

حجیت و نقش دانش‌های بشری در فهم و نقد روایات از دیدگاه علامه شعرانی

دکتر سید محمدباقر حجّتی*

دکتر مجید معارف**

علیرضا طیبی***

چکیده

علامه شعرانی از عالمانی است که با پشتوانه‌ای از دانش‌های معقول و منقول به فهم و شرح احادیث و نقد روایات پرداخته‌اند. او به دلیل تبحر کم نظیرش در دانش‌های عقلی، و با ارج نهادن به دست آوردهای آن، دسته‌ای از دانش‌های بشری را که به ضرورت عقلی به قطعیت پیوسته، یا مؤید دین‌اند و یا در گزاره‌های دینی به آنها اشاره یا تصریح شده، با شرایطی حجت دانسته، در فهم و نقد روایات به کار بسته است. مقاله حاضر تلاشی برای نمایاندن چگونگی این رویکرد از سوی آن دانشمند ذوفنون است.

کلید واژه‌ها: شعرانی، حجیت، دانش‌های بشری، فهم و نقد حدیث.

درآمد

علامه شعرانی «دانشمندی ذوفنون»^۱ و «خواجه نصیرعصر»^۲ حکیمی فرزانه، و فیلسوفی عارف و فقیهی اصولی است. آثار او پر از گوهرهای نایاب علوم و معارف دینی است.

او در حکمت، فلسفه، ریاضیات، نجوم، هیئت، ادبیات، فقه، اصول، تاریخ، رجال و حدیث و تفسیر از جمله سرآمدان عصر بود و تمام این دانش‌ها را در مسیر شرح و فهم احادیث به کار گرفت. اگرچه گمان می‌رود که حدیث‌پژوهی او در تعلیقات ارزشمندش بر شرح اصول الکافی مازندرانی و الوافی ملامحسن

* استاد دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران.

** استاد دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران.

*** دانشجوی دکتری دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران.

۱. زندگینامه و خدمات علمی و فرهنگی حکیم بزرگ شعرانی، ص ۳۲.

۲. همان، ص ۵۱.

فیض خلاصه می‌شود، اما حق این است که او در آثار قرآن پژوهی‌اش نیز به شرح و تفسیر این میراث گرانبها پرداخته است.

بررسی گسترده آثار وی نشان می‌دهد که او در شرح و فهم احادیث و نقد روایات، علاوه بر آن که روش‌مند بوده است، به دلیل اتقان و استواری‌اش در دانش‌های معقول، پیش‌تر از آن روش‌ها صاحب میناست؛ بدین معنا که هر یک از روش‌های او در فهم و نقد احادیث و روایات، در پرتو مبنایی ویژه به ظهور رسیده است.

یکی از این مبانی، «حجیت دانش‌های بشری» و نقش آن در فهم گزاره‌های دینی و نقد روایات است که در سرتاسر آثارش، به روشنی، هویدا است. از این رو، در پرتو همین مبناست که در حوزه روش‌ها، روایات را در پرتو قواعد فلسفه، عرفان، کلام، فقه، اصول، منطق، هیئت و نجوم، تاریخ، جغرافیا و پزشکی فهمیده و یا نقد کرده است.

بنابراین، مقصود از این عنوان، کاربرد «معیار حس و مشاهده»^۳ و یا «موافقت و مخالفت با قطعیات علمی»^۴ - که در کتاب‌های فقه الحدیث آمده است - و فقط نظر به اسلوب تجربی دارند، نیست، بلکه مراد، تمامی دانش‌های بشری است که یا به ضرورت عقلی به قطعیت پیوسته، یا مؤید گزاره‌های دینی‌اند و یا در لا به لای آنها مورد اشاره قرار گرفته و یا تصریح گردیده است.

علامه شعرانی و حجیت دانش‌های بشری

مراد از دانش‌های بشری، در اینجا، فقط علوم تجربی طبیعی به معنای مجموعه‌های معرفتی ناظر به پدیده‌های طبیعی و تحولات آنها نیست که بر مشاهده عینی و آزمایش و تجربه تکیه دارند، بلکه علاوه بر آن، شامل مجموعه معارف بشری، مشتمل بر علوم تجربی انسانی و علوم عقلی انسانی می‌گردد که بر محور انسان می‌چرخند.^۵ بنابراین، در اینجا مراد، کلیه دست‌آوردهای عقلی بشری است که به ذهن قدرت و توان می‌بخشد تا در مفاهیم و مقاصد گزاره‌های دینی تأمل کرده و مقاصد آن را بهتر دریابد.^۶

علامه شعرانی معتقد است، آن دانشی ارزشمند و قابل اعتماد است که برهانی باشد، و نه استحسانی. از این رو، در نقد پیروان مشاء - که با دیدن سخن ارسطو «انسان مخلوقی است که آغازی برای وجودش نیست»، داستان آدم و حوا و خلق آسمان و زمین را از دود یا از آب تأویل کرده‌اند - می‌نویسد:

سخن ارسطو در این جا فرضیه‌ای بود که آنها از باب استحسان آن را پذیرفتند، و نه امری برهانی که بدان تمسک کرده باشند. فلاسفه قدیم و جدید نیز در عصر ما چنین وضعی دارند. چه بسا که حقیقتی برهانی و غیر قابل تردید را به دست می‌آورند و با ادله موجب علم بر آن استدلال می‌نمایند؛ مانند کرویت زمین... و گاهی نیز اعتقاد و فرضیه‌ای استحسانی را بدون

۳. نقد الحدیث، ج ۲، ص ۱۶.

۴. مبانی نقد متن الحدیث، ص ۱۴۹؛ فقه الحدیث و نقد الحدیث، ص ۱۴۲؛ علامه طباطبایی و حدیث، ص ۶۰.

۵. روش‌شناسی تفسیر قرآن، ص ۳۶۷ - ۳۶۹؛ ر.ک: روش فهم حدیث، ص ۲۰۱.

۶. ر.ک: شروط و آداب تفسیر و مفسر، ص ۱۷۶.

دلیل علمی بر وجوب آن، ابداع می‌کنند؛ مانند اعتقاد به این که زمین قطعه‌ای جدا شده از خورشید بوده است و... اما... واقعیت این است که خلط برهانیات با استحسانات جایز نیست.^۷

از دیدگاه وی، دین باید مستند بر دلیل برهانی و یا کشف عرفانی باشد^۸ و دلیل جدلی و ظنی کافی نیست؛ چرا که «ظن علم نیست، حتی اگر صاحب آن به حد یقین برسد».^۹ لذا در ذیل آیه: «أَتَمَن يَبْدُوا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَمَنْ يَرْزُقْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَوْلَىٰ مَعَ اللَّهِ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ»^{۱۰} می‌نویسد: این آیه دلالت دارد بر آن که دعوی بی‌برهان پذیرفته نیست.^{۱۱}

و مجلسی را - که ایمان عوام درس نخوانده را کامل‌تر از مدققین علما دانسته است - نقد کرده، می‌گوید:

عالم به برهان و دلیل، البته ایمانش کامل‌تر از مقلد است.^{۱۲}

البته، گفتنی است که وی علم ممدوح در شرع را علم دین می‌داند^{۱۳} و معتقد است: «علمی که در روایات به آن تصریح شده است، علم دین است»؛^{۱۴} یعنی «علمی که برای آخرت مفید و متعلق به عمل»^{۱۵} و «بعد از مرگ استفاده از آن متوقف بر بدن»^{۱۶} نباشد؛ یعنی دانشی که سعادت آفرین بوده و موجب اعراض از دنیا باشد، و اگر دانستن، به تنهایی موجب سعادت بود، قطعاً باید ابودر، مقداد و ام‌ایمن در آخرت در زمره اشقیاء باشند؛^{۱۷} در حالی که می‌دانیم ابودر، به مقتضای شرع، سعادت‌مندتر از خیامی است که دانش وی را نداشت.^{۱۸} از این رو، در باب النوادر (در کتاب فضل دانش) بعد از نقل روایات می‌نویسد:

حاصل همه این روایات این است که دانش معتبر علم به او و حکمت‌های اوست؛^{۱۹} یعنی دانش‌هایی که به حکمت دعوت می‌کنند، نه آن دسته از علوم دنیوی که آخرت در آن نادیده گرفته می‌شود و گرنه باید بقراط و جالینوس و امثال آنها نزد خدا از سلمان و ابودر برتر می‌بودند؛ چرا که طب افضل علوم دنیوی است.^{۲۰}

۷. شرح اصول الکافی، ج ۴، ص ۴۲.

۸. همان، ج ۱، ص ۱۷۷.

۹. مجمع البیان، ج ۴، ص ۳۷۷.

۱۰. سوره نمل، آیه ۶۴.

۱۱. «ایا آن کس که خلق را آغاز می‌کند و سپس آن را باز می‌آورد، و آن کس که از آسمان و زمین به شما روزی می‌دهد؟ آیا مبعودی با خداست؟ بگو اگر راست می‌گویند، برهان خویش را بیاورند» (منهج الصادقین، ج ۷، ص ۴۹).

۱۲. همان، ج ۷، ص ۵۰.

۱۳. شرح اصول الکافی، ج ۲، ص ۴۷.

۱۴. همان، ج ۲، ص ۱۵۷.

۱۵. مجمع البیان، ج ۱، ص ۵۰۲.

۱۶. شرح اصول الکافی، ج ۹، ص ۳۷۱.

۱۷. همان، ص ۳۷۲.

۱۸. مجمع البیان، ج ۱۰، ص ۵۰۲.

۱۹. شرح اصول الکافی، ج ۲، ص ۲۰۱.

۲۰. همان، ج ۱۰، ص ۱۶۸.

قرآن و دانش‌های بشری

البته، این بدان معنا نیست که شعرانی، نسبت به دانش‌های بشری بی‌توجهی کرده، آن را در فهم حقایق دینی و سعادت‌مندی بشر نادیده گرفته است، بلکه باور دارد که پاره‌ای از گزاره‌های موجود در قرآن و حدیث مرتبط با دانش‌های عصری است. و در ذیل آیه «سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ»^{۳۱} می‌گوید:

در علوم امروز ثابت شده که گیاه جفت است و نر و ماده دارد.^{۳۲}

و در ذیل آیه «هُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ»^{۳۳} آورده است:

از این آیه معلوم می‌شود که آب در آغاز بر خاک احاطه کلی داشت؛ چنان که هیچ از خاک پیدا نبود و این ربع مسکون - که اکنون از آب بیرون است - به تدریج بیرون آمد...^{۳۴}

و بسیاری از آیات را در زمره معجزات علمی قرآن ذکر کرده است.^{۳۵}
و در شرح فرازی از روایت امام رضا علیه السلام به مردی زندیق می‌گوید:

آیات کریمه و روایات دستور به فراگیری علوم هستی‌شناسانه داده‌اند.^{۳۶}

و در چندین مورد، بعد ذکر آیاتی از قرآن می‌نویسد:

این آیات در ترغیب به فراگیری علم حکمت و فروع آن و مؤید فراگیری دانش طبیعی و نجوم و تتبع در آن‌اند.^{۳۷}

بر همین اساس است که می‌گوید:

پس چون از عبارت قرآن، معانی به ذهن آمد، یقین به صحت آن حاصل شود و بر این اعتماد توان کرد و اگر محتاج به نحو و لغت شدیم، در فهم قرآن بدان متوسل می‌شویم و چون در آیه

۳۱. سوره یس، آیه ۳۶.

۳۲. «پاک‌خدایی که آن چه زمین می‌رویند و [نیز] از خودشان و از آنچه نمی‌دانند، همه را نر و ماده گردانیده است» (منهج الصادقین، ج ۷ و ۵، ص ۸۹، ص ۴۸۲).

۳۳. سوره رعد، آیه ۳.

۳۴. «و اوست کسی که زمین را گسترانید» (شر طبرسی، ج ۱، ص ۳۵۳).

۳۵. آیه ۹۶ سوره انعام (منهج الصادقین، ج ۳، ص ۴۲۰؛ روح الجنان، ج ۵، ص ۱۳)، آیه ۲ سوره رعد (منهج الصادقین، ج ۵، ص ۸۸؛ مجمع البیان، ج ۶، ص ۲۷۴) که آن را موافق علم هیئت و ارساد قدیم و جدید می‌داند (روح الجنان، ج ۶، ص ۴۵۸) و آیه ۱۲۵ سوره نحل را موافق سخن حکما و معجزه علمی قرآن می‌داند (روح الجنان، ج ۷، ص ۱۶۰).

۳۶. شرح اصول الکافی، ج ۳، ص ۴۲.

۳۷. او در ذیل آیه ۱۶۴ سوره بقره (وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ) می‌گوید: «آیه کریمه ترغیب به علم حکمت طبیعی و فروع آن است مانند نجوم، هیئت و تشریح و طب و کائنات جو زیرا که حکمای قدیم از دقت در حکم و مصالح کائنات پی به خالق بردند.» (منهج الصادقین، ج ۱، ص ۳۷۹) و در ذیل «لَا يَأْتِي الْقَوْمَ يَعْقِلُونَ» (همان) می‌گوید: «آیه شامل تمام علوم طبیعی است» (روح الجنان، ج ۱، ص ۴۰۵) و نیز: (رک: همان، ج ۷، ص ۸۹) و در ذیل «سَنَرِيَهُمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ...» (سوره فصلت، آیه ۵۳) می‌گوید: «آیه دلالت دارد که تتبع در علوم طبیعی و نجوم و تشریح مطلوب خداست به شرط آن که به نظر اعتبار و برای پی بردن به آثار قدرت پروردگار بخوانند» (شر طبرسی، ج ۱، ص ۲۶).

﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾^{۲۸} اجازه داد، در خلق آسمان و زمین و نبات و حیوان و انسان تفکر کنیم، جایز است در تفسیر آنها به علم هیئت و نجوم و طب و علم گیاه و حیوان و کائنات جو، متمسک شویم و چون ما را به تدبیر در اعجاز قرآن فرمود، جایز است در علم معانی و بیان و دقائق آن غور نمود و با عبارت قرآن تطبیق کنیم و چون فرمان عبرت و پند گرفتن از امت‌های گذشته داد که ﴿أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾^{۲۹} بر ما لازم گشت به تاریخ و سیر پیشینیان رجوع و امر الهی را امتثال کنیم و هکذا سایر علوم و معارف. آنچه عقل بشر به آن راه دارد، تفسیر به رأی و منهی نیست.^{۳۰}

لذا می‌بینیم که علامه در هیچ یک از دانش‌ها - که محصول عقل و خردورزی بشری است - توقف نکرده، آنچه ما را در فهم گزاره‌های دینی کمک می‌کند، تأیید کرده است.

او تأکید دارد که آنچه علم دین متوقف بر آن است، در شرع ستایش شده^{۳۱} و نه تنها تفسیر به علوم نیاز ندارد - و این تفسیر به رأی نبوده -^{۳۲} بلکه تفسیر قرآن به آنچه راهی برای ما به آن وجود دارد، مانند نحو، لغت و تاریخ و سیر، ممکن است و توقف در آن است که به معصوم علیه السلام برمی‌گردد.^{۳۳} و به تعبیر علامه طباطبائی، قرآن به تعلیم علوم طبیعی و ریاضی و فلسفی و فنون ادبی و بالاخره، همه علمی که در دسترس فکر انسانی است و تعلم آنها به نفع جهان بشری و سعادت بخش جامعه انسانی است، دعوت می‌کند.^{۳۴}

بنابراین، او نه تنها معتقد به امکان فهم قرآن با علوم بشری است، بلکه در موارد متعددی تصریح می‌کند که فهم پاره‌ای از گزاره‌ها بدون این دانش‌ها ممکن نیست. این امر، حکایت از حجیت این دانش‌ها نزد او دارد. او در ذیل آیه ۲۶ سوره روم می‌نویسد:

باید دانست که تفسیر این چند آیه، کما هو، ممکن نیست، مگر آن‌که همه علوم کونیه را در آن بیاوریم.^{۳۵}

و بعد از ذکر تشویق و ترغیب قرآن به تدبیر در هستی می‌گوید:

می‌توان گفت: علم هیئت و تشریح و سایر علوم کونیه تفسیر این آیات است.^{۳۶}

و در ذیل آیه ۱۸۷ سوره آل عمران نوشته است:

۲۸. سوره آل عمران، آیه ۱۹۰.
 ۲۹. «آیا در زمین نگردیده‌اند تا ببینند فرجام کسانی که پیش از آنان بودند، چگونه بوده است» (سوره روم، آیه ۹).
 ۳۰. مقدمه منهج الصادقین، ج ۱، ص ۱۸.
 ۳۱. شرح اصول الکافی، ج ۲، ص ۴۷.
 ۳۲. منهج الصادقین، ج ۱، ص ۱۹.
 ۳۳. علامه این را ذیل شعری آورده که ابان بن تغلب در تفسیر آیه بدان استناد کرده است (مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۳ و ج ۹، ص ۱۰۴).
 ۳۴. قرآن در اسلام، ص ۱۵۷.
 ۳۵. منهج الصادقین، ج ۷، ص ۲۰۱.
 ۳۶. همان، ج ۲، ص ۸.

ما مکلفیم در علم هیئت و نجوم و تشریح و علم حیوان و نبات و دقایق موجودات نظر کنیم و عبرت گیریم، تمام علوم و حکمت طبیعی تفسیر این آیه است.^{۳۷}

و در ذیل آیه ۲۳ سوره مرسلات آورده است:

کسی نمی‌تواند به کنه این آیه برسد که مضمونش مکرر در قرآن آمده است: «مگر آن‌که از دقایق علم تشریح و وظایف الاعضاء آگاه باشد».^{۳۸}

حدیث و دانش‌های بشری

علامه در ذیل روایتی از امام رضا علیه السلام آن را از «اضبط» احادیث در دانش نجوم می‌داند^{۳۹} و روایت «طَبَائِعِ الْجِسْمِ عَلَيَّ أَرْبَعَةٌ فَمِنْهَا الْمَوَادُّ الَّتِي لَا تُحْمِي النَّفْسَ إِلَّا بِهٖ وَ بِسَيِّوِهِ وَ يُخْرِجُ مَا فِي الْجِسْمِ مِنْ دَاءٍ وَ عُقُوبَةٍ» را موافق با طب می‌داند که علمای طب قدیم ما زودتر از پزشکان اروپایی به کشف آن نایل آمده‌اند.^{۴۰} و در شرح این فراز از دعای صحیفه که می‌فرماید: «اللَّهُمَّ امْرِجْ مِياهُمُ بِالرِّبَاءِ»، می‌نویسد:

به هر حال، کلام آن حضرت علیه السلام از دقایق و اسرار علم طب است و از نور ولایت و روح امامت صادر گردیده است.^{۴۱}

و در ذیل این فراز صحیفه «و سَكَانُ الْهَوَاءِ وَ الْأَرْضِ وَ الْمَاءِ» می‌گوید:

با آن که حکما، عناصر اربعه را آب و خاک و باد و آتش می‌دانستند، اما حضرت علیه السلام آتش را نیابرد، چون در علوم عصری ثابت شده است بالای عنصر هوا، کره آتش موجود نیست.^{۴۲}

و ادعیه دیگری را نیز با دانش پزشکی و وظایف الاعضاء، تفسیر کرده است.^{۴۳}

او در ذیل کلام امام که می‌فرماید: «الامام زمام الدین»، آن را یکی از اصول علم جامعه‌شناسی و از جمله قواعد سیاسی بر می‌شمرد که دلالتش بر مقصود از هر کلام دیگر رساتر است^{۴۴} و در ذیل روایت امام رضا علیه السلام - که در پاسخ به سؤالی از روایت، به خط خویش نوشتند: «اتَّفَقَ الْجَمِيعُ لِأَعْنَانِعَ بَيْنَهُمْ إِنَّ الْمَعْرِفَةَ مِنْ جِهَةِ الرُّؤْيَةِ صَرُورَةٌ» - می‌نویسد:

۳۷. همان، ج ۲، ص ۴۰۹.

۳۸. همان، ج ۱۰، ص ۱۱۸.

۳۹. مجمع البیان، ج ۸، ص ۴۲۵.

۴۰. «طبیعت‌های جسم روی چهار چیز استوار است، هوا که جان انسانی جز بدان و به نسیم آن زنده نباشد و هر درد و عقوبت را از بدن بیرون کند» (الروای، ج ۲۶، ص ۵۲۶).

۴۱. «خدایا آب آنان را به وبا بیالای» (صحیفه کامله سجادیه، ص ۱۹).

۴۲. همان ص ۲۷.

۴۳. «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي رَكَّبَنَا فِيْنَا آلَاتِ الْبَسْطِ» (صحیفه، ص ۱۸) و... جَعَلَتْ لِي قُوَّتًا مِنْ فَضْلِ كَلَامِ وَ شَرَابِ أَجْرِيَّتَهُ بِأَمْتِكَ الْتَى أَسْكَنتَنِي جَوْفَهَا وَ أَوْ دَعَتْنِي رَجْمَهَا (همان، ص ۱۱۵).

۴۴. شرح اصول الکافی، ج ۵، ص ۲۰۷.

این کلام، دال بر جواز کاربرد اصطلاح اهل منطق و فلسفه است و به کلام نادان‌ها - که می‌گویند: این اصطلاحات مانند هیولی، صوره و علت و معلول در کلام اهل بیت علیهم‌السلام یافت نمی‌شود، پس برای ما نیز تکلم بدان جایز نیست - گوش فرا نمی‌دهیم.^{۴۵}

همچنین در ذیل این روایت از توحید مفضل که: «وَ اعْلَمَ بِأَنَّ مَفْضِلَ بْنَ إِسْمَ هَذَا الْعَالِمَ بِلِسَانِ الْيُونَانِيَةِ الْجَارِيِ الْمَعْرُوفِ عِنْدَهُمْ قَوْمُ سِمْسَمُوس...»، می‌گوید:

استشهاد امام به زبان یونانی و تطبیق فلسفه آنها، دلالت بر جواز اهتمام و دقت در علوم آنها دارد.^{۴۶}

نیز با توجه به وجود این دانش‌ها، در گزاره‌های دینی است که کلام شارح را در ذیل این بخش از روایت «الْحِكْمَةُ وَ ضِدُّهَا الْهَوَى» که می‌گوید: «شارع در علوم ریاضی مانند نجوم رغبتی ندارد، با دو دلیل نقد کرده، می‌نویسد:

خواندند به علم نجوم و امثال آن تشویق کرده است... کما این که در آیات دیگر به علوم طبیعی و طب و تشریح ترغیب نموده است.^{۴۷}

نقش دانش‌های بشری در فهم گزاره‌های دینی

اکنون که فهم و تفسیر قرآن - که برترین متن دینی مسلمانان است، و سر تا سر کلام خداست - با این علوم امکان پذیر باشد، در نتیجه فهم و تفسیر روایات و نقد آنها - که حکایت‌گر قول معصومانند - به طریق اولی امکان پذیر است. از این رو، علامه شعرانی می‌نویسد:

فهم خطب امیر المومنین علیه‌السلام و ائمه علیهم‌السلام بویژه امام رضا علیه‌السلام ممکن نیست، مگر برای کسی که در حکمت و معقول و ادله اصول تعمق کرده باشد؛ همان طور که استنباط احکام شرعی از احادیث ممکن نیست، مگر با تعمق در علم اصول.^{۴۸}

از این رو، او با صراحت، اذعان می‌کند که «بقای دین و جاودانگی آن به دانش‌های بسیاری وابسته است که بی‌تردید، بی‌نیازی از آنها متصور نیست». ^{۴۹} سپس به بسیاری از این دانش‌ها - که در قبل هم آمد - اشاره می‌کند و بر این باور است که: در قرآن معارض علوم روز نیست. ^{۵۰} و علم، مضاد دین نیست ^{۵۱}

۴۵. «همه اتفاق دارند و اختلافی میان آنها نیست که شناسایی از راه دین ضروری و قطعی است» (همان، ج ۳، ص ۱۷۱).

۴۶. «ای مفضل، بدان اسم این دنیا به زبان یونانی رایج نزد آنها قوسموس است» (همان، ج ۲، ص ۲۳).

۴۷. همان، ج ۱، ص ۲۷۵.

۴۸. همان، ج ۴، ص ۲۳۲.

۴۹. همان، ج ۱۰، ص ۷۶.

۵۰. او در ذیل آیه «وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ» (سوره یس، آیه ۴۰) می‌نویسد: «موافق مذهب قدما و همه متجمین عصر ما، کواکب خود در مداری سیر می‌کنند و به مذهب بطلمیوس، کواکب در جسمی مرکوز است و آن را فلک گویند که چون بگردد و کواکب را بگرداند و ظاهر قرآن مطابق قول اول است و اگر گویی مردم امروز گویند خورشید ثابت است و زمین بر گرد او می‌گردد، و در قرآن نسبت حرکت به خورشید داده است، گوئیم: این بر حسب ظاهر است که دیده می‌شود؛ چنان که گویی در کشتی نشسته بودم و زمین و درخت از پیش من می‌گذشت و بسیار دیده‌ام متجمین جدید هم می‌گویند: آفتاب از این برج به آن برج رفت و یا حرکت سالیانه او چند است و نظرشان به ظاهر است» (منهج الصادقین، ج ۷، ص ۴۸۵).

و اگر نهی‌ای از پرداختن به پاره‌ای از این دانش‌ها رسیده، نه به واسطه خود علوم، بلکه درباره آثار مترتب بر آنهاست.^{۵۲} لذا در ذیل روایتی منقول از امام باقر علیه السلام می‌نویسد:

بدون شک، هر علمی مفاسدی دارد؛ در صورتی که از باب آن وارد نشویم و آن را در مسیرش استفاده نکنیم؛ مانند اجتهاد مبنی بر قیاس و ترک سنت... لذا حمل نکوهش بر منع ممکن نیست، مگر برخی از اعتبارات و وجوه آن.

سپس بعد از یادآوری مفاسد هر یک از روش‌های یاد شده در حدیث و نیز علم کلام، می‌نویسد:

هیچ یک از این علوم به خاطر وجود مفاسد در آن حرام نیستند، بلکه خوض در آن جایز است و باید از مفاسد آن اجتناب کرد.^{۵۳}

او در جایی دیگر می‌نویسد:

اصل این دانش‌های عقلی اعم از فلسفه و ریاضی مضاد با دین نیستند و مخالفت از جانب سیاسیون بوده است.^{۵۴}

بنابراین، او با اندیشه عدم مخالفت علم با دین و عدم تضاد دانش‌های عقلی با آن، بقای اسلام را به همه علوم دانسته و آنها را در فهم گزاره‌های دینی حجت برشمرده، می‌نویسد:

اگر هدف از سایر علوم، رسیدن به شناخت خدا باشد، باید آنها را در زمره علوم الهی برشمرد.^{۵۵}

و با همین مبنا، به تفسیر علمی روی آورده و در ذیل آیه «وَيُؤْمِنُكَ السَّاءَ أَنْ نَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ»^{۵۶} می‌نویسد:

نگهداری آسمان از افتادن شاید به اسباب طبیعی باشد، مانند تسخیر کشتی و شاید به اسباب روحانی باشد، و به مقتضای عقاید اهل عصر ما اجسام و کرات آسمانی میل دارند به هبوط به تجاذب، اما حرکت دورانی آن - که معلوم نیست به چه سبب در آنها ایجاد شده - مانع افتادن آنهاست.^{۵۷}

و در ذیل تفسیری که ملافتح الله از آیه «ثُمَّ جَعَلْنَا نُطْفَةَ فِي قَرَارٍ مُكِينٍ»^{۵۸} کرده، که حق سبحانه می‌فرماید: «ما نطفه را در رحم جای دادیم و تا چهل روز آنجا سفید نگاه داشتیم»، به واسطه مخالفت با دانش طب رد کرده، می‌نویسد:

۵۱. او در پایان تعلیقات خود بر مجمع می‌نویسد: «تعلیقاتی را که آورده ام به منظور جمع مفاد کلام الهی، با اعتقادات دانشمندان عصر ماست تا این توهم پیش نیاید که علم مخالف دین است» (مجمع البیان، ج ۱۰، ص ۵۷۱).

۵۲. شرح اصول الکافی، ج ۵، ص ۱۰۲.

۵۳. این را در ذیل حدیث چهارم باب «النهی عن الکلام فی الکفیه» می‌آورد، آنجا که حدیث می‌گوید: «در زمان گذشته مردمی، علمی را که واگذارشان شده بود، ترک کردند و در طلب علمی که از آن نهی شده بودند، رفتند...» (همان، ج ۳، ص ۱۵۲) او حتی علم سحر را اگر ضروری به بدن نرزد و عقل را مسحور نسازد، نه حرام دانسته و نه حد برای آن جاری می‌داند. (منهج الصادقین، ج ۱، ص ۲۶۷).

۵۴. النوافی، ج ۲۵، ص ۶۸۲ - ۶۸۴.

۵۵. شرح اصول الکافی، ج ۲، ص ۱۰۲.

۵۶. سوره حج، آیه ۶۵.

۵۷. «هو آسمان را نگاه می‌دارد تا [مبادا] بر زمین فرو افتد» (شرح اصول الکافی، ج ۶، ص ۱۹۰).

این موافق تجربیات اهل طب قدیم و جدید نیست و حکم شرعی را نمی‌توان بر آن مبتنی ساخت. پس باید آن را از تفسیر آیه حذف کرد یا تأویل.^{۵۸}

و تفسیر عکرمه را از «سجیل» که گفته است: «نام دریایی است در هوا، معلق میان آسمان و زمین، سنگ از آنجا فرود آمد»، با این تحلیل می‌پذیرد که اگر فضای حاوی جسمی سیال و لطیف مقصود باشد، صحیح است، چون خداوند در اثیر فضا، سنگ‌ها خلق کرده است که گاه گاه به زمین می‌ریزد، هر وقت اراده به عذاب تعلق گیرد.^{۵۹}

او حتی با آگاهی از دانش طب، به تصحیح برخی از فهم‌ها از حدیث پرداخته است. در ذیل روایت: «فَدَخَلَ الطَّبِيبُ عَيْلًا لِبَلَاءِ قَوْصَفٍ لِي دَوَاءِ بَلَيْلٍ» که مازندرانی «باء» را جزء حرف اصلی دانسته و بر همین اساس به تفسیر حدیث پرداخته است، می‌گوید: «باء» حرف جر بوده و مراد از آن، داروی معروف به «شبیار» است.^{۶۰} و در ذیل این فراز از دعای صحیفه «قَدْ تَطَّأْتَ لَكَ فَنَاحِي، وَ نَكَّسَ رَأْسَهُ فَنَاشِي، قَدْ أَرَعَشْتَ حَشِيئَتَهُ رِجْلَيْهِ»،^{۶۱} بعد نقل مطلبی از *فانون* شیخ الرئیس، می‌گوید:

سید شارح می‌فرماید که ای متأمل، درست در این عبارت و این نکته بنگرا! که کسی متفطن به آن نمی‌شود، مگر از دقایق و از اسرار علم طب آگاه باشد و از مسائل پنهان آن پرده گشوده و امام با آن که متوجه مناجات پروردگار بود و در آن مقام هوش و خرد از همه چیز بی‌خبر است، این نکته را ملاحظه کرده است. و این بجز فیض ربانی و امداد سبحانی میسر نگردد و امثال این نکته‌ها در ضمن کلام او بسیار است.

علامه سپس در شرح آن می‌گوید:

روح محرکه در پا قوی‌تر است و روح حساسه در دست، چون دست به حس محتاج‌تر و پای به حرکت، و خداوند اعصاب حس را از اعصاب حرکت جدا خلق کرده است.^{۶۲}

و یا در تفسیر فراز «حَشَّعَ لِعَظْمَتِكَ مَادُونَ عَرَشِكَ» می‌گوید:

عرش، به تفسیر دیگر محدد الجهات است؛ چون به دلیل‌های قطعی ثابت شده است که فضا غیر متناهی نیست و هر جسمی مکانی طبیعی دارد، پیش از خود او آماده برای وی، پس چه مانعی از آن که جسمی عظیم محیط به همه فضا موجود باشد و این که امروز فضا را نامتناهی گویند، اگر غرض مبالغه نباشد، ما آن را صحیح ندانیم.^{۶۳}

۵۸. سوره مؤمنون، آیه ۱۳.

۵۹. «سپس او را به صورت نطفه‌ای در جایگاهی استوار قرار دادیم» (منهج الصادقین، ج ۶، ص ۲۱۲).

۶۰. روح الجنان، ج ۶، ص ۳۰۸.

۶۱. «پزشکی شبانه بر من داخل شد و داروی شبیاری تجویز کرد» (شرح اصول الکافی، ج ۷، ص ۳۱۱).

۶۲. به فروتنی پس سر خم گشته و سر بزیر افکنده، پشت دو تا کرده، ترس پاهای او را بلرز در آورده است. (صحیفه سجادیه، ص ۴۵).

۶۳. همان، ص ۴۹، ص ۵۰.

۶۴. «آنچه در تحت عرش توست برای بزرگی تو خاشع گردیده است» (همان ص ۱۷۴؛ السوافی، ج ۱۶، ص ۷۰۱ و ج ۲۴، ص ۲۰۱ و ۲۰۷ و ج ۲۲، ص ۷۵۹ که علامه احادیثی را بر اساس علم وظایف الاعضاء و تشریح و یا پزشکی شرح کرده است).

نوع رویکرد شعرانی به این دانش‌ها

البته قابل ذکر است که توجه علامه به این دانش‌ها، یا از این باب است که دلیل بر توحیدند^{۶۵} یا استدلال بر حکمت^{۶۶} و در صورت توجه صرف این علوم به دنیا و اصلاح امر آن، به آن توجهی نمی‌شود^{۶۷} و به تعبیر علامه طباطبایی:

دعوت قرآن به این علوم به شرط راهنمایی به حق و حقیقت است و این که حاوی جهان بینی حقیقی باشند که خدانشناسی را سر لوحه خود دارد.^{۶۸}

اما وی، همین علوم عصری و خصوص طبیعیات را، هرگاه موجب عبرت و تأیید و اثبات حکمت و قدرت پروردگار باشند، بسیار نیکو می‌داند^{۶۹} و لذا در ذیل روایتی که امام اول مخلوق را آب دانسته و مازندران به منافات آن به روایاتی که اول مخلوق را عقل و روح بیان کرده، تصریح نموده، ضمن بیان دیدگاه‌های مختلف و بیان این نکته در رفع تعارض که امام در این جا بر اساس اصطلاح مردم عصر خویش سخن گفته، می‌نویسد:

فایده دینی در تحقیق این مسائل وجود ندارد، مگر این که به مقصود حدیث توجه شود که هر چیز با تأثیر و مشیت خدا و قدرت او شکل می‌گیرد.^{۷۰}

همچنین در آغاز باب «مخلوقات و آغاز آنها» در *الوافی* می‌گوید:

شایسته نیست که هدف مرد الهی، آگاهی بر معذات و اسباب طبیعی باشد، بلکه باید هدف وی بر موضع اعجاب از قدرت خداوند و حکمت جاری او در مخلوقات باشد. لذا در احادیث این باب می‌بینید که ائمه به بیان جهت قدرت الهی و تأثیر آن توجه داشته‌اند و نه بیان اسباب طبیعی، حال غرض سائل در سؤال هر چه که می‌خواهد باشد.^{۷۱}

لذا علامه، انسان را از این باب مکلف به فراگیری این علوم می‌داند.^{۷۲}

نقش دانش‌های بشری در فهم و نقد روایات

با توجه به آنچه که آمد، معلوم گردید که علامه شعرانی با شرایطی معتقد به حجیت دانش‌های بشری است. لذا به پاره‌ای از آن دانش‌ها و شرایط آن و نقش ایشان در فهم و نقد روایات اشاره خواهیم کرد:

۶۵ شرح اصول الکافی، ج ۱، ص ۲۷۵ و می‌گوید: وجه جامع این تشویق‌ها، حکمت موجود در آیه «سُبْحٰنَہُمْ اَیَّٰتِنَا فِی الْاَفَاقِ» است.

۶۶ نشر طوبی، ج ۱، ص ۲۳۲.

۶۷ شرح اصول الکافی، ج ۲، ص ۲۰۱؛ منهج الصادقین، ج ۲، ص ۴۱۲؛ نشر طوبی، ج ۱، ص ۳۴۹.

۶۸ قرآن در اسلام، ص ۱۵۷.

۶۹ مقدمه منهج الصادقین، ج ۲، ص ۸.

۷۰ شرح اصول الکافی، ج ۱۲، ص ۱۲.

۷۱ الوافی، ج ۲۶، ص ۴۶۷.

۷۲ منهج الصادقین، ج ۲، ص ۴۰۹.

فلسفه و نقش آن

علامه معتقد است که حقایق اخبار خاندان نبوت، دریایی درک ناشدنی است؛ چرا که آن تالی تلو قرآن است.^{۷۳} و در ذیل ابواب «شناخت خدا» می‌نویسد:

اینها معجزه ائمه علیهم‌السلام ماست که هر کس نمی‌تواند از آن اطلاع یابد. بنابراین صدور این احادیث از ائمه علیهم‌السلام خرق عادت است.^{۷۴}

و در ذیل روایت «الواحدُ بلا تَأْوِيلَ عَدُوِّ» می‌گوید:

این از دقایق علم توحید و اسرار معارف الهی است که فقط عقول مجرب در دقایق برهان به آن راه می‌یابند و کلام امام علی علیه‌السلام در ردّ کسانی است که فکر می‌کنند در شرع مسأله غامض و امر دقیق وجود ندارد.^{۷۵}

لذا، در باب «ابطال دیدن خدا» در ذیل حدیث چهارم می‌نویسد:

ائمه ما باب استدلال عقلی بر ربوبیات را گشوده‌اند.^{۷۶}

و به همین سبب احادیث شیعه را به دلیل اشتغال بر مسائل معقول ستوده است.^{۷۷} او در جای جای آثارش، به این مسأله اشاره کرده که روایات ما، برهانی است و خطابی و اقناعی نبوده و مبین دقایق علم توحید است. از این رو، نباید در تفسیر آن به ذکر معانی ساده اکتفا کرد.^{۷۸} لذا ضمن تأکید بر علوم عقلی و ذکر پیشینه آن توضیح می‌دهد که علوم عقلی میراث یونانیان کافر، و مضر به دین نیست؛ چرا که حدیث پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم «الحكمة صَالَةُ الْمُؤْمِنِ» - که متفق علیه است - از سخن آن حضرت و هم کلام امیر المومنین علیه‌السلام رد این تهمت می‌کند^{۷۹} و می‌گوید:

فلسفه - که در زمره علوم عقلی است - مضاد با دین نبوده است.^{۸۰} و نمی‌توان گفت: هر چه فلسفه است بر خلاف دین است و نباید در تفسیر آورد.^{۸۱}

فلسفه مقبول

اما آنچه اینجا قابل بررسی است، این است که با وجود آنچه آمد، شعرانی در برخی مواقع تصریح می‌کند: فلسفه یک طریقه واحد نیست^{۸۲} و لذا نباید مسائل فلسفی را با عقاید دینی ممزوج کرد.^{۸۳}

۷۳. الوافی، ج ۲۶، ص ۵۵۵.

۷۴. همان، ج ۱، ص ۳۰۷.

۷۵. «یکناست نه به معنی عدد» (شرح اصول الکافی، ج ۴، ص ۱۹۰ و ج ۴، ص ۸۴).

۷۶. همان، ج ۳، ص ۱۷۶.

۷۷. همان، ج ۳، ص ۲۸۱.

۷۸. همان، ج ۴، ص ۲۲۸ و ج ۲، ص ۲۱۶ و ج ۴، ص ۱۸۰.

۷۹. «حکمت، گمشده مؤمن است» (روح الجنان، ج ۲، ص ۱۳۹).

۸۰. الوافی، ج ۲۵، ص ۶۸۲ - ۶۸۴.

۸۱. منهج الصادقین، ۱، ص ۲۷.

او به همین سبب، سعی در جدا سازی اصطلاح شرع از فلسفه کرده^{۸۴} و حمل کلام امام علیه السلام را بر اصطلاح فلسفه جایز نمی‌داند.^{۸۵} پس مراد وی از آن فلسفه - که دارای حجیت بوده، می‌توان گزاره‌های دینی را بر اساس آن فهمید و یا نقد کرد - کدام است؟

از بررسی آرا و نظریات وی در شرح احادیث می‌توان به دست آورد که مراد او از فلسفه مورد نظر، دو امر بوده است:

الف. مراد او، همان فلسفه‌ای است که تأیید متون دینی می‌نماید؛ یعنی «فلسفه الهی موجود در معارف الهیه، که متن آن و براهین و ادله‌ای را که برای اثبات آن به کار برده شده، می‌توان در قرآن و حدیث پیدا کرده و از لا به لای آنها به دست آورد»^{۸۶} و به تعبیر وی، «آنچه (از فلسفه) تأیید قرآن می‌کند، مانند دلایل وجود خداوند و یگانگی او و صفات مبدء و مرکب نبودن و این‌که دیده نمی‌شود و عقول به ذات کنه او پی نمی‌برد و دلیل حدوث عالم و نهی تسلسل و بقای نفوس مجرد و امثال آن در تفسیر آیات بسیار لازم است»^{۸۷}. و در باب «زمان و مکان» در ذیل عبارت «لاکون موصوف»، از حدیث سوم، می‌آورد:

ملا صدرا در شرح عنوان باب آورده است که مراد از «کون» در اینجا «کون» در زمان است که در حدیث سوم، یعنی همین حدیث، سخن امام باقر علیه السلام آن را تأیید می‌کند.^{۸۸}

و در ذیل حدیث «أَمَّا اللَّطِيفُ فَلَيْسَ عَلَى قَلْبَةٍ» می‌گوید:

صدرا از «لطف» تجرد را فهمیده و این حدیث، دیدگاه وی را تأیید می‌کند.^{۸۹}

و لذا می‌توان فهمید که مراد او از فلسفه، همان فلسفه الهی است؛ یعنی همان فلسفه‌ای که علامه طباطبایی در حق آن گفته است:

حَقًّا أَنَّهُ لَطِيفٌ عَظِيمٌ أَنْ يُفَرِّقَ بَيْنَ الدِّينِ الْإِلَهِيِّ وَ بَيْنَ الْفَلَسَفَةِ الْإِلَهِيَّةِ.^{۹۰}

و به تعبیر علامه حسن زاده آملی:

دین الهی، همان فلسفه الهی است.^{۹۱}

۸۲ شرح اصول الکافی، ج ۴، ص ۲۳۲ و ج ۱۲، ص ۵۷۲؛ منهج الصادقین، ج ۱، ص ۲۷.

۸۳ منهج الصادقین، ج ۸، ص ۱۱۸.

۸۴ همان، ج ۸، ص ۱۱۸.

۸۵ شرح اصول الکافی، ج ۲، ص ۹۰ و ۲۹۳.

۸۶ قرآن در اسلام، ص ۱۶۱.

۸۷ منهج الصادقین، ج ۱، ص ۲۷ و ۲۸.

۸۸ شرح اصول الکافی، ج ۳، ص ۱۱۸.

۸۹ «لطیف بودنش به معنای کمی نیست» (همان ۴، ص ۵۳).

۹۰ «واقعاً ستم بزرگی است که میان دین الهی و فلسفه الهی فرق گذاشته شود» (ترجمه علی و الفلسفة الالهية، ص ۱۶).

۹۱ قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارد، ص ۳۷.

و آنچه سخن ما را تأیید می‌کند، این که او، آنجا که مازندرانی در ذیل این بخش روایت «لا مِنْ شَيْءٍ خَلَقَ مَا كَانَ» می‌آورد؛ یعنی ممکنات را با قدرت کامل خود بدون نمونه قبلی و نه از ماده ازلی، آن طور که فلاسفه پنداشته‌اند «إِنَّ الْأَجْسَامَ لَهَا أَصْلَ أَرْزِي هِيَ الْمَادَّةُ»، می‌گوید:

این مذهب دهریان و حرنانان است که گمان می‌کنند ماده مخلوق نیست، ولی فلاسفه الهی بعد از ابطال «جزء لایتجزی» آن را باطل کرده‌اند.^{۹۲}

و تصریح می‌کند:

هر چه از فلسفه مخالف شرع است، مردود و هر مقدار از آن که موافق با شرع است، قابل قبول است.^{۹۳}

و بر این باور است که هر آنچه صدرا و داماد و فیض و امثال آنها از حکمای الهی آورده‌اند، مأخوذ از روایات و آیات است^{۹۴} و به تعبیر مالاصدرا:

ان الشَّرْعَ وَالْعَقْلَ مُتَطَابِقَانِ... وَ حَاشَى الشَّرِيعَةَ الْحَقَّةُ الْاِلهِيَّةُ الْبَيْضَاءُ اَنْ يَكُونَ أَحْكَامُهَا مُصَادِمَةً لِلْمَعَارِفِ الْبَقِيَّةِ الصَّرُورِيَّةِ، وَ تَبَا لِفَلْسَفَةٍ يَكُونُ قَوَانِيهَا غَيْرَ مُطَابِقَةٍ لِلْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ؛^{۹۵}

شرع و عقل مطابق یکدیگرند. احکام شریعت حقه در مواجهه با معارف یقینی ضروری نیست، و نابود باد فلسفه ای که قوانین آن مطابق کتاب و سنت نباشد.

ب. از آنجا که «فلسفه حاصل عقل»^{۹۶} و خردورزی بشر است، مراد ایشان از فلسفه، همان‌هایی است که عقل ضرورت آن را تأیید کرده و در مذهب به اثبات رسیده، به علم قطعی پیوسته است. لذا در ذیل روایت: «قَالَ: قُلْتُ: لَمْ يَزَلِ اللهُ مُتَحَرِّكًا؟ قَالَ فَقَالَ: تَعَالَى اللهُ عَنْ ذَلِكَ اِنَّ الْحَرَكَةَ صِفَةٌ مُحَدَّثَةٌ بِالْفِعْلِ»، می‌گوید:

ذات، متصف به تغییر نمی‌شود؛ زیرا او کمال لازم را در ازل و ابد دارد و این ضروری عقل و ضروری مذهب است.^{۹۷}

و در حدیث دهم باب النوادر - از باب «کلیات توحید» - در شرح حدیث آورده است:

فلاسفه از خطا در امان نیستند، لذا اختلاف در میان آنها بسیار است... و لذا فقط آنچه به دلیل عقلی ثابت گردیده از آنها پذیرفته می‌شود و کلام و باوری از آنها پذیرفته است که همراه دلیل

۹۲. شرح اصول الکافی، ج ۴، ص ۱۳۲.

۹۳. همان، ج ۱۲، ص ۵۷۵.

۹۴. همان، ج ۶، ص ۴۱۴.

۹۵. اسفار اربعه، ج ۸، ص ۳۰۳.

۹۶. فلسفه چیست؟ ص ۱۵۱.

۹۷. «عرض کردم: خدا همیشه متحرک است؟ فرمود: خدا برتر از آن است، حرکت صفتی است که با فعل به وجود آید» (شرح

اصول الکافی، ج ۳، ص ۲۴۵).

باشد، لذا اخذ قول آنها، گرفتن دلیل و توسل به عقل است و هر چه را نزد آنها محقق و ثابت یافتیم، آن را در حدیث دیدیم یا به آنها اشاره و یا تصریح شده بود.^{۹۸}

بر همین اساس، در ذیل سخن ابن عربی می‌گوید:

اخذ معانی از او به معنای تقلید از او نیست، بلکه این اخذ با دلیل است.^{۹۹}

به تعبیری از وی - که هر دو مورد مذکور را در بر می‌گیرد - فلسفه‌ای مقبول است که مطابق حکمت شرعی و یا شریعت مستدل به عقل باشد.^{۱۰۰} و مسائل علمی فلسفی را در صورت موافقت با شرع حجت می‌داند؛^{۱۰۱} لذا او با این دیدگاه از عقاید آنها دفاع کرده، می‌گوید:

اگر عقاید آنها با دین ناسازگار بود، امام صادق علیه السلام، ارسطوطالیس را در کلامش ذکر نمی‌کرد و در اثبات عمد و تدبیر در فعل او، بر خلاف اعتقاد طبیعیان، به سخن وی استناد نمی‌نمود.^{۱۰۲}

وی مسائل فلسفه را برای تشحیذ ذهن و فهم اسرار حدیث الزامی می‌داند^{۱۰۳} و احادیث وارد شده در باب «بیان ارواحی که در ائمه علیهم السلام موجود است» را سراسر فلسفی دانسته،^{۱۰۴} و به تصریح خود، احادیث باب «ورود ملائکه بر ائمه علیهم السلام» را با قواعد فلسفی فهمیده است.^{۱۰۵} نیز سخن امام علیه السلام را که می‌فرماید: «لَا يَنْقَسِمُ فِي وُجُودٍ وَلَا عَقْلٍ وَلَا وَهْمٍ»، عین سخن فلاسفه در انواع تقسیم در ابطال «جزء لایتجزی» می‌داند.^{۱۰۶} و در باب «کلیات توحید» در حدیث اول، آنجا که علی علیه السلام می‌فرماید: «فَيَقَالُ هُوَ فِيهَا كَأَنَّ» می‌گوید:

هر کس اصول صدرا را در وجود و تشکیکی بودن آن و این که ممکنات دارای وجود تعلقی ربطی هستند، تعقل و تدبیر کند، تصور کلام امام علیه السلام بر او آسان می‌گردد.^{۱۰۷}

و در باب «نهی از وصف خدا به غیر چیزی که او خود را بدان ستوده است»، در تعلیق بر حدیث دهم می‌نویسد:

اگر تحقیق صدرا در وجود نبود، برای کس دیگر، مسأله قابل اعتماد در این مباحث باقی نمی‌ماند.^{۱۰۸}

و در ذیل فراز «إِنَّ اللَّهَ لَا يُشَبِّهُ شَيْءٌ»، متن کتاب اشارات را در نهی جسمیت آورده، می‌گوید:

۹۸. همان، ج ۴، ص ۲۳۲.

۹۹. همان، ج ۴، ص ۲۶۷.

۱۰۰. همان، ج ۱، ص ۱۰.

۱۰۱. همان، ج ۱۲، ص ۵۷۳.

۱۰۲. همان، ج ۵، ص ۱۰.

۱۰۳. همان، ج ۴، ص ۲۳۲.

۱۰۴. همان، ج ۶، ص ۷۷.

۱۰۵. همان، ج ۶، ص ۴۱۱.

۱۰۶. «او در وجود و عقل و وهم تقسیم نمی‌گردد» (همان، ج ۴، ص ۱۹۱ و ج ۶، ص ۴۱۴).

۱۰۷. «در چیزها درون نشده تا بتوان گفت: در آنها جا دارد» (همان، ج ۴، ص ۱۲۸).

۱۰۸. همان، ج ۴، ص ۱۳۸.

تطبيق آنچه شیخ می‌گوید با آنچه در حدیث آمده، بر عهده خواننده، اما اختلافی از نظر معنا وجود ندارد.^{۱۰۹}

و در جایی دیگر می‌گوید:

کلام امام دلالت دارد مکان، مخلوق خداست و این مذهب اکثر فلاسفه است.^{۱۱۰}

وی احادیث بسیاری را خود در پرتو قواعد فلسفی فهمیده است.^{۱۱۱}

عرفان و نقش آن

همان گونه که پیش‌تر اشاره شد، علامه معتقد بود که دین باید مستند به دلیل برهانی و یا کشف عرفانی باشد.^{۱۱۲} البته مراد وی از کشف، نه مطالبی است که بر پایه ذوق و سلیقه باشد، بلکه همان کشفی که ملاصدرا از آن این چنین تعبیر می‌کند که: «البرهان الحقيقي لا يخالف الشهود الكشفي».^{۱۱۳}

عرفان مقبول

علامه در گام اول، سعی دارد تا این دانش ارجمند را به میراث ائمه علیهم‌السلام مستند سازد، و لذا در باب «درجات ایمان»، نه تنها روایات را در پرتو قواعد عرفانی فهمیده و شرح کرده است، بلکه در ذیل این بخش از روایت «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ وَصَّعَ الْإِيمَانَ عَلَى سَبْعَةِ أَسْهُمٍ»؛ خداوند ایمان را بر هفت بخش قرار داد، می‌گوید:

این از مراتب سلوک است.

و بعد از تعریف سلوک، اشاره می‌کند که این مراتب از جهت تقسیم نامتناهی است و به اعتبار هر تقسیم، اعداد مختلف می‌شوند و به این صورت از احادیث عددی این باب رفع اختلاف می‌نماید و می‌گوید:

طوسی در *اوصاف الاشراف* به شش قسم و هر قسم را به شش قسم دیگر و متازل السائرین را به ده قسم و هر قسم را به ده قسم دیگر تقسیم نموده است؛ اما مولای ما، امام صادق علیه‌السلام، در این حدیث به هفت قسم و در حدیثی دیگر به ده قسم... تقسیم نموده‌اند، همه صحیح است، اما شایسته، «حفظ اصطلاح امام» است.^{۱۱۴}

۱۰۹. همان، ج ۳، ص ۲۳۸.

۱۱۰. همان، ج ۳، ص ۱۱۱.

۱۱۱. فهم روایات در پرتو قاعده عدم تراحم امور مادی با غیر مادی (*منهج الصادقین*، ج ۹، ص ۱۱ و ج ۱۰، ص ۱۴۱؛ *روح الجنان*، ج ۲، ص ۱۸۸ و ۲۵۴ و ج ۲، ص ۴۹۲)، فهم در پرتو قاعده امکان تمثل اجسام مجرد در قوالب جسمانی (*شرح اصول الکافی*، ج ۱، ص ۸۲ و ج ۶ ص ۴۱۱ و ج ۶ ص ۴۱)، فهم در پرتو قاعده اسباب و وسائط و عدم منافات آن با اصول توحیدی (*روح الجنان*، ج ۱، ص ۵۸؛ *نثر طوبی*، ص ۸۲؛ *صحیفه سجاده*، ص ۱۶۷) و فهم در پرتو قاعده بسیط الحقیقه (*صحیفه سجاده*، ص ۱۶۹).

۱۱۲. *شرح اصول الکافی*، ج ۱، ص ۱۷۷.

۱۱۳. *الاسفار الاربعه*، ج ۲، ص ۳۱۵.

۱۱۴. *شرح اصول الکافی*، ج ۸، ص ۱۳۱.

و می‌گوید:

بهترین چیزی که حدیث بر آن دلالت دارد، سلوک است که مطالب آن حقیق مطلوب در شرع است.

و یا در شرح این فراز از صحیفه: «أَلَنْ جَانِبَهُ لِأَوْلِيَائِكَ وَ ابْسُطْ يَدَهُ عَلَى أَعْدَائِكَ»، به شرح دعا پرداخته،

دعا را منطبق با اسفار اربعه اهل سلوک می‌داند.^{۱۱۵} او پس از ذکر خصوصیات از عرفان، می‌نویسد:

اگر عرفان این است، چیزی نامعقول و بر خلاف شرع انور نیست و از آیات قرآن می‌توان بر آن حجت آورد و اگر غرض ترک ظواهر شریعت و هرزه‌گری و بطلت است، مانند صوفیه عهد اخیر، ما را با آن کاری نیست.^{۱۱۶}

لذا عرفانی با این ویژگی‌ها را ستوده و از عرفای سلف به عنوان متشرعینی نکونام یاد کرد است.^{۱۱۷}

او این عرفان مقید به شرع را تأیید کرده، می‌گوید:

عرفان مخالف طریق شرع نیست و بسیاری از دقایق عرفانی است که قرآن و اخبار مؤید آن است.

و معتقد است:

فقه‌های ما نیز، از آن دقایق و رقایق عرفانی - که مؤید قرآن و اخبار باشد - احتراز نجویند و مخالفت علمای ما، با بدعت و بطلت و ترک سنن شرع جهال متصوفه است که عرفای حقیقی هم از آنها بیزارند.^{۱۱۸}

بنابراین، همان طور که از سخن وی پیداست، عرفانی حجت است، مانند فلسفه، که یا قرآن و اخبار مؤید آن باشد و یا آن مؤید اخبار و قرآن و به همین سبب است که او، عرفان موافق شرع را در زمرة علوم الهی شمرده که می‌توان گزاره‌های دینی را با آن تفسیر کرد^{۱۱۹} و در کلامی زیبا در همسانی قرآن و عرفان و برهان می‌گوید:

گفته می‌شود که خضر مروج طریق باطن و حقیقت و موسی مؤسس شریعت بوده و گاهی طریقه شریعت با حقیقت مخالف است؛ در حالی که صحیح این است که امر خدا یکی بیش نیست و مختلف نیست؛ خواه به افعال جوارحی تعلق گیرد یا تزکیه قلوب و توجه به خداوند، ولی بر صاحب شریعت مانند موسی و علمای آن، این است که در هر حکمی از تمام جوانب به آن نگاه کنند و به یک وجه اکتفا نکنند و این اصل بزرگی است که خداوند موسی را برای آن برگزیده، تا دیگران به او اقتدا کنند.^{۱۲۰}

۱۱۵. «دل او را بر دوستان مهربان کن و دست او را بر دشمنان چیره ساز» (صحیفه سجادیه، ص ۱۸۰).

۱۱۶. منہج الصادقین، ج ۱، ص ۲۷.

۱۱۷. همان، ج ۳، ص ۲۳۶.

۱۱۸. همان، ج ۳، ص ۱۲۱.

۱۱۹. شرح اصول الکافی، ج ۲، ص ۱۴.

۱۲۰. مجمع البیان، ج ۶، ص ۴۸۰.

او در حوزه تفسیر نیز هماهنگی معنای عرفانی را با ظاهر الزامی دانسته،^{۱۲۱} می‌گوید:
اگر تفسیر عرفانی خارج از ظاهر شرع و اصول آن نباشد، مذموم نیست.^{۱۲۲}

نمونه‌ها

او در موارد متعددی، قواعد عرفانی را در فهم قرآن و حدیث به کار گرفته، در تفسیری عرفانی در ذیل آیه ۶۲ سوره شعراء «إِنَّ مَعِيَ رَبِّي» می‌گوید:

پیغمبر ما در غار ثور - که با ابوبکر بود - فرمود: «إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا؛ خدا با ماست، به صیغه جمع، یعنی به همه مسلمین و موسی علیه السلام فرمود: «إِنَّ مَعِيَ رَبِّي؛ پروردگار من، با من است. اما اول نام خود برد «معی» و پس از آن نام پروردگار و پیامبر ما اول نام خدا برد، یعنی موسی هنوز در سیر است، به دلیل آن که خود را دید و پیامبر ما چون سفر چهارم طی نمود، خدا را دید و گفت: «إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا».^{۱۲۳}

او در ذیل روایت «قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ الثَّانِي: مَا مَعْنَى الْوَاحِدُ؛ فَقَالَ: إِجْمَاعُ الْأَكْسُنِ عَلَيْهِ بِالْوَحْدَانِيَةِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: «وَلَيْسَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ...» اشکالی را طرح کرده، سپس بر اساس «وحدت حقه حقیقه» به آن پاسخ داده، حدیث را شرح می‌کند و می‌گوید:

اگر اشکال شود که اتفاق عقول و اجماع السن بر وجود خداوند، دلیل بر وحدانیت او نیست، چگونه می‌تواند این چنین باشد که بیشتر مردم مشرک‌اند و در شأن امام هم نیست که در استدلال بر توحید به اجماع مردم متوسل شود. پس آشکار این است که پاسخ، به بیان معنای وحدت ارجاع داده شود تا معنا استوار شود و اشکال بر آن وارد نشود؛ بدین صورت که گفته شود: معنای وحدت در وصف خداوند، وحدت عددی نیست - که متبادر به اذهان است -؛ زیرا خداوند یکی از موجودات نیست تا دارای دو و سه باشد، بلکه موجودی حقیقی است که هر موجود دیگری، جز او مستقل بنفسه نیست. پس معنای وحدت عین معنای تشخیص است، و این حقیقت حق، عین حقیقت وجود و وجود عین تشخیص است و تشخیص به معنای عدم احتمال تعدد افراد است.^{۱۲۴}

و در ذیل حدیث دیگر، با ارائه معنای درست از وحدت وجود، انحراف در تفسیر را تصحیح کرده است.^{۱۲۵} او حتی در رفع تعارض بین دو حدیث، از همین قاعده بهره برده است و می‌گوید:

این که در خبری آمده است: «بین خدا و خلق هفت یا هفتاد یا هفتصد حجاب است و این حجب برای خدا نیست، زیرا چیزی او را نپوشانیده، بلکه این حجاب‌ها برای خلق در سیرشان به

۱۲۱. منهج الصادقین ۶، ص ۱۵۴.

۱۲۲. همان، ج ۱، ص ۲۷ و ج ۷، ص ۱۶۴.

۱۲۳. منهج الصادقین ۴، ص ۵۶۰.

۱۲۴. «از امام جواد علیه السلام پرسیدم: معنای خدا یکتاست چیست؟ فرمود: اتفاق همه زبان‌ها بر یکتایی او چنانچه خودش فرماید: اگر از آنها بپرسی چه کسی آنها را آفریده؟ محققاً می‌گویند: خدا» [شرح اصول الکافی، ج ۴، ص ۲۶].

۱۲۵. همان، ج ۳، ص ۱۲۶.

سوی خداست» و در خبر دیگر به طرق عامه و خاصه آمده است: «برای خدا هفتاد هزار حجاب از نور و ظلمت وجود دارد»، پس اگر گفته شود: چگونه ممکن است بین اینها جمع کرد؟ می‌گوییم: «لام» در عبارت «الله»، برای تملک است؛ مانند «لَهَا الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ» و این حجاب‌ها مراتب خلق او هستند. پس خود خلق حجاب‌اند و به خدا نمی‌رسند، مادامی که گرفتار خودشان باشند و در حدیث علی علیه السلام: «لَيْسَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ خَلْقِهِ حِجَابٌ»، برای این که خدا با آنهاست، هر کجا باشند و نظیر آن در انسان، قوه باصره است که از ادراک نفس محجوب است، ولی نقش او را در ک می‌کند.^{۱۲۶}

او در تفسیر روایت «سَلِّ عَمَّا شِئْتُ. قَالَ: أَيْنَ رَبُّكَ؟ قَالَ: هُوَ فِي كُلِّ مَكَانٍ» بعد از بیان تالی فاسدها، و بیان این که تفسیر به احاطه علمی در مقصود پرسش‌گر کافی نیست، می‌گوید:

حق این است که بودن خدا در هر مکان به معنای تحیز نیست، بلکه به معنای قیومیت و احاطه و اشراق او بر همه چیز است.^{۱۲۷}

و نیز از دو حدیث اول ابواب عقل و علم - که در آنها آمده است: «فَقَالَ لَهُ أَقْبَلِ فَأَقْبَلَ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَدْبِرِ فَأَدْبَرَ»؛ به او گفت پیش آی، پیش آمد. گفت: بازگرد، باز گشت - و حدیث سوم - که آمده است: «فَقَالَ لَهُ أَدْبِرِ فَأَدْبَرَ ثُمَّ قَالَ لَهُ: أَقْبَلِ فَأَقْبَلَ» -، در پرتو اسفار اربعه و قوس صعود و نزول رفع تعارض کرده است.^{۱۲۸} او حتی، در بسیاری از مسائل - که یا به دلیل ناممکن بودن شناخت ماهیت چیزی و تفصیل آن^{۱۲۹} و یا زمانی به دلیل این که از ظاهر لفظ چیزی فهمیده نمی‌شود - دستور به توقف^{۱۳۰} و اکتفا به اجمال آن می‌دهد، اما در اخبار عرفانی، قاعده‌ای را بنا نهاده، می‌گوید:

در این اخبار نوعی اجمال وجود دارد که عقول باید تدبّر کند و نزدیک ترین احتمال را بیابد، وگرنه ذکر آن بیهوده بوده و اجمال در آنها باعث توقف نمی‌شود.^{۱۳۱}

تصوف و نقش آن

مراد علامه از تصوف، با عرفان متفاوت است؛ چرا که اولاً تعبیر ایشان از متصوفه با عبارات «عوام صوفیه»^{۱۳۲}، «جهال»^{۱۳۳} آنها، «مبتدعه»^{۱۳۴} و «متجاوز»^{۱۳۵} ایشان و یا «محققین صوفیه»^{۱۳۶} یا «صوفیه

۱۲۶. همان، ج ۳، ص ۲۱۶.

۱۲۷. «از هر چه می‌خواهی بپرس؟ گفت: پروردگارت کجاست؟ فرمود: در هر مکان» (همان، ج ۳، ص ۱۵۹).

۱۲۸. الوافی، ج ۱، ص ۵۳.

۱۲۹. مجمع البیان، ج ۱۰، ص ۳۶۶.

۱۳۰. شرح اصول الکافی، ج ۲، ص ۱۲۵.

۱۳۱. همان، ج ۸، ص ۱۳۱.

۱۳۲. نشر طوبی، ص ۴؛ شرح اصول الکافی، ج ۴، ص ۲۲۴.

۱۳۳. منهج الصادقین، ج ۳، ص ۱۲۱.

۱۳۴. شرح اصول الکافی، ج ۲، ص ۴۱.

۱۳۵. روح الجنان، ج ۱، ص ۲۵۴ و ج ۲، ص ۴۳۱.

۱۳۶. صحیفه سجاده، ص ۳۴.

متشرعه^{۱۳۷} در مورد عرفان و اصحاب آن به چشم نمی‌خورد. ثانیاً ایشان در تعریفی که از آنها به دست داده، می‌گوید:

آنها جماعتی‌اند که به دقت در معارف الهی و تهذیب باطن پرداختند و مردم را عملاً به راه خواندند و نه علماً.^{۱۳۸}

و یا در عبارتی دیگر می‌گوید:

عمل محققین صوفیه مخالف شرع نیست.^{۱۳۹}

لذا از بررسی مجموع اقوال وی و آنچه آوردیم، معلوم می‌شود که مراد از متصوفه در نظر او کسانی‌اند که با اخذ شریعت و عمل به سنن، تن به ریاضت‌های شرعی سپرده‌اند و عادتاً، همانند عرفا، طریق معمول در مباحث نظری را نپیموده‌اند. سخن ابونصر سراج در *اللمع فی التصوف* نیز مؤید همین معناست. او می‌گوید:

صوفیان در پی نوع خاصی از علم نبودند.^{۱۴۰}

تصوف مقبول

علامه در مواجهه با آرای آنها، همچون موارد دیگر اعتدال و مشی محققانه را از کف نداده، می‌نویسد:

همان طور که در فقه راهی است که مورد پسند ائمه است و مسیری است که مورد پسند ایشان نیست، مانند قیاس و رأی، تصوف نیز این چنین است که برخی از آن مشروع، مثل عبادات و ریاضت‌های شرعی.^{۱۴۱}

و لذا در موارد متعددی به دفاع از آنها برخواسته، برخی روش‌های ایشان را تأیید می‌کند^{۱۴۲} و بعد از نقل داستان ابولبابه در پی نزول آیه ۲۸ سوره انفال،^{۱۴۳} می‌گوید:

پیامبر ﷺ منکر این ریاضت‌های غیر منصوص - که ابولبابه بر خود تحمیل کرد - نشد. پس انجام آن جایز است.^{۱۴۴}

او بر این باور است که بسیاری از آنها ترک شریعت نمی‌کردند.^{۱۴۵} لذا از آنها تعبیر به «صوفیه متشرع» کرده است.^{۱۴۶} وی حتی در باب «ورود صوفیه بر امام صادق علیه السلام» و اعتراض ایشان بر آنها، که مردم را از

۱۳۷. روح الجنان، ج ۱، ص ۳۲۵.

۱۳۸. منهج الصادقین، ج ۱، ص ۱۰۴.

۱۳۹. صحیفه سجاده، ص ۳۴.

۱۴۰. دانشنامه جهان اسلام، ج ۷، ص ۳۷۷.

۱۴۱. شرح اصول الکافی، ج ۲، ص ۴۱.

۱۴۲. «لو ذکر جلی صوفیه را مورد تأیید شرع می‌داند» (روح الجنان، ج ۱، ص ۳۵۵ و ج ۲، ص ۴۱۱).

۱۴۳. «او بداند که اموال و فرزندان شما [وسیله] آزمایش [شما] هستند» کلینی و زهری نقل کرده‌اند که آیه مذکور، در شأن ابولبابه نازل شد و بعد آن او بر خود سخت گرفت.

۱۴۴. مجمع البیان، ج ۴، ص ۵۲۶.

۱۴۵. منهج الصادقین، ج ۲، ص ۴۲۲.

طلب روزی نهی می‌کردند»، به توجیه برخاسته و منع از طلب رزق و در نتیجه، احتجاج امام علیه السلام را منطبق بر برخی از آنها می‌داند و نه همه آنها^{۱۳۷} و بلکه مشایخ صوفیه را از زمره کسانی می‌داند که حضرت امام محمد باقر علیه السلام و امام جعفر صادق علیه السلام را از مشایخ خود بر می‌شمردند^{۱۳۸} و در تأیید آنها می‌گوید:

عمل محققان صوفیه مخالف شرع نیست؛ چون آنها از اسرار شریعت آگاه بودند و طریقت آنها به سلامت نزدیک‌تر است.^{۱۳۹}

ولی عوام صوفیه^{۱۴۰} و جهال آنها^{۱۴۱} و مبتدعه^{۱۴۲} و متجاوز^{۱۴۳} را نقد می‌کند.

اما از آنجا که دانش آنها را برگرفته از کتاب و سنت می‌داند، به آنها روی خوش نشان داده، می‌نویسد:

متصوفه جماعتی از مسلمانان‌اند. آن‌گاه که علوم اسلامی به واسطه بسط و تحقیق منشعب گشت، جماعتی به نحو پرداختند و جماعتی به قرائت... گروهی نیز به دقت در معارف الهی و تهذیب باطن پرداختند و مردم را عملاً به راه خواندند، نه علماً. و مقصود از متصوفه، اینان‌اند و علوم آنها هم یکی از شعب علوم دینی است؛ زیرا مباحث آن برگرفته از کتاب و سنت است.^{۱۴۴}

و لذا در وصف دانش آنها می‌گوید:

علم تصوف یکی از شعب علوم اسلامی است، مانند فقه و تفسیر و کلام... و طریقه ما پیروی از اهل بیت است. بنابراین، اگر روایتی از آنها را بیابیم که اصلی را تأیید نماید، می‌پذیریم و گرنه خیر.^{۱۴۵}

در واقع، نظر شعرانی درباره تصوف، همان است که در فلسفه و عرفان دیدیم. او این دانش‌ها را از زمانی می‌پذیرد که یا مؤید از جانب قرآن و حدیث باشند و یا به تأیید این دو بپردازند. لذا تأکید می‌کند:

تصوفی قابل قبول است که مطابق با موازین شرع باشد.^{۱۴۶}

و در تعلیقی که بر شرح مازندرانی می‌آورد، پذیرش عقل را نیز از جمله شروط مقبولیت روش آنها نقل می‌کند. او در ذیل شرح مازندرانی بر حدیثی در باب «در تغییر حالات دل» چنین می‌نویسد:

این کلمه برگرفته از دانش‌های صوفیه است و اعتماد بر آن ایرادی ندارد و بدعت نیست و عقل بر آن دلالت دارد.^{۱۴۷}

۱۴۶. روح الجنان، ج ۱، ص ۳۴۵.

۱۴۷. الوافی، ج ۱۷، ص ۴۳.

۱۴۸. روح الجنان، ج ۳، ص ۲۳۱.

۱۴۹. صحیفه سجاده، ص ۳۴.

۱۵۰. نثر طویس، ص ۴؛ اصول الکافی، ج ۴، ص ۲۲۴.

۱۵۱. منهج الصادقین، ج ۳، ص ۱۲۶.

۱۵۲. شرح اصول الکافی، ج ۲، ص ۴۱.

۱۵۳. روح الجنان، ج ۱، ص ۳۴۵ و ج ۲، ص ۳۳۱.

۱۵۴. منهج الصادقین، ج ۱، ص ۱۰۴.

۱۵۵. شرح اصول الکافی، ج ۲، ص ۳.

۱۵۶. همان، ج ۱، ص ۹.

نیز در عبارتی دیگر - که حکایت از این مقبولیت دارد - می‌نویسد:

بلکه خواندن دعایی که از مشایخ صوفیه و علمای اهل سنت، منقول است، اگر متضمن سخن باطل نباشد، نیز جایز است.^{۱۵۸}

و در پرتو چنین باوری، آن روایت را که مردی از پیش خود دعایی بر ساخت و بر حضرت امام محمد باقر علیه السلام عرضه داشت و آن حضرت او را نهی فرمود، می‌گوید:

نهی آن حضرت را باید بر اولویت دعای مأثور حمل کرد، نه حرمت غیر مأثور و شاید دعای آن مرد متضمن معنای ناروایی بود.^{۱۵۹}

دانش کلام و نقش آن

شعرانی در تعریف علم کلام آورده است:

آن علم که انسان را دین‌دار کند و به خدا و پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم معتقد سازد و مردم به ظاهر مسلمان را - که در دلمان هزار گونه تردید و شک است - راسخ گرداند، علم کلام است.^{۱۶۰}

و از آنجا که علم کلام به دو بخش کلام عقلی و نقلی قابل تقسیم است و در کلام عقلی، استناد به نقل (کتاب و سنت) جایز نیست^{۱۶۱} و بلکه برای تشحیذ ذهن و فهم اسرار حدیث به کلام عقلی نیازمندیم،^{۱۶۲} او این دانش را به واسطه استدلال بر اصول عقاید و احکام ایمان از شریف‌ترین علوم بر می‌شمارد^{۱۶۳} و آن را برتر از علم فقه می‌داند؛^{۱۶۴} کما این‌که آن را از کهن‌ترین علوم اسلامی محسوب کرده‌اند.^{۱۶۵}

دیدگاه شعرانی، نسبت به این دانش، همان است که در موارد قبلی آمد. لذا در ذیل حدیثی فقهی در ابواب «احکام الذیون و الضمانات» می‌گوید:

این دلیل عقلی کلامی است که ائمه تقریر کرده‌اند و اصلاً گمان مبر که این نوع از ادله عمل به رأی و اجتهاد ممنوع باشد.^{۱۶۶}

۱۵۷. در این حدیث آمده است: «اصحاب پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به ایشان چنان گفتند: هنگامی که نزد شما هستیم دنیا را به گونه‌ای فراموش می‌کنیم که گویا آخرت را می‌بینیم و چون به خانه می‌شویم، وضع عوض می‌شود... آیا این نفاق است؟...». پس مازندران در شرح حدیث فوق به بیان معنای حال و مقام پرداخته و سپس می‌گوید: «مقامات مکاسب است و احوال مواهب» و شعرانی در ذیل قسمت اخیر، آن تعلق را می‌آورد» (شرح اصول الکافی، ۱۰، ص ۱۴۹).

۱۵۸. صحیفه سجاده، ص ۱۹۷.

۱۵۹. همان، ص ۱۹۶.

۱۶۰. شرح تجرید، ص ۹.

۱۶۱. آشنایی با علوم اسلامی، ج ۲، ص ۲۱.

۱۶۲. شرح اصول الکافی، ج ۴، ص ۲۲۲.

۱۶۳. همان، ج ۳، ص ۱۵۳.

۱۶۴. شرح تجرید، ص ۱۰.

۱۶۵. عقاید استدلالی، ج ۱، ص ۷.

۱۶۶. الواهی، ج ۱۸، ص ۹۳۲.

و در بحثی درباره علم خداوند به جزئیات - که در ضمن حدیث آمده است - علاوه بر رد دیدگاه غزالی، به باور متکلمان و فلاسفه اشاره می‌کند و هدف هر دو گروه را یکی به حساب آورده، می‌گوید:

او علم به جزئیات دارد، نه به این صورت که حس کند و فلاسفه نیز معتقدند علم به جزئیات ندارد، مگر به وجه کلی.^{۱۶۷}

بررسی آثار علامه، بیانگر بهره‌گیری او از این دانش شریف است. او در ذیل این عبارت حدیث «لَا شَيْءَ مَعَ اللَّهِ فِي بَقَائِهِ» - که بحث از حدوث و قدم است -، بحث ترتیب استدلال در منابع شناخت را پیش می‌آورد و می‌گوید:

در اینجا جایز نیست که به قرآن و حدیث و اجماع ملل، مسأله را اثبات نماییم، بلکه باید به دلیل عقل ثابت شود؛ زیرا حجیت ظاهر کتاب و قول معصوم علیه السلام متوقف بر اثبات خداوند اولاً و سپس اثبات نبوت است.

آن‌گاه بحث حدوث از نظر متکلمان را پیش کشیده، می‌گوید:

بحث حدوث از نظر متکلمان می‌تواند به سه وجه تقریر شود... و تا آخر حدیث همین روش را ادامه می‌دهد.^{۱۶۸}

او در ذیل این فراز از دعای صحیفه: «يَا اللَّهُ الَّذِي لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ كَيْفَ يَخْفَى عَلَيْكَ يَا إِلَهِي مَا أَنْتَ خَلَقْتَهُ وَ كَيْفَ لَا تُخْصِي مَا أَنْتَ صَنَعْتَهُ او كَيْفَ يَغِيبُ عَنْكَ مَا أَنْتَ تُدَبِّرُهُ»، می‌گوید:

این دلیلی است که علمای کلام و حکمای اسلام برای علم پروردگار آورده‌اند، سازنده هر چیز علم به مصنوع خود دارد و مؤثر طبیعی که از فعل خویش غافل است، در حقیقت فاعل نیست.

و بعد از توضیحی می‌گوید:

و خداوند در این معنا فرمود: «أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ». ^{۱۶۹} ر ۱۷۰

علامه، در واقع، با بیان این مطالب درصدد آن است که دانش کلام را همانند فلسفه و عرفان، به آیات قرآن و ائمه معصوم علیهم السلام مستند سازد. لذا از التوحید صدوق، کلامی را از امام صادق علیه السلام در پاسخ به سؤال ابن ابی العوجاء می‌آورد که او از امام علیه السلام پرسید: دلیل حدوث اجسام چیست؟ و بعد از پاسخ امام علیه السلام می‌گوید:

صدور مانند چنین کلامی ممکن نیست، مگر از روحی که با آنهاست و سپس به شرح معنای حدوث در علم کلام می‌پردازد.^{۱۷۱}

۱۶۷. شرح اصول الکافی، ج ۳، ص ۹۲.

۱۶۸. همان، ج ۲، ص ۴۲.

۱۶۹. سوره ملک، آیه ۱۴.

۱۷۰. صحیفه سجاده، ص ۲۰۶. معنای آیه: «آیا کسی که آفریده است نمی‌داند؟ یا این که او خود باریک بین آگاه است». معنای دعای: «ای خدایی که چیزی در زمین و آسمان بر تو پنهان نیست و چگونه مخفی ماند بر تو ای خدای من، چیزی که تو خود آفریده‌ای».

و یا در ذیل دعای صحیفه: «وَلَمْ تَلِدْ فَتَكُونِ مَوْلُودًا»، به روش علمای کلام می‌گوید:

فرزند از زیادتی تن پدر و مادر آفریده می‌شود و هر کس فرزند آورد، تنی دارد قابل کاهش و افزایش و مادی است، چون در معرض تغییر است و هر موجودی مادی محتاج به امکان استعدادی ماده است و ناچار حادث زمانی و مخلوق است و اگر خداوند تعالی فرزند داشت، خود فرزند دیگری و آماده به سبب معذات سابق بود. تعالی عن ذلک.^{۱۷۱}

نمونه‌ها

او در ذیل این بخش حدیث: «وَبِتَشْمِيرِهِ الْمَشَاعِرَ عَرَفَ أَنْ لَا تَمْشَعِرُ لَهُ»؛ به ساختنش مشاعر را دانسته شد که او را مشعری نیست، با روش کلامی به بحث پرداخته، آورده است:

مشعر جزئی از کل است؛ زیرا محل حس برخی افراد است که با حس درک می‌شود و اگر برای خدای تعالی مشعر باشد، باید جزء داشته باشد و جزء واجب با لذات نیست... پس فرض وجود مشعر مباین و جوب است؛ زیرا هر مشعری باید ممکن باشد.^{۱۷۲}

و در شرح اصول الکافی نیز می‌گوید:

زیرا مشعر حکایت از نقص می‌کند.

و به روش متکلمان می‌نویسد:

علم خداوند بر امور قبل از خلق است و هر جا صحبت از عین است، عالم به مبصرات مراد است.^{۱۷۳}

و در ذیل باب «سعادت و شقاوت» می‌نویسد:

مذهب ما در این ایواب تا آخر جزء، معروف و معلوم است، و تحقیق آن در کتب کلام مذکور است.^{۱۷۴}

و بر همین روش، در فهم احادیث، بسیاری از بحث‌های کلامی را به کمک طلبیده است^{۱۷۵} و در ذیل یکی از احادیث باب بدأ می‌گوید:

در علم کلام ثابت است که تقدیم و تأخیر در علم الهی و عقول قادسه راه ندارد.

و لذا این احادیث را به نفوس غیر عالم به تفصیل نسبت می‌دهد.^{۱۷۶}

۱۷۱. شرح اصول الکافی، ج ۴، ص ۱۸۶.

۱۷۲. صحیفه سجاده، ص ۱۷۳ و ۱۷۴.

۱۷۳. الوافی، ج ۱، ص ۴۳۴.

۱۷۴. شرح اصول الکافی، ج ۴، ص ۲۰۷.

۱۷۵. الوافی، ج ۱، ص ۵۲۷.

۱۷۶. رک: شرح اصول الکافی، ج ۴، ص ۵۷۵، الوافی، ج ۱، ص ۵۲۶، ۵۲۲ و ۵۲۳، ج ۲، ص ۸۰۰؛ شرح اصول الکافی، ج ۴، ص ۱۶۰.

۲۸۵ و ۲۸۷: مجمع البیان، ج ۱، ص ۲۶۸.

۱۷۷. شرح اصول الکافی، ج ۴، ص ۲۴۷.

او به همان اندازه که در فهم از روش کلامی سود جست، معتقد است می‌توان اقوال و روایات را با ادله کلامی سنجید^{۱۸۸} و لذا احادیثی که به فرشتگان نسبت معصیت می‌دهد^{۱۸۹} و یا احادیث بدء الوحی را به دلیل تشکیک در وحی و جبرئیل^{۱۹۰} به واسطه مخالفت با عقاید کلامی و باورهای دینی، رد می‌کند. او در ذیل این روایت که «ابن عباس جبرئیل را دید» و پیامبر به واسطه این رؤیت، به او خبر داد که در آخر عمر نایبنا خواهد شد، به دلیل مجازات به دنبال عمل غیر اختیاری، نقد می‌کند^{۱۹۱} و برخی احادیث را به دلیل موافقت با قاعده لطف پذیرفته^{۱۹۲} و یا موافقت روایات باب «أفرینش خلق بر توحید» را به دلیل هماهنگی با عقاید مذهب اصل دانسته و سایر روایات منافی را به آن ارجاع داده است؛^{۱۹۳} ضمن آن که پاره‌ای از روایات را نیز به خاطر مخالفت با اصول توحیدی و شأن معصوم - که همه در کتب کلام مذکور است - نقد نموده است.

دانش فقه و نقش آن

او معتقد است فقه نیز مانند بسیاری از علوم پیشین مشروع و غیر مشروع دارد؛ مشروع آن، همان طریق ائمه علیهم‌السلام است که مورد رضایت شارع است و طریقی نیز که مورد رضایت خداوند نیست، مانند رأی و قیاس.^{۱۹۴} لذا آن را از جمله علومی برشمرده که از ظاهر شرع می‌توان برای آن دلیل آورد و حجیت آن را از طریق قرآن ثابت کرد^{۱۹۵} و به همین سبب است که در باب «سایر وصایای مبهم» *الروافی* می‌گوید:

تفسیر الفاظ وصایا یکی از ابواب عظیم فقه است که فهم آن متوقف بر فقه و... است.^{۱۹۶}

و معتقد است:

اینها خارج از وظیفه محدث نیست.^{۱۹۷}

و در ذیل عنوان باب «آب قلیل - که قلت آن مشتبه است - و امکان رفع حدث با آن»، می‌نویسد:

این باب مشتمل بر احادیث مجمل است... و بر فقیه واجب است که قبل این احادیث به حکم واقف باشد تا بتواند آنها را توجیه نماید.^{۱۹۸}

۱۷۸. *منهج الصادقین*، ۱، ص ۲۵.

۱۷۹. *روح البیان*، ۱، ص ۲۷۴.

۱۸۰. همان، ج ۱، ص ۴۰؛ *نشر طویی*، ج ۱، ص ۳۰۶؛ *منهج الصادقین*، ج ۱۰، ص ۳۹۲.

۱۸۱. *شرح اصول الکافی*، ج ۶، ص ۴.

۱۸۲. همان، ج ۴، ص ۲۴۵.

۱۸۳. همان، ج ۸، ص ۳۷.

۱۸۴. همان، ج ۲، ص ۴۱.

۱۸۵. *منهج الصادقین*، ج ۱، ص ۲۶.

۱۸۶. *الروافی*، ج ۲۴، ص ۱۳۷.

۱۸۷. همان، ج ۱۲، ص ۱۳۹.

۱۸۸. همان، ج ۶، ص ۷۷.

و در فهم بسیاری از احادیث فقهی، تعبیر به «مقتضای باب»، «مقتضای اصل» و «مقتضای قاعده»^{۱۸۹} می‌کند و فهم مقتضای اصول و مفاد الفاظ حدیث را وظیفه فقیه می‌داند.^{۱۹۰}

نمونه‌ها

او در ذیل کلام - امام علیه السلام که می‌فرماید: «عَبْنُ الْمَسْرَسِلِ رَبًّا»، - می‌گوید:

صحیح این است که متبادر از سحت و ربا آن است که نفس مال حرام است و تصرف در آن جایز نیست و این «اوفق با قواعد معلومه» است؛ مانند عدم حلیت مال دیگری جز به رضایت وی.^{۱۹۱}

و به وجود قاعده در هر باب برای فهم احادیث آن باب معتقد است.

و در ذیل این روایت که می‌گوید: از امام علیه السلام سؤال می‌شود درباره مردی که صیدی را قصد کرده و تسمیه خوانده، اما تیر به دیگری برخورد می‌کند، که پاسخ در *اصول الکافی* «بِأَكْلُ مِنْهُ» و در *التهدیب* «لَا يَأْكُلُ مِنْهُ» آمده، دومی را برگزیده و می‌گوید:

مقتضای این حدیث، عدم حلیت است که مقتضای قاعده نیز همین است؛ چرا که نیت و تسمیه شرط در صید است.^{۱۹۲}

و در ذیل دو روایت که یکی می‌گوید: اگر وصیت کننده، مبلغی را برای موصی‌له وصیت کند، اما موصی‌له قبل از وصیت کننده بمیرد، امام علیه السلام می‌فرماید: «لَيْسَ بِشَيْءٍ» و با روایت محمد بن قیس، علی‌الظاهر، تناقض دارد، به صاحب *الروای* - که می‌گوید: «می‌توان گفت: آنها هر یک روایات خاص خود هستند» - ایراد گرفته، می‌نویسد:

هدف این است که ما روایت صحیح را تشخیص و دیگری را تأویل یا رد نماییم. و تصدیق هر دو فایده‌ای ندارد...

و می‌افزاید:

روایت محمد بن قیس - که دیگران رد کرده‌اند - اولاً مخالف قاعده نیست، ضمناً مراد امام از «لیس شیء» معلوم نیست.^{۱۹۳}

او در پرتو همین قواعد معلوم در فقه، به نقد پاره ای از احادیث نیز پرداخته است و در نقد روایتی که می‌گوید: اگر مردی با زنی ازدواج کند که شوهر دارد، ولی نداند، حکم چیست؟ که ابوبصیر - که به تعبیر شعرانی همان یحیی بن قاسم است - می‌آورد که زن سنگسار شده و مرد تازیانه می‌خورد، می‌نویسد:

۱۸۹. همان، ج ۱۷، ص ۲۸۹.

۱۹۰. همان، ج ۲۴، ص ۱۲۸.

۱۹۱. همان، ج ۱۷، ص ۴۰۷ و ۴۵۷.

۱۹۲. همان، ج ۱۹، ص ۱۷۹؛ نیز رک: ج ۲۱، ص ۴۰۶ و ج ۱۷، ص ۲۸۴ و ج ۱۸، ص ۵۵۵.

۱۹۳. همان، ج ۲۴، ص ۱۰۲.

این روایت مخالف با «اصول معلومه» در فقه است که اگر مردی ناگهانانه با زن شوهر داری ازدواج کند، گناهکار نبوده و حد بر او جاری نمی‌گردد.^{۱۹۴}

و نیز در ذیل روایت حبیب سجستانی - که پرداخت دیه را بر مردی که دست مرد دیگر را قطع کرده، در حالی که قطع کننده، دو دست و دو پا ندارد، واجب می‌داند - می‌نویسد:

حدیث حجت نیست؛ چرا که مفاد حدیث مخالف «مقتضای اصول» است.^{۱۹۵}

و نیز حدیثی را در باب «ازدواج زن مطلقه به غیر سنت نبوی» به واسطه مخالفت با «ما اطبق علیها الفقهاء» - که قصد انشا در صحت عقود و ایقاعات شرط است - رد می‌کند.^{۱۹۶}

دانش نجوم و نقش آن

علامه، دانش نجوم را در فهم و نقد حدیث به کمک گرفته، معتقد است که در قرآن و حدیث بر صحت آن دلیل داریم. او در ذیل آیه «وَلِتَعْلَمُوا عَدَّةَ النَّيِّنِ وَالْحِسَابِ»^{۱۹۷} می‌نویسد:

این آیه کریمه دلالت می‌کند بر صحت علم نجوم که از روی سیر ماه و خورشید و حساب و حرکات ستارگان باشد.^{۱۹۸}

و در تفسیر آیه «بِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ»^{۱۹۹} می‌آورد:

پس علم نجوم برای این مقصود ممدوح و مطلوب خداوند است.^{۲۰۰}

او در ذیل حدیثی که عیاشی از امام رضا علیه السلام نقل کرده است، می‌گوید:

یاد گرفتن و آموزش دادن آن صحیح است.^{۲۰۱}

و در ذیل سخن راوی که به امام علیه السلام می‌گوید: «إِنَّ النَّاسَ يَقُولُونَ أَنَّ النُّجُومَ لَا يَحِلُّ النَّظَرُ فِيهَا...» و در

آن، اظهار علاقه برای یادگیری دانش نجوم می‌کند، می‌گوید:

حاصل مفاد حدیث، جواز بررسی نجوم است، چه در احکام و چه در حساب؛ اگر چه احکام آن

مورد اعتماد نیست، ولی بطلان شیء غیر حرام بودن آن است.^{۲۰۲}

و در ذیل برخی از احادیث، آنها را دال بر صحت علم نجوم دانسته^{۲۰۳} و به دفاع از آنها پرداخته است.^{۲۰۴}

۱۹۴. همان، ج ۱، ص ۳۶۵.

۱۹۵. همان، ج ۱۶، ص ۶۸۳.

۱۹۶. همان، ج ۲۱، ص ۲۶۵؛ نیز رک: مجمع البیان، ج ۳، ص ۱۱۰.

۱۹۷. سوره اسراء، آیه ۱۲.

۱۹۸. «و تا شماره سال‌ها و حساب [عمرها و رویدادها] را بدانید» (منهج الصادقین، ج ۵، ص ۲۶۸).

۱۹۹. سوره نحل، آیه ۱۶.

۲۰۰. «و آنها به وسیله ستاره [قطبی] راه‌یابی می‌کنند» (منهج الصادقین، ج ۵، ص ۱۸۴).

۲۰۱. مجمع البیان، ج ۸، ص ۴۴۹.

۲۰۲. «مردم می‌گویند بررسی نجوم حلال نیست» (شرح اصول الکافی، ج ۱۲، ص ۲۵۶).

۲۰۳. همان، ج ۱، ص ۴۶۳.

علامه در ذیل این روایت: «أَنَا الْعِلْمُ ثَلَاثَةٌ آيَةٌ مُحْكَمَةٌ أَوْ فَرِيضَةٌ عَادِلَةٌ أَوْ سُنَّةٌ قَائِمَةٌ وَمَا خَلَاهُنَّ فَضْلٌ»؛ دانش سه چیز است: آیه محکم، فریضه عادل، سنت پابرجا و غیر اینها فضل است، ضمن معرفی این دانش‌ها، در ذیل فراز اخیر می‌گوید:

این که گفته‌اند آیات ۱۹۱ سوره آل عمران و ۳۹ سوره یس، منع از دانش نجوم می‌کند، من معتقدم که این آیات دال بر مدح علم نجوم و ترغیب به آن است و نهی باید بر چیزی حمل شود که با مدح و ترغیب منافات نداشته باشد.

و ادامه می‌دهد:

ما در حواشی الوافی گفتیم: آنچه مدح شده، مربوط به حرکات و ضبط آن و مقدار روز و شب و عرض و طول جغرافیایی سرزمین‌ها و شناخت قبله و در کل متعلق به حساب و ضبط مقادیر است و آنچه نهی شده، متعلق به خواص کواکب و اوضاع آنها و آنچه معروف به علم احکام نجوم است و هدف از آن دروغ بستن به غیب بدون علم است و تحریم متوجه آن است، فقط و نه صرف تعلیم.^{۲۰۵}

او در چندین جای دیگر می‌گوید: «احکام نجوم و سعد و نحس باطل است»،^{۲۰۶} و «نه در سیر کواکب»^{۲۰۷} و در ذیل عبارت امام «لیس کما تَقُولُونَ، لَا يَضُرُّ بِدِينِكَ» می‌گوید:

علما ما به مدلول این خبر فتوا داده‌اند که بررسی علم نجوم، چه در حساب و چه در احکام جایز است؛ اگر چه صحت آنچه متعلق به احکام آن است، ثابت نشده است، ولی آنچه متعلق به حساب است، شاید کسی در محاسبات اشتباه کند، ولی حق است. اما آنچه متعلق به نحس و سعد و احکام است، دلیل بر صحت آن نیست.^{۲۰۸}

و لذا ضمن جداسازی این دو، تمسک به علم نجوم در احکام شرعی را صحیح و حجت دانسته است و آیه «هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ النُّجُومَ لِيَهْتَدُوا»^{۲۰۹} را دال بر آن می‌داند^{۲۱۱} و معتقد است فهم دانش نجوم در فهم روایات موثر است.^{۲۱۲}

نمونه‌ها

او در ذیل روایت نوروز - که ابن شهر آشوب گوید: حکایت کنند که منصور نزد موسی بن جعفر علیه السلام فرستاد و عرضه داشت: روز نوروز بنشیند تا مردم به تهنیت آیند و هر چه مال برای خلیفه پیش کش آرند، آن

۲۰۴. همان، ج ۱۲، ص ۵۱۲.

۲۰۵. همان، ج ۲، ص ۲۴.

۲۰۶. همان، ج ۱۲، ص ۴۶۳.

۲۰۷. روح الجنان، ج ۹، ص ۲۷۶.

۲۰۸. الوافی، ج ۲۱، ص ۵۱۴.

۲۰۹. سوره انعام، آیه ۹۷.

۲۱۰. «و اوست کسی که ستارگان را برای شما قرار داده تا به وسیله آنها در تاریکی‌های خشکی و دریا راه یابید».

۲۱۱. مجمع البیان، ج ۴، ص ۳۳۹ و ج ۶، ص ۴۰۲.

۲۱۲. الوافی، ج ۱۲، ص ۱۳۹.

حضرت بستاند. امام علیه السلام فرمود: من هر چه در اخبار جدم جستجو کردم، از این عید خیری نیافتم، از آیین فارسیان است که اسلام برانداخت. معاذالله! چیزی را که اسلام برانداخت، ما احیا نکنیم. منصور گفت: برای سیاست لشکر این کار باید کرد (که عجم اند) و تو را به خدا سوگند می‌دهم که بنشین، آن حضرت نشست - می‌نویسد:

به فرض صحت، حدیث دلالت دارد که نوروز را عید گرفتن، اگر نه برای احیای سنت مجوس باشد، جایز است و اولی آن است که مرد مؤمن به قصد نصب امیرالمؤمنین به خلافت در این ایام، آن را عید گیرد؛ چون بر حسب بعضی روایات، آن روز نوروز بود. من از زیج هندی استخراج کردم تحویل آفتاب به برج حمل در سال دهم هجری چهارشنبه بیست و یکم ذی‌الحجه بود، سه روز پس از عید غدیر خم، و جشن گرفتن پس از سه روز هم مناسب است.^{۲۱۳}

و در ذیل آن روایت که مبعث پیامبر صلی الله علیه و آله و شکستن بت‌های کعبه را هم نوروز می‌دانند، می‌نویسد: چون راجع به قبل از حجة الوداع است، حساب نجومی در آن مضبوط نیست و این حساب منظم زیج به برکت حکم خدا در قرآن و برفقاندن نسیء است.^{۲۱۴}

نیز در ذیل این گزارش تاریخی که می‌گوید: روز قتل امام (حسین علیه السلام) آسمان تاریک شد و ستارگان دیده شدند و یا این که آمده است: آسمان بگرفت، چنان که ستارگان در روز پدیدار شدند، می‌نویسد:

بر حسب قواعد نجومی در دهم ماه خورشید نگیرد... و امثال این کسوفات در غیر وقت مشخص که روایات موثق وقوع آن را ثابت کند، نه به واسطه حایل شدن جرم ماه است؛ چنان‌که در کسوفات عادی، بلکه به سبب کرات دیگری است، که مانند ذوات الاذنب که مقادیر و کیفیات حرکات آنها بر ما معلوم نیست و در ذیجات ثبت نشده است.^{۲۱۵}

علامه، با توجه به آنچه در نجوم بدان معتقد بوده، پاره‌ای از احادیث را نیز به نقد کشیده است. او در ذیل این روایت که سلیمان بن خالد می‌گوید: «از امام صادق علیه السلام پرسیدم: عَنِ الْحَرِّ وَالْبَرْدِ بِمَا يَكُونَانِ؟ فَقَالَ لِي: يَا أَبَا أَيُّوبَ! إِنَّ الْمَرِيخَ كَوَكَبٍ حَارٌّ وَرُحْلٌ كَوَكَبٍ بَارِدٌ»، می‌نویسد:

این موافق آن است که اهل احکام ذکر کرده‌اند، و آنچه در باره ارتفاع همیشگی مریخ به همراه انحطاط زحل آمده است، قطعاً و حسناً موافق مدت و حرکات دو ستاره... نیست، لذا عمل به این حدیث را باید به اهتس و گذارد.^{۲۱۶}

البته او طبق قاعده‌ای که در روایات علمی بدان پای‌بند است، می‌گوید:

از آنجا که پاره‌ای راویان اهل آن دانش نبوده‌اند، ممکن است حدیث را آن‌گونه که صادر شده، نقل نکرده باشند؛ چون آنها نمی‌توانند کلام علمی مشتمل بر اصطلاحات خاص را به گونه‌ای نقل کنند که دلالت بر معنا تغییر نیابد.^{۲۱۷}

۲۱۳. دمع السجورم، ص ۴۶۶.

۲۱۴. همان، ص ۴۶۶.

۲۱۵. همان، ص ۳۱۸.

۲۱۶. الوافی، ج ۲۶، ص ۲۲۲.

لذا او در ذیل حدیثی که امام به سائل می‌فرماید: «أَتَدْرِي كَمْ بَيْنَ الْمُشْتَرِي وَالزُّهْرَةَ مِنْ دَقِيقَةٍ»؛ آیا می‌دانی بین مشتری و زهره چقدر فاصله است، و پاره‌های عبارات دیگر، می‌گوید:

این امور از مسائل بسیار ساده علم نجوم است و صدور آن از معصوم علیه السلام بعید می‌نماید.

و سپس آن را با همان قاعده‌ای که اشاره شد، نقد می‌نماید.^{۲۱۸}
و اضافه می‌کند:

برخی عبارات را در حدیث، باید حمل بر تحریف روات در شنیده‌هایشان کرد و استصعاب روای
دال بر عدم آگاهی وی است. و ساده‌ترین کار، حساب مسافت بین خورشید و سنبله است که در
هیئت قدیم و جدید یکی است.^{۲۱۹}

او در پرتو همین آگاهی، حدیثی را که سیاری از امام حسن عسکری نقل می‌کند، مخالف حس و واقع
اعلام کرده، به نقد کشیده است.^{۲۲۰} و گزارشی که وفات حضرت سکینه علیها السلام را روز پنج‌شنبه، پنج روز
گذشته از ماه ربیع الاول سال ۱۱۷ آورده، نقد کرده و به تصحیح اجتهادی آن را از «خَمْسَ خَلَوْنَ» به
«خَمْسَ عَشْرَةَ خَلَوْنَ» تغییر داده، به این دلیل که پنجم ربیع الاول ۱۱۷ پنج‌شنبه نبود، بلکه یکشنبه بود و
پانزدهم چهارشنبه.^{۲۲۱}

در پایان، لازم است ذکر شود، از آنجا که علامه معتقد به حجیت عقل است و آن را در اصول اولیه و
غیر آن حجت دانسته و نهی‌ها را متوجه قیاس می‌داند که از سنخ عقل نیست،^{۲۲۲} تصریح می‌کند:

آنچه عقل راهنمایی می‌کند، خارج از قرآن نیست^{۲۲۳} و روایات نیز بر صحت اعتماد بر ادله عقلی
حکمی دلالت دارند.^{۲۲۴}

لذا همان‌طور که در آغاز بحث آوردیم، او بر حجیت دانش‌های بشری در فهم و نقد روایات تأکید
می‌کند و به همین مناسبت از دانش اصول،^{۲۲۵} منطق و تاریخ نیز کمک می‌گیرد.

در پرتو دانش اصول، گاهی از احادیث اخذ مفهوم نموده^{۲۲۶} و از آیه و حدیث رفع تعارض می‌کند^{۲۲۷} و با
استفاده از دانش منطق و با تکیه بر قیاس مساوات^{۲۲۸} مطلبی را فهمیده و با قیاس مع الفارق^{۲۲۹} فهمی را
نقد کرده است. و گاهی به ترکیبی زیبا دست زده و در ذیل حدیث «إِنَّ الْحَقَّ مَعَ عَلِيٍّ يَدُورُ حَيْثُ دَارَ» گوید:

۲۱۷. «که گرما و سرما از چه پیدا شود؟ فرمود: ای ابویوب، همانا مریخ ستاره ای گرم است و زحل ستاره ای سرد است» (همان؛ نیز
شرح اصول الکافی، ج ۱۲، ص ۲۵۶؛ مجمع البیان، ج ۸، ص ۴۴۹).

۲۱۸. الوافی، ج ۲۶، ص ۵۱۵.

۲۱۹. شرح اصول الکافی، ج ۱۲، ص ۲۵۶؛ الوافی، ج ۲۶، ص ۵۱۵.

۲۲۰. الوافی، ج ۱۱، ص ۱۵۲.

۲۲۱. دمع السجوم، ص ۴۹۷.

۲۲۲. شرح اصول الکافی، ج ۱، ص ۲۸۶.

۲۲۳. همان، ج ۳، ص ۲۱۰.

۲۲۴. همان، ج ۴، ص ۱۸۰.

۲۲۵. او تصریح می‌کند که فایده دانش اصول تشجیح ذهن و آگاهی به فهم اسرار حدیث است که فهم احکام شرعی جز به ادله
اصول ممکن نیست (شرح اصول الکافی، ج ۴، ص ۲۳۲).

«رَأَى فُلَانٌ مَخَالَفَ لِرَأْيِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ - فِي الْخِلَافَةِ - (به مقتضای حدیث)» و «كُلُّ رَأْيٍ خَالَفَ رَأْيَ عَلِيٍّ فَهُوَ مَخَالَفٌ لِلْحَقِّ، فَرَأَى فُلَانٌ مَخَالَفٌ لِلْحَقِّ» و مانند آن را در چند جای دیگر نیز آورده است.^{۳۰}

و در مواردی بسیار گسترده در فهم و نقد روایات، تاریخ را به کار بسته است که می‌توان آن را در ذیل معیار مستقل و جداگانه بررسی کرد.

نتیجه

پس، حجیت عقل و در نتیجه، ارزش و ارجمندی دست‌آوردهای آن از یکسو، و وجود گزاره‌های علمی عقلانی در نصوص دینی - که خود به منزله نوعی تأیید آن روش‌هاست - که فهم آنها جز به آگاهی از پاره‌ای دانش‌های بشری ممکن و میسر نیست، از سوی دیگر، علامه شعرانی را بر آن داشته تا با تتبع در قرآن و روایات ضمن مستندسازی بسیاری از این دانش‌ها به این دو منبع گرانبها، تأکید ورزد که این دانش‌ها در صورتی که به ضرورت عقلی به قطعیت پیوسته باشند و یا مؤید قرآن و حدیث و یا به تأیید آن دو رسیده باشند، در فهم قرآن و حدیث و نقد روایات حجت بوده، قابل استدلال هستند.

کتابنامه

- اثبات نبوت، علامه شعرانی، تهران: کتابخانه صدوق، ۱۳۶۳ ش.
- الاسفار الاربعه، ملا صدرا، قم: انتشارات مصطفوی، ۱۳۷۸ ش.
- آشنایی با علوم اسلامی، مرتضی مطهری، انتشارات صدرا، ۱۳۷۶ ش.
- ترجمه علی و الفلسفة الالهية، سید ابراهیم سیدعلوی، دفتر تبلیغات اسلامی، بی‌جا، بی‌تا.
- ترجمه و شرح صحیفه کامله سجادیه، علامه شعرانی، تهران: کتابفروشی اسلامی، ۱۳۶۱ ش.
- ترجمه و شرح کشف المراد شرح تجرید الاعتقاد، علامه شعرانی، تهران: کتابفروشی اسلامی، ۱۳۶۷ ش.
- تفسیر روح الجنان و روح الجنان، شیخ ابوالفتح رازی با حواشی علامه شعرانی، تهران: کتابفروشی اسلامی، ۱۳۵۲ ش.
- تفسیر منهج الصادقین، ملا فتح‌الله کاشانی با مقدمه و حواشی علامه شعرانی، تهران: کتابفروشی اسلامی، سوم، ۱۳۴۶ ش.

۲۲۶. همان، ج ۵، ص ۱۰۰؛ الوافی، ج ۱۷، ص ۳۰۱ و ج ۲۰، ص ۷۰۹.

۲۲۷. الوافی، ج ۱۹، ص ۱۲۴.

۲۲۸. شرح اصول الکافی، ج ۴، ص ۱۷۴ و ۱۸۲.

۲۲۹. همان، ج ۵، ص ۲۳۵.

۲۳۰. همان، ج ۷، ص ۲۱۸ و ۲۱۹.

- دانشنامه جهان اسلام، غلامعلی حداد عادل، تهران: بنیاد دایرة المعارف اسلامی، ۱۳۸۲ش.
- *دمع السجوم* (ترجمه نفس المهموم)، علامه شعرانی، تهران: انتشارات وزارت ارشاد، ۱۳۸۵ش.
- *روش‌شناسی تفسیر قرآن*، علی‌اکبر بابایی و...، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه، انتشارات سمت، اول، ۱۳۷۹ش.
- *روش فهم حدیث*، عبدالهادی مسعودی، تهران: انتشارات سمت، دانشکده علوم حدیث، اول، ۱۳۸۴ش.
- *زندگی‌نامه و خدمات علمی فرهنگی*، میرزا ابوالحسن شعرانی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، اول، ۱۳۸۴ش.
- *شرح اصول الکافی*، مازندرانی با تعلیقات علامه شعرانی، بیروت: داراحیاء القرآن، اول.
- *شروط و آداب تفسیر و مفسر*، کامران ایزدی مبارکه، تهران: مؤسسه انتشارات امیر کبیر، اول، ۱۳۷۶ش.
- *عقاید استدلالی*، علی ربانی گلپایگانی، قم: دفتر مدیریت حوزه، دوم، ۱۳۸۱ش.
- *علامه طباطبایی و حدیث*، نفیسی شادی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴ش.
- *فقه الحدیث و نقد الحدیث*، داوود سلیمانی، تهران: انتشارات فرهنگ و دانش، ۱۳۸۵ش.
- *فلسفه چیست؟*، رضا داووری اردکانی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۴ش.
- *قرآن در اسلام*، محمد حسین طباطبایی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۵۲ش.
- *قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند*، حسن حسن‌زاده آملی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰ش.
- *مبانی نقد متن الحدیث*، قاسم بیضانی، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی، ۱۳۸۵ش.
- *مجمع البیان*، علامه طبرسی، با تعلیقات علامه شعرانی، تهران: کتابفروشی اسلامی، دوم، ۱۳۹۸ق.
- *نشر طوبی*، علامه شعرانی، تهران: کتابفروشی اسلامی، دوم، ۱۳۹۸ق.
- *الواقی*، ملا محسن فیض، با تعلیقات علامه شعرانی، نشر اصفهان، مکتبة الامام امیرالمؤمنین علی علیه السلام.