

جایگاه منابع مستفاد در فهم قرآن از دیدگاه علامه طباطبایی و آیت‌الله جوادی آملی

عباس مصالایی پور*

نورالدین زندیه**

تاریخ دریافت: ۱۳۸۷/۸/۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۳۸۷/۱۱/۱۵

چکیده

در طول ۱۴ قرن، شاهد اختلاف آراء و عمل‌کردها در خصوص نحوه مراجعه به قرآن کریم و استنباط معارف از آن بوده‌ایم، به طوری که باعث ایجاد روش‌ها و مناهج متفاوت گشته است. هر چند عوامل متعددی در این اختلاف نظرات و دیدگاه‌ها نقش داشته است ولی یکی از مهم‌ترین دلایل، عبارت است از تفاوت اعتماد و اعتقاد مفسران به جایگاه منابع و علوم مستفاد در فهم قرآن. در این نوشتار به بررسی جایگاه منابع دین یعنی «عقل» و «نقل» و همچنین نقش «سایر علوم» و تأثیر هر کدام در استنباط مفسر، از دیدگاه علامه طباطبایی و آیت‌الله جوادی آملی که از رهروان روش تفسیری «قرآن به قرآن» می‌باشند پرداخته شده است.

سعی بر یافتن صراط مستقیم در لابلای نگاه‌های افراطی و تفریطی به منابع تفسیر، از اصول این دیدگاه می‌باشد که در آن قرآن به عنوان محور اصلی و میزان سایر منابع معرفی می‌گردد. با اینکه مجموع آیات قرآن، در فهم، نقش ویژه‌ای دارد و خود قرآن برای ارائه مقصود خود نیاز به هیچ منبع دیگری ندارد، لکن بهره‌گیری از عقل و همچنین روایات به شرط عدم مخالفت با آیات قرآن، در وصول به پیام دین ضروری تلقی شده است.

تأکید ویژه بر رعایت جایگاه هر منبع و مکانیسم مورد نظر در وصول به پیام قرآن و اسلام جزو اساسی‌ترین مسائلی است که این دیدگاه مطرح می‌باشد.

واژگان کلیدی

تفسیر، عقل، نقل، علامه طباطبایی، جوادی آملی، تفسیر قرآن به قرآن

* دانشیار دانشگاه امام صادق (علیه‌السلام)

Mossallae@isu.ac.ir

** دانشجوی دکترا علوم قرآن و حدیث دانشگاه امام صادق (علیه‌السلام)

Zandieh@isu.ac.ir

طرح مسأله

یکی از اساسی‌ترین مسائلی که تفاسیر را از همدیگر جدا می‌کند، میزان و کیفیت استفاده آن‌ها از منابع و علوم مختلف اعم از عقلی و نقلی و سایر معلومات بشری و ... می‌باشد و همین باعث تقسیم‌بندی تفاسیر به عقلی، مأثور، علمی، عرفانی، فلسفی و ... شده است.

از مبانی اساسی علامه طباطبایی در طی روش تفسیری خویش یعنی، تفسیر قرآن به قرآن، عبارت است از ترسیم خاص و منسجم از «هندسه معرفت دینی» که دیگران به چنین دقتی دست نیافته‌اند یا در آن، جایگاه مناسب هر یک از منابع و علوم را درست رعایت نکرده‌اند. مهم‌ترین دلیل بر این مدعا که علامه طباطبایی ممیزه تفسیرش را چنین مبحثی می‌دانسته است، مقدمه‌ای است که بر المیزان نوشته است و در آن مشرب تفسیری متکلمان، فلاسفه، عرفا، محدثان و ... را نقد نموده است و مهم‌ترین اشکال آن‌ها را تحمیل دریافت‌های خود بر قرآن بیان کرده است. (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱، ص ۸) از سوی دیگر در المیزان شاهد آن هستیم، که مؤلف، به مباحث عقلی، فلسفی، و ... پرداخته و از روایات هم بهره برده است. (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱، ص ۳۸؛ ج ۸، ص ۵۲؛ ج ۱، ص ۷۵)

لذا لازم است برای فهم درست از این دیدگاه، نظر ایشان در خصوص منابع دین و سایر منابع مستفاد در فهم قرآن استخراج گردد؛ در حقیقت سؤال اصلی در این نوشتار این است که در نگاه مذکور، منابعی که در تفسیر مورد بهره‌برداری است چیست و هر کدام به چه میزان و طی چه فرآیندی مورد استفاده قرار می‌گیرد؟ لازم به ذکر است با توجه به تفاوت‌های ظریفی که بین تدبر، تفسیر و عباراتی مشابه وجود دارد، و در این نوشتار، مجال این مطلب وجود ندارد، از عبارت «فهم قرآن» استفاده شده است.

منابع و علوم

در برخی تقسیم‌بندی‌های علوم قرآنی، گاهی منابع فهم قرآن از علوم مورد استفاده، جدا می‌شود، که در این تقسیم در حقیقت، منابع، نقش اطلاعات و داده‌ها را برای

فهم ایفا می‌نمایند و علوم مورد نیاز، نقشی آلی و ابزاری خواهند داشت. (رجبی، روش تفسیر قرآن، ص ۲۴۷) در این نوشتار، آنچه که به عنوان منبع یا علوم اسم برده می‌شود، بیشتر ناظر به عنوان «منبع» و نقش آن دارد و اگر از علوم هم به صورت خیلی گذرا بحثی شده است بیشتر ناظر به همین نقش می‌باشد؛ و گرنه اصل بحث در مورد منابع دین خواهد بود.

از منابع با تعبیر «مأخذ تفسیر» (زرکشی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۱۵۶) و «مصادر تفسیر» (الصغیر، ۱۴۰۳، ص ۵۳) نیز یاد شده است.

منابع اصلی دین

برای دانستن جایگاه منابع در فهم قرآن، لازم است ارزش و اعتبار ذاتی منابع معلوم گردد؛ در دیدگاه مورد اشاره منابع اصلی دین به تقسیم ثنایی معقول و منقول تفکیک می‌شود. برخلاف تقسیم مصطلح، که «عقل» خارج از شرع و در عرض «شرع» بیان می‌گردد، در هندسه این دیدگاه، «عقل» به همراه «نقل» بخشی از «شرع» شناخته می‌شوند.^۱ (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۱۲۶).

از سوی دیگر چون اجماع مقبول از نظر امامیه، کاشف از سنت است (پاکتچی، دائره‌المعارف اسلام، ۱۳۷۹، ج ۶، ص ۶۲۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۵۳)، ذیل نقل قرار می‌گیرد؛ با توجه به اینکه همه این منابع، در حقیقت منابع رسیدن به «جهان بینی و ایدئولوژی الهی» می‌باشند، می‌توان گفت:

«منبع اصلی دین، یک چیز بیشتر نیست و آن، اراده خداوند است: «...إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ...» (انعام: ۵۷) و عقل و نقل، حکایت و کشف از «ارادة الله» می‌کنند.» (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ص ۳۸۰)

با این توضیح مختصر در مورد فهم و استخراج معارف دین از منابع آن می‌توان

گفت:

تفسیر متن مقدّس یا به نقل است و یا به عقل

۱. تفسیر نقلی یا به استمداد از همان متن مقدّس می‌باشد، به طوری که مثلاً آیه‌ای شاهد تصویری یا تصدیقی آیه دیگر باشد (تفسیر قرآن به قرآن) و یا به استعانت از متن نقلی دیگر می‌باشد، به اینکه حدیث معتبر، گواه برای معنای خاص از آیه قرار گیرد و هر دو قسم یاد شده، داخل در تفسیر نقلی است و می‌توان از آن به عنوان تفسیر ماثور یاد کرد؛ بنا بر این که اصطلاح ماثور بودن، مختص به حدیث نباشد.

۲. تفسیر عقلی یا با دریافت عقل از شواهد داخلی و خارجی صورت می‌پذیرد، به گونه‌ای که عقل سلیم، معنای آیه‌ای را از جمع‌بندی آیات و روایات دریابد که در این قسم، عقل، نقش وساطت را دارد و نه بیش از آن و چنین تفسیر عقلی مجتهدانه، چون از منابع نقلی محقق می‌شود، جزء تفسیر به ماثور محسوب می‌گردد، نه تفسیر عقلی؛ و یا به استنباط برخی از مبادی تصویری و تصدیقی، از منبع ذاتی عقل برهانی و علوم متعارفه صورت می‌پذیرد که در این قسم، عقل، نقش منبع را دارد، نه صرف واسطه‌گری را.

بنابراین تفسیر عقلی، مخصوص به موردی است که برخی از مبادی تصدیقی و مبانی مستور برهان مطلب، توسط عقل استنباط گردد و آیه مورد بحث بر خصوص آن حمل شود (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۶۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۱، ص ۴۰).
جمع‌بندی این دیدگاه در خصوص سه منبع دینی و حجت آن که به صورت مبسوط به آن می‌پردازیم این خواهد بود که:

«قرآن کریم با این که در اصل حجیت و همچنین در دلالت ظواهر، مستقل است و وابستگی آن به روایات در این بخش، مستلزم دور خواهد بود، هرگز حجّت منحصر نیست. روایات نیز گرچه پس از تثبیت اصل حجیت آن به وسیله قرآن (چه در سنت قطعی و چه در سنت غیر قطعی) و بعد از احراز عدم مخالفت آن با قرآن (در خصوص سنت غیرقطعی) حجّتی مستقل است، لیکن حجّت مستقلِ منحصر نیست و این دو حجّت مستقلِ غیر منحصر، همراه با حجّت مستقلِ سوم، یعنی برهان عقلی، سه منبع مستقلِ غیر منحصر معارف دین است که با ملاحظه و

جمع‌بندی نهایی هر سه منبع می‌توان به پیام خدا و حکم قطعی الهی دست یافت.» (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۵۱)

۱. جایگاه نقل

نقل به دو بخش «وحی قرآنی» و «سنت معصوم» تقسیم می‌گردد که به صورت مجزا به بررسی هر کدام می‌پردازیم:

۱-۱. جایگاه قرآن

هر چند جهت‌گیری تفسیر قرآن به قرآن، در برخی تفاسیر، قابل مشاهده است (مؤدب، ۱۳۸۶، ص ۱۷۶) لکن المیزان و روش تفسیری آن، ممیزه‌هایی دارد که باید با دقت نظر به آن‌ها دست یافت.

مهم‌ترین پشتوانه روش تفسیری قرآن به قرآن، «جایگاه قرآن» در این تفسیر است؛ توضیحی که ضرورت دارد در خصوص اصطلاح «تفسیر قرآن به قرآن» اشاره شود عبارتست از اینکه:

گاهی قرآن به عنوان «منبع» مورد مراجعه در کنار سایر منابع دین اعم از «عقل» و «نقل» مطرح است، که در این صورت اصطلاح «تفسیر قرآن به قرآن» جزئی از روش مذکور می‌باشد؛ یعنی همان‌گونه که برای تفسیر به قرآن مراجعه می‌شود به سایر منابع هم مراجعه می‌شود؛ اما اگر تعبیر «تفسیر قرآن به قرآن» به عنوان «منهج» مورد استفاده باشد، این اصطلاح اعم از «تفسیر قرآن به قرآن»، «تفسیر قرآن به سنت» و «تفسیر قرآن به عقل» خواهد بود. (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۶۲) برخی این دو مقوله را از هم جدا نکرده‌اند و برداشت‌های ناقصی از روش تفسیری المیزان داشته‌اند، و بر اساس همین برداشت المیزان را مورد نقد قرار داده‌اند.

بنابراین با توجه به اینکه علامه طباطبایی، «قرآن کریم» را در میان سایر منابع، «میزان» مخاطب قرآن در فهم می‌داند و معتقد است، که هم علوم قرآنی را باید از قرآن گرفت، هم باید احادیث را به خود قرآن عرضه نمود و هم در مطالب عقلی باید مواظب بود بر خلاف قرآن حرکت نکرد، با توجه چنین نقش محوری، گاه این

روش به این نام (تفسیر قرآن به قرآن) نامیده شده است؛ لذا علامه طباطبایی غیر از اینکه از سنت هم در تفسیر خویش بهره‌مند است، برخی مباحث عقلی و اجتماعی و ... را نیز مطرح نموده است که البته در آن‌ها جایگاه ویژه قرآن محفوظ بوده است. مطلب دیگر این‌که در بحث «قرآن» باید بین «وحی» و «الفاظ وحی» تفاوت قائل شد، هر چند که «الفاظ قرآن همانند مطالب آن وحی الهی است و بشر عادی لفظی را که تلاوت می‌کند عین وحی است و هیچ افزایش یا کاهش در متن الفاظ وحی راه نیافته و نمی‌یابد» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۳۴) اما فهم مفسر، فقیه، متکلم و فیلسوف از آیات قرآنی همان «مراد قطعی خدای تعالی» نیست و این فهم‌ها قابل مقایسه با فهم پیامبر و معصومان‌علیهم‌السلام از آیات قرآنی نیست.

البته باید توجه داشت که قطعاً به خاطر اشمال قرآن به آیات محکم هر چند مراتب مختلف آیات قرآن ممکن است برای غیر معصوم قابل دسترسی نباشد، لکن در برخی دلالت‌ها قطعاً بین وحی و الفاظ وحی انطباق کامل وجود دارد که این دلالت‌هاست که فهم سایر دلالت‌ها و متشابهات را ممکن می‌کند.

معصومان (علیهم‌السلام) در خدمت وحی معصوم و دیگران در خدمت الفاظ منقول‌اند؛ نه اینکه همه آنچه اینان از آن الفاظ می‌فهمند عین همان چیزی باشد که معصومان علیهم‌السلام فهمیدند، زیرا بشر عادی به الفاظ حاکی از محتوای وحیانی که خود این الفاظ نیز عین وحی است دسترسی دارد، نه حقیقت آن محتوا و مضمون وحیانی.

سرّ اختلاف فهم متکلمان و فقیهان و عالمان اصولی درباره مضامین قرآنی همین است که آن‌ها در خدمت الفاظ منقول هستند، نه در خدمت محتوایی که عین وحی است ...

آنچه بر این مبنا مترتب می‌شود این است که «عقل همتای نقل است نه همتای وحی، بنابراین علوم نقلی، نظیر تفسیر و فقه در برابر علوم عقلی، نظیر فلسفه و عرفان نظری و کلام (در بخش‌هایی از آن) قرار می‌گیرند و اساساً سخن گفتن از نسبت وحی و فلسفه یا وحی و عرفان نظری، به کلی نارواست، زیرا هیچ دانشمند عادی دسترسی به عین وحی ندارد.» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۳۴)

لذا در جایی که صحبت از این است که باید بین «یافته‌های عقل و فلسفه» و «قرآن» تفکیک قائل شد^۳، باید گفت تفکیک بین «وحی ناب» و «عقل بشری» و برتری وحی صحیح است لکن باید توجه داشت اینجا صحبت از «فهم بشر از الفاظ وحی» و «فهم بشری با یافته‌های عقل انسان عادی» است که هر دو نشأت گرفته از فکر بشری است.

۱-۱-۱. حجیت تفسیر قرآن به قرآن

بعضی از اشیاء فاقد حجیتند و برخی هر چند که دارای حجیت هستند، اما با داشتن این حجیت، به تنهایی به حد اعتبار نمی‌رسند؛ مثل شهادت شخص عادل که هر چند حجت است ولی اعتبار و اثرگذاری آن وابسته به شهادت عادل دیگر است. حجیت «شهادت عدلین» نیز با این که معتبر است، به نحو انحصار نیست. (چیزهای دیگری نیز می‌تواند جایگزین آن گردد) با این توضیح، در مورد قرآن باید گفت:

«از آن جهت که قرآن، کلام خدای سبحان است و با اعجاز خود دعوی انتساب به خداوند را اثبات می‌کند یکی از منابع دینی است که حجیت آن همانند حجیت قطع، ذاتی است و محصول تدبیر در آن و جمع‌بندی آیات متناسب آن با یکدیگر حتماً حجت است.»^۴ (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۶۳)

حال سؤال این است که آیا قرآن در معتبر شدن حجیت خود مستقل است یا نیاز به خارج خود یا حجت دیگر دارد؟ روش تفسیر قرآن به قرآن از بین تفریط تفکر «حسبنا کتاب الله» و افراط اعتقاد به اینکه «برای فهم تمام مراتب قرآن حتماً نیاز به تفسیر اهل بیت علیهم السلام می‌باشد»، نظریه معتدل «استقلال قرآن در دلالت ظاهری در عین نیازمندی به تفسیر اهل بیت علیهم السلام برای کشف معارف مراتب باطنی قرآن» را ارائه می‌دهد.

در این نگاه معتدلانه اعتقاد بر این است که:

۱. با توجه به اینکه معانی جملات قرآن برای آشنایان به لغت واضح است، در دلالت ظاهری خود به غیر خود نیاز ندارد: «قرآن مجید که از سنخ کلام است مانند سایر کلام‌های معمولی از معنی مراد خود کشف می‌کند و هرگز در دلالت

خود گنگ نیست و از خارج نیز دلیلی وجود ندارد که مراد تحت‌اللفظی قرآن جز آن است که از لفظ عربی فهمیده می‌شود.» (طباطبایی، ۱۳۸۳، ص ۲۴)

۲. با توجه به اینکه مخاطب قرآن فقط مؤمنان به اهل‌بیت علیهم‌السلام نیستند و در موارد زیادی از باب احتجاج و تحدی و ... با غیر مؤمنان تکلم دارد، باید برای آن‌ها نیز مراد واضح باشد: «بدیهی است که تکلم با مردم با الفاظی که خاصیت تفهیم را واجد نیست معنی ندارد و همچنین تکلیف مردم به آوردن مثل چیزی که معنی محصلی از آن فهمیده نمی‌شود قابل قبول نیست.» (طباطبایی، ۱۳۸۳، ص ۲۴)

۳. علامه طباطبایی دلیل سوم را این‌گونه بیان می‌کند: «خدای متعال می‌فرماید: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا» (محمد: ۲۴) و می‌فرماید: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (نساء: ۸۲) دلالت آیة‌ها بر این‌که قرآن تدبر را که خاصیت تفهیم را دارد می‌پذیرد و همچنین تدبر، اختلافات آیات را که در نظر سطحی و ابتدائی پیش می‌آید حل می‌کند روشن است و بدیهی است که اگر آیات در معانی خودشان ظهوری نداشتند تأمل و تدبر در آن‌ها و همچنین حل اختلافات صوری آن‌ها به واسطه تأمل و تدبر معنی نداشت» (طباطبایی، ۱۳۸۳، ص ۲۴)

۴. علامه طباطبایی سخن کسانی را که فائلند به طور مطلق «برای فهم مراد قرآن باید به پیغمبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله و اهل‌بیت گرامش باید رجوع کرد» رد کرده و می‌فرماید:

«حجیت بیان پیغمبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله را تازه از قرآن باید استخراج کرد و بنابراین چگونه متصور است که حجیت دلالت قرآن به بیان ایشان متوقف باشد بلکه در اثبات اصل رسالت و امامت باید به دامن قرآن که سند نبوت است چنگ زد.» (طباطبایی، ۱۳۸۳، ص ۲۵)

البته باید توجه داشت که منظور ایشان از این جمع‌بندی طریق «حسبنا کتاب الله» نیست؛ بلکه در رسیدن به پیام قرآن (نه پیام اسلام)، خود قرآن دلالتش تام است، لکن بر اساس بیان خود قرآن، «پیغمبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله و ائمه اهل‌بیت‌علیهم‌السلام عهده‌دار بیان جزئیات قوانین و تفصیل احکام شریعت که از

ظواهر قرآن مجید به دست نمی آید، بوده اند.» (طباطبایی، ۱۳۸۳، ص ۲۶) و برای رسیدن به پیام نهایی اسلام باید پیام قرآن را با یافته های قطعی سنت، که با قرآن مخالفتی ندارند، جمع کرد.^۵

به عنوان مثال اگر در مورد آیه «وَأَقِمْوَا الصَّلَاةَ...» (بقره: ۴۳) کسی بیان کند که برای تفسیر این آیه باید به عترت مراجعه کرد، تا کیفیت نماز را فهمید، جواب این است که تفسیر، پرده برداشتن از چیزی است که پوشیده باشد، لکن این آیه هیچ ابهامی ندارد که تفسیر شود و مفهوم آن «دستور اقامه نماز» می باشد. یعنی این آیه تفسیرش همین مقداری است که مشخص است. لکن کیفیت نماز چیزی خارج از دلالت این آیه است که «بر اساس دستور قرآن» برای مشخص شدن آن باید به عترت مراجعه شود:

«قرآن کریم که بیانگر خطوط کلی معارف دین است در تبیین خطوط اصلی معارف دین کاملاً روشن است. در سراسر قرآن از نظر تفسیری مطلب تیره و مبهمی نیست؛ زیرا اگر الفاظ آیه ای به تنهایی نتواند مطلوب خود را بیان کند، آیات دیگر قرآن کاملاً عهده دار روشن شدن اصل مطلب آن خواهد بود اما تبیین جزئیات، خصوصیات و حدود آن خطوط کلی، با رهنمود خود قرآن کریم به عهده رسول اکرم صلی الله علیه و آله است» (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۷۳)

هر چند ممکن است معصوم، بتواند قرآن را در حد «تبیین لکل شی» به مفهوم تمام علوم به سخن درآورد، لکن برای مخاطب غیر معصوم، جامعیت قرآن در این است که یا خودش، معارف دین را به صورت مستقیم شامل است یا راه وصول به آن را مشخص کرده است، ولی آنچه مورد دقت باید قرار گیرد، این است که کلیات و اصول محوری در قرآن بیان شده است:

«قرآن کریم به منزله قانون اساسی دین است که مشتمل بر اصول محوری است و روایاتی که بیانگر حدود و جزئیات احکام کلی است، به منزله قوانین مصوب در مجالس قانون گذاری است و روشن است که قوانین مزبور مفسر و شارح قانون اساسی محسوب نمی شود.» (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۴۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۰، ص ۳۹۰)

البته همان‌گونه که توضیح داده خواهد شد، برای «وصول به معارف باطنی قرآن» نیز نیازمند به مراجعه به اهل بیت علیهم السلام، می‌باشد.

۱-۱-۲. شبهه افتراق ثقلین

ممکن است برخی از تعبیر استقلال حجیت قرآن، برداشت «حسبنا کتاب الله» داشته باشد و جایگاه روایت و عترت برایش واضح نباشد؛ بر اساس مبانی روش تفسیر قرآن به قرآن، در مورد «متن الهی قرآن» باید گفت:

اولاً: روایت، حجیت خود را از قرآن می‌گیرد؛ چون این حجیت یا از طریق آیات وارد می‌باشد، و یا به واسطه سنت رسول اکرم صلی الله علیه و آله می‌باشد که باز خود سنت ایشان هم حجیت خود را به واسطه این که قرآن، معجزه نبوت است، از این کتاب الهی اخذ می‌کند. لذا قرآن وقتی که دیگران را به تدبیر در آیات الهی دعوت می‌کند تا با این تدبیر و نیافتن اختلاف در آن، به اعجاز آن پی ببرند، در این مرحله (قبل از اثبات حجیت سنت) باید مجموع آن در حد لایه سطح ظاهر آن، قابل فهم و بین باشد؛ یکی از معارف مستنبط از این لایه اولیه، همان حجیت سنت است. لذا اگر قائل به این استقلال نباشیم، بین احادیث عرضه روایات بر قرآن^۶ با فهم قرآن به واسطه سنت، دور حاصل خواهد شد. لذا برای فهم لایه اولیه قرآن لازم است به صورت استقلالی قرآن بتواند مبین خود باشد تا دلالت ظاهری خود را برساند؛ لکن برای فهم لایه‌های زیرین بعدی، و معارف عمیق آن نیاز به «عترت هماهنگ با قرآن» خواهد بود.

ثانیاً: لازم است بین «عترت» و «روایات» تفاوت قائل شد؛ آنچه هماهنگ با قرآن معرفی شده است عترت است و اگر به صورت قطعی پی بردیم که روایتی از معصوم علیه السلام صادر شده است و دلالت آن یقین داشتیم، می‌توانیم بدون عرضه آن به قرآن، برای تبیین آیات از آن استفاده کنیم.^۷ روایات از جهت «سند و اصل ظهور»، «جهت صدور» و «دلالت» ظنی هستند، اما قرآن اگر چه در دلالت همانند روایات به نظر می‌رسد، لیکن در اصل صدور و جهت صدور قطعی است، لذا باید میزان عمل قرار گیرد.^۸

۱-۲. جایگاه سنت

لازم به تذکر مجدد است که در این عنوان بحث از تفسیر روایی و اعتبار آن نیست بلکه جایگاه سنت در تفسیر قرآن به قرآن می‌باشد.

در بخش جایگاه قرآن به این نتیجه رسیدیم که قرآن «حجت مستقل» است لکن این حجت «حجت منحصر» نیست؛ بلکه به تصریح و تأیید خود قرآن «سنت» و «عقل» هم حجت‌های دیگری هستند که در استنباط معارف دینی مورد مراجعه و استفاده می‌باشند.

امیرالمومنین علیه‌السلام در پاسخ سلیم بن قیس هلالی که از اختلاف روایات در تفسیر و غیر آن پرسید، اشاره به وجود روایات جعلی فرمودند، (کلینی، ۱۴۱۱ ق، ج ۱، ص ۶۲)^۹ لذا به دستور معصومان علیهم‌السلام، قرآن که از تحریف مصون و محفوظ است معیار ارزیابی حدیث قرار گرفت.^{۱۰}

بر همین اساس است که قرآن نقش محوری خود را در این روش باز به نمایش می‌گذارد: «قرآن هم ارزش سندی روایات را تأمین می‌کند (گرچه محتمل است حجیت سنت با معجزه دیگر غیر از قرآن ثابت شود) و هم ارزش دلالتی آن را. در این قسمت اخیر فرقی بین حجیت سنت به وسیله قرآن یا معجزه دیگر نیست؛ زیرا سنت غیرقطعی، در هر حال از جهت اعتبار دلالتی باید به قرآن عرضه شود. قرآن سند رسالت است بی‌واسطه و سند امامت است باواسطه و خود، هم از سند از غیر بی‌نیاز است و هم در دلالت و حجیت آن از هر دو جهت ذاتی است. (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۸۵)

البته لازم به ذکر است که آنچه در خصوص عرضه به قرآن بیان شد، در مورد سنت غیرقطعی است و الا سنت قطعی نیازی به عرضه به قرآن ندارد؛ زیرا صدور آن از مقام عصمت قطعی است و چنین صادری یقیناً منسوب به خداست.

۱-۲-۱. ضرورت رجوع به سنت

بعد از آن که حدیثی خودش، معتبر بود یا اعتبار خود را از قرآن کسب کرد باید ببینیم چه نقشی در تبیین و تفسیر قرآن کریم دارد که لازم است به آن رجوع شود.

کارکرد روایات بیشتر در تبیین سه بخش «معانی و مصادیق واژگان»، «مفاد آیات» و «بطن و تأویل قرآن» بوده است (رجبی، ۱۳۸۷، ص ۲۲۳) ولی آنچه در اینجا مورد نظر است، چگونگی ساماندهی روایات برای کارکردهای مختلف آن است.

علامه طباطبایی در تفسیر یکی از آیات قرآن^{۱۱} بیان می‌فرماید:

«و أبسط كلمه فی هذا المعنی ما وقع فی أخبار آل العصمة: أن الله یوقِّع عبده لفعل الخیر و ترک الشرِّ هذا» «کوتاه‌ترین و ساده‌ترین بیانی که این معنا را افاده کند عبارتی است که در کلمات اهل بیت عصمت (ع) آمده که فرموده‌اند: خداوند بنده خود را موفق به عمل خیر و یا ترک عمل زشت می‌کند.» (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۲، ص ۷۰) یعنی در عین اینکه نگاه علامه طباطبایی به آیات دیگر قرآن است، ولی اشراف ایشان به روایات باعث می‌شود در برداشت معنا از روایات کمک بگیرند.

حتی گاهی مباحث عقلی را نیز به خاطر کفایت روایات ترک می‌نمایند: «گاهی طرح مبحث فلسفی را ترک می‌کرد، برای اینکه بحث روایی به طور کامل عهده‌دار ارائه معارف عقلی بوده است.»^{۱۲} (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۲۲)

«حضرت علامه عقیده داشتند که ... قرآن کریم ظاهری دارد که مردم آن را می‌خوانند و می‌شنوند؛ اما باطن آن را هر کس نمی‌فهمد و نمی‌شنود. همان‌گونه که مسّ ظاهر قرآن کریم به طهارت و پاکی ظاهر، نیازمند است، درون و مکنون کتاب الهی نیز جز با طهارت درون ممکن نیست. نمونه بارز پاکان و مطهران از ادناس و ارجاس را خداوند چنین معرفی کرده است: «أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا» (احزاب: ۳۳) (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۱۲۵)

بنابراین از جمع‌بندی آیات و روایات زیاد و صحیح، این نکته به طور مسلم روشن می‌شود که علم جامع به قرآن، ظاهر یا باطن، تأویل یا تنزیلش، در اختصاص و انحصار اهل بیت عصمت و طهارت است و برای فهم باطن قرآن و معارف بلند و اسرار آن باید به محضر آن پاکان رفت. (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ص ۳۸۷)

هر چند که در مورد این مطلب که علومی که معصومین علیهم‌السلام، نزد خود دارند، و غیر معصوم قادر به استخراج آن از قرآن نیست، برگرفته از خود قرآن است

یا خارج از آن، مورد بحث این نوشتار خواهد بود لکن، قدر متیقن این است که علمی نزد ایشان هست که غیر معصوم را راهی به آن وجود ندارد، لذا:

«صلاحیت قانون پیامبر برای علم و عمل، منحصر در این نیست که خود کتاب آسمانی، تمام معارف و احکام را به طور تفصیل بیان نماید؛ بلکه ممکن است برخی از آن‌ها را به طور تفصیل روشن کند و تفصیل بعض دیگر را از راه وحی و الهام به خود پیامبر برای جامعه تبیین نماید یا آن‌که اصلاً به بیان خطوط کلی حکم و احکام بسنده کند و تفصیل همه آن‌ها از راه حدیث قدسی به پیامبر الهام شود و آن حضرت صلی الله علیه و آله تفصیل دریافت شده را به امت خویش ابلاغ نماید.» (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۵۶)

در بخش‌های قبل به این مسأله پرداخته شد که آیات قرآن می‌تواند ناسخ، مقید یا مخصّص آیات دیگر باشد، حال باید دید آیا روایات در این محدوده چه قدر می‌توانند وارد شوند:

علامه طباطبایی ضمن پذیرش امکان «تخصیص» قرآن با خبر واحد، امکان «نسخ» با آن را منتفی دانسته‌اند. (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۶، ص ۱۰۴؛ طباطبایی، بی تا، ج ۱، ص ۱۶۵)

در علت امکان تخصیص در این دیدگاه بیان شده است که «تخصیص عمومات و تقیید مطلقات قرآن با خبر واحد معتبر ممکن است ... و امری عقلایی است؛ زیرا خاص مباین عام نبوده و نیز مقید مطلق نیست و نشان روا بودن آن اینکه در خود قرآن نیز عام و خاص و مطلق و مقید وجود دارد و چنین تفاوتی، مباینیت و اختلاف تباینی تلقی نمی‌شود.» (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۶، ص ۱۰۴)

مهم‌ترین دلیلی که بر عدم نسخ قرآن با خبر واحد بیان شده نیز این است که «حجیت و ارزش حدیث اعم از آنکه سند آن قطعی باشد یا ظنی، در گرو عدم مخالفت تباینی آن با قرآن است، و قرآن میزان سنجش درستی و نادرستی حدیث است ... از این رو خبر مباین قرآن اگر متواتر باشد باید تأویل و توجیه شود و اگر توجیه‌پذیر نیست باید فهم آن را به اهلش وا گذاشت و اگر خبر واحد باشد، صدور آن محل تردید است.» (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۶، ص ۱۰۵)

در پایان بخش حدیث لازم است به نکته‌ای از سیره تفسیری علامه طباطبایی اشاره گردد: درست است که ایشان حدیث را در مرحله بعد از قرآن می‌دانست ولی این‌گونه نبود که پیش از مراجعه به قرآن به حدیث مراجعه نکند، بلکه قبل از عرضه آن به قرآن به جهت دریافت عدم مخالفت آن، با حدیث معامله یک روایت غیرقطعی را می‌کرد، و از حدیث به عنوان یک مشاور استفاده می‌کرد نه مطلب قطعی و یقینی. لذا سعی می‌کرد از احتمالات ممکن مطلبی را برگزیند که با حدیث سازگارتر است: ^{۱۳} «مشی تفسیری حضرت استاد این‌گونه نبود که نخست آیات را بدون در نظر گرفتن روایات بررسی کند و سپس به سراغ روایت برود. ایشان ضمن عنایت ویژه به خطوط کلی و محتوای اصلی قرآن به عنوان میزان سنجش و ترازوی ارزیابی احادیث معروض بر آن، هم آیات و هم روایات را در نظر می‌گرفتند و پس از جمع‌بندی، نظر تفسیری خود را ارائه می‌کردند. تفسیر آیه نیز در نهایت به گونه‌ای بود که با معنا و محتوای روایت مطابقت داشت. البته گاه در ذیل معنای یک آیه روایتی وجود نداشت که در این صورت تفسیر به مقتضای ظاهر آیه انجام می‌پذیرفت؛ اما اگر روایتی در آیه وجود داشت، هم محتوای آیه و هم محتوای روایت در ارائه تفسیر دخالت داشت.» (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۶۱)

۱-۲-۲. تفاوت تفسیر و تبیین

اکثر مفسران و دانشمندان علوم قرآنی، بین تفسیر و تبیین تفاوت چندانی قائل نشده‌اند و بلکه هر گاه از ضرورت رجوع به سنت جهت تفسیر استدلال آورده‌اند، به آیاتی که در آن «تبیین» وظیفه نبی مکرم اسلام صلی‌الله‌علیه‌وآله شمرده شده است، استدلال نموده‌اند. (مؤدب، ۱۳۸۶، ص ۳۱) این مسأله در میزان و تسنیم هم زمانی که در مقام ورود به تفاوت‌های دو عبارت نیستند، قابل مشاهده است، لکن در موارد لازمی که نیاز به دقت می‌باشد تفاوتی این دو بیان شده است.

رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله در قرآن به عنوان مبین (نحل: ۴۴) ^{۱۴} و مفسر قرآن معرفی شده است؛ از نظر این دیدگاه بین تبیین «حدود و قیود و مانند آن» و تفسیر

یعنی «شرح الفاظ و مفاهیم و کلمات» تفاوت‌هایی وجود دارد. (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ص ۳۸۱)

اگر در علوم که غیر معصوم به آن دسترسی ندارد، تفکیک قائل شویم بین علمی که معصوم از داخل قرآن استخراج می‌کند و علمی که فراتر از قرآن نزد اوست، باید بگوییم، در تفسیر از خود قرآن بهره‌مند است و در تبیین از علوم خارج قرآن.

بر این اساس که بیان شد قرآن تبیان همه چیز می‌باشد، لازم خواهد آمد که در آن نقطه مبهم و معماگونه وجود نداشته باشد، بلکه قرآن نور محض و بَیِّن بِالذَّاتِ است و نه تنها خود واضح و روشن است، بلکه مَبِیِّن و تبیان همه چیز است. لذا وظیفه رسول اکرم صلی الله علیه و آله آن خواهد بود که با رفع موانع دل، چشم مردم را بینا کند تا نور آشکار قرآن را ببینند. در نتیجه «تبیین رسول الله صلی الله علیه و آله تبیینی بیرونی نیست ... نکته مهم در اینجا آن است که خود قرآن، دلالت دارد بر این که برخی از احکام و حکم الهی نزد رسول اکرم است ظواهر روشن قرآن مراجعه به پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله را لازم می‌شمرد: «... وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا...» (حشر: ۷)، رجوع به رسول اکرم برای تقیید یا تخصیص اطلاق یا عموم آن و نیز برای برطرف شدن ابهام در تطبیق - نه در اصل مفهوم‌یابی - و نیز برای منافع دیگر ضروری خواهد بود از اینجا، معنای مَبِیِّن بودن پیامبر صلی الله علیه و آله که خداوند چنین وصفی را در قرآن برای آن حضرت مقرر فرموده، بُعد دیگری پیدا می‌کند.» (جوادی آملی، ۱۳۸۰، صص ۳۸۲-۳۸۳)

شاید بتوان ادعا کرد، تمام آنچه نبی اکرم و ائمه اطهار علیهم السلام از ظاهر، باطن و حتی مقیدها و مخصّص‌ها و سایر امور بیان می‌کنند، همه را از داخل قرآن استخراج می‌نمایند که «تَبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ» (نحل: ۸۹) است لیکن با توجه به این که معصومین علیهم السلام به مقامی رسیده‌اند که دیگران از آن بی‌بهره هستند، (لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ) (واقع: ۷۹) ضرورت دارد که سایرین از این نظر که این ذوات مقدسه

(علیهم‌السلام) به جایی رسیده‌اند که دیگران دستشان به خاطر عدم وصول به مقام طهارت کامل، از آن‌جا کوتاه است، به ایشان مراجعه نمایند.

۲. جایگاه عقل

از بحث «نقل» که بگذریم باید دید «عقل» چه نسبتی با فهم کتاب الهی و همچنین چه ارتباطی با «نقل» در فهم قرآن دارد. برخی عقل را در این میدان آن‌چنان عنان‌گسیخته به کار گرفته‌اند که اجازه هر گونه تفسیر به رأی را به خود داده‌اند و اندیشه‌های ناصحیح را مقصود الهی پنداشته‌اند. برخی دیگر با توجه به این انحراف، راه تفریط طی کرده و عقل را از ورود به چنین مأموریتی منع نموده‌اند و نتیجه آن شده است که باب معارف را به روی خود و دیگران بسته‌اند. (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۲۵)

از نقش‌های مختلفی که برای عقل شمرده شده است می‌توان به استفاده در «قرینه حمل آیه برخلاف ظاهر»، یا «نقش تبیینی و توضیحی» و همچنین «کشف استلزامات» بر اساس منطوق‌های آیات، اشاره نمود (رجبی، ۱۳۸۷، ص ۲۳۸) که قصد ورود به این مباحث نیست، بلکه میزان دخالت عقل را به صورت کلی قصد داریم مورد بررسی قرار دهیم.

۲-۱. جایگاه عقل در قلمرو دین

سه دیدگاه اصلی در این مسأله عبارت است از:

۱. عقل را میزان شریعت می‌دانند؛ یعنی بیش از حد مورد نظر دین، برای عقل بشری، نقش قائل شده‌اند و گمان کرده‌اند، عقل بشری می‌تواند برای هر سؤالی جوابی داشته باشد.

۲. در کنار نگرش قبلی که عقل را میزان شریعت می‌دانند، نگرش دیگر است که عقل را صرفاً مفتاح شریعت و کلید ورود بشر به عرصه دین می‌شمرند ... مفتاح بودن عقل برای دین یعنی عقل صرفاً کلید ورود به ساحت دین است و از ورود به جزئیات معذور است؛ عقل، وجود خدا و ضرورت وحی و ارسال پیامبر او را ثابت

و حجیت کتاب و سنت را برای بشر مدگل می‌کند آن‌گاه کار وی به اتمام می‌رسد و به کنار می‌رود و جامعه بشری با محتوای دین روبه‌رو است که از طریق فهم کتاب و سنت باید به آن برسد و برای عقل سهمی در هماهنگی محتوای احکام دینی با زیر ساختارهای اصلی نیست.

۳. دیدگاه مدنظر: عقل افزون بر «مفتاح» دین بودن، نسبت به اصل گنجینه دین، «مصباح» آن نیز هست و منبع معرفتی بشر نسبت به مضامین و محتوای گنجینه دین است، بنابراین اگر اراده و علم الهی مبدأ هستی شناختی دین است، به مدد عقل و نقل می‌فهمیم که خدا چه چیزی را اراده کرده و چه اموری را در مجموعه دین قرار داده است؛ یعنی عقل در اثبات اصول اولی دین، مانند وجود مبدأ، وحدت مبدأ، اسمای حسنا، عینیت اسما و صفات با هم و با ذات مبدأ و ضرورت ارسال پیامبر و انزال کتاب و مانند آن مبادی و مبانی بین و مبین دارد و آن مبانی نباید مورد آسیب قرار گیرد. عقل در سطوح مختلف خویش از عقل تجربی گرفته تا عقل نیمه تجربی و تجربی محض، در صورتی که معرفتی یقینی یا طمأنینه‌بخش به ارمغان آورد می‌تواند کاشف از احکام دینی باشد و بُعد شناختی قوانین دین را در کنار نقل تأمین کند. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۵۲)

۲-۲. نسبت عقل و نقل

اکنون که نقش عقل مشخص شد، باید دید چگونه در کنار نقل نقش آفرینی می‌کند: «عقل به معنای وسیع آن دست‌اندر کار فهم و ادراک فعل و قول خدا و ورق زدن کتاب تکوین و تدوین اوست، پس هرگز ادراک او در برابر معرفت دینی و برون از مرز دین‌شناسی نیست، بلکه همچون نقل که از قول و فعل خدا پرده برمی‌دارد در حدّ توان خویش به همین کار مشغول است، بنابراین عقل و نقل با یکدیگر دو منبع معرفت‌شناسی دین را تأمین می‌کنند.» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۶۲)

در مورد ترتیب نقش آفرینی عقل در کنار دلیل نقلی، از نظر این دیدگاه «برهان عقلی در بعضی امور، پیش از اعتبار دلیل نقلی^{۱۵} و در بعضی امور دیگر همراه دلیل

نقلی^{۱۶} و در بعضی موارد نیز پس از دلیل نقلی^{۱۷} است.» (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ص ۱۳۱)

یعنی می‌توان گفت که عقل در تمام مراحل، به‌عنوان حجتی الهی حضور خود را حفظ می‌کند، و داوری خود را ارائه می‌دهد.

مطالب بالا به این مفهوم نیست که در این دیدگاه نیز یک جایگاه افراطی برای عقل مدنظر است؛ چرا که در این نظریه اولاً: هر چند عقل در تمام مراحل استنباط دینی و فهم قرآنی حضور فعال دارد، لکن همیشه به یک اندازه اجازه دخالت ندارد. همگام با محکومات قرآنی گام برمی‌دارد. ثانیاً: محوریت قرآن همچنان از این حیث محفوظ است که:

«حجیت عقل و اجماع بازگشتشان به حجیت کتاب و سنت است زیرا عقل در مقام اثبات، معتبر است و از خود نظری ندارد، و اگر در مواردی نظیر «مستقلات عقلیه» از خود نظری ارائه می‌دهد، آن را هم یا در متن شرع می‌توان یافت، و یا در شرع امضا نموده است و اگر عین قضیه در متن شرع نیامده بر اساس ملازمه آن را امضا کرده است.» (جوادی آملی، ۱۳۷۷، ص ۶۳)

لازم به ذکر است که «عقل» به دو قسم «نظری و عملی» تقسیم می‌شود که در این مبحث منظور از عقل «عقل نظری» می‌باشد که عهده‌دار فهم و ادراک و جزم است.^{۱۸}

۲-۳. نقش عقل در فهم قرآن

با توجه به جایگاه تبیین شده از «عقل» در هندسه معرفت دین، نحوه به‌کارگیری آن در فهم قرآن به عنوان مهم‌ترین منبع دین آشکار می‌گردد:

«نباید هنگام تفسیر متون نقلی دین در صدد تخلیه عقل و تجرید ذهن بود؛ زیرا چنان کاری بر فرض امکان، هرگز دینی نخواهد بود؛ بلکه باید کوشید مطالب مدهون، موهون، موهوم ذهنی از مبادی مرصوص، مرصوص برهانی، پالایش شود تا و هم به جای عقل قرار نگیرد و خیال در موطن آن غاصبانه ننشیند و چنین کاری،

هم ممکن و هم لازم و هم فی الجمله واقع شده است.» (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۴۹)

دستگیره محکم مخاطب قرآنی در بدو مواجهه با قرآن و پذیرش آن به عنوان یک کلام الهی و معجزه نبوی، ابتدا عقل مفتاح است و بعد از قضاوت و حکم عقل مبنی بر لزوم تبعیت از آن، در ورود به آن نیز قبل از هر چیز، عقل خود را نشان می‌دهد: علامه طباطبایی در مراجعه به قرآن، با کمک عصای عقل سلیم، به تشخیص غرر آیات و محکومات قرآنی می‌پردازد و نهایتاً در درون قرآن به کمک و همراهی عقل به غوص در دریای قرآن می‌پردازد؛ لذا همان‌گونه که قبلاً نیز در مبانی ایشان اشاره شد، به قدری نقش عقل سلیم مهم می‌شود که می‌تواند مخاطب و مفسر را به انصراف از دلالت بدوی و ظاهری هدایت نماید. البته طی این مسیر مستقیم به گونه‌ای که انسان از صراط مستقیم منحرف نگردد، بدون دقت امکان‌پذیر نخواهد بود:

«باید در حمل آیه بر خلاف ظاهر یا نص، مشاهده کرد که قطع موجود در مسأله، منطقی است یا روانی و اگر منطقی بود، دلیل او مفید ضرورت است یا دوام و اگر مفید ضرورت بود به نحو انحصار است یا نه؛ زیرا اگر محصول دلیل مسأله، دوام محمول برای موضوع بود، نه ضرورت آن، انفکاک محمول از موضوع به نحو اعجاز ممکن است و اگر ضرورت آن به نحو انحصار نبود، تحقق آن محمول برای غیر موضوع مألوف به عنوان خرق عادت میسر است. پس، در تفسیر آیه یا حدیث به صرف قطع به یک مطلب نمی‌توان از ظاهر یا نص آن منصرف شد و بر خلاف آن حمل نمود.» (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۶۶)

۲-۴. تفسیر به رأی

با توجه به احادیثی که در ذم «تفسیر به رأی» وارد شده است^{۱۹}، یکی از نکات و ملاحظات مهم در فهم قرآن، عبارت از دریافت صحیح از این مسأله است تا مخاطب قرآن از افتادن به این دره، در امان باشد.

در مورد این که چه چیزی مصداق تفسیر به رأی است و باید از آن اجتناب نمود، نظرات متفاوت داده شده است، که علامه طباطبایی هم در تفسیرش عنوان نموده است. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، صص ۷۷-۷۸)

در این جا به سخن کسانی که بر اساس روایات «تفسیر به رأی»، اصل و اساس تفسیر را مورد مناقشه قرار داده‌اند، نمی‌پردازیم؛ فقط ضمن بیان این نکته که این نظر در روش علامه طباطبایی کاملاً مردود است، به همین مقدار بسنده می‌کنیم که: «تفسیر قرآن بر اساس رأی که در اصطلاح مفسران «تفسیر به رأی» نامیده می‌شود، در واقع «تفسیر» نیست، بلکه «تطبیق» و تحمیل رأی بر قرآن است.» (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۵۸) و الا تفسیر واقعی و حقیقی نه تنها مذموم نیست، که ضرورت آن نیز بیان شد.

لذا باید دید چه نوع تفسیری منجر به این می‌شود که در ذیل تفسیر به رأی قرار گیرد؟ یعنی منظور از «رأی» در این جا چه می‌تواند باشد؟ یعنی نکته مهم بحث در این جاست که باید به گونه‌ای به سراغ تفسیر رفت که بتوان اطمینان از اسناد آن به متکلم داشت:

«تفسیر هر کلامی اعم از دینی یا غیردینی و کلام دینی اعم از قرآنی یا روایی باید روشمند باشد تا بتوان آن را به متکلم آن کلام اسناد داد.» (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۷۶)

هر چند علامه طباطبایی بحث مبسوطی در این باب دارند، اما آنچه شایسته اشاره در این تحقیق مختصر است، عبارت است از این که در این دیدگاه «تفسیر به رأی» یک نوع «خطای روشی» به شمار می‌رود و در اصل کاری به نتیجه استنباط ندارد: «فالتفسیر بالرأی المنهی عنه امر راجع الی طریق الکشف دون المکشف» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۷۶) «تفسیر به رأی نهی شده، مسأله‌ای است که به طریق کشف مطالب از قرآن برمی‌گردد نه مکشوف قرآنی» بنا بر این «تفسیر قرآن به رأی این است که با معیارهای مفاهمه عرب مطابق نباشد و نیز موافق با اصول و علوم متعارفه عقلی نباشد و همچنین مطابق با خطوط کلی خود قرآن نباشد.» (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۷۶)

لذا باید گفت: منظور از «تفسیر به رأی»، استفاده از «عقل بشری» در تفسیر (تفسیر به عقل) نیست، بلکه آنچه به عنوان «روش استنباط معارف قرآنی»^{۲۰} در این دیدگاه معرفی می‌گردد، همان میزان نجات از «تفسیر به رأی» خواهد بود. یعنی اگر کسی به این روش پایبند بود از دام آن نجات خواهد یافت و هر کس بدون تقید به این روشمندی، این راه را طی نماید حتی اگر به صورت اتفاقی به نتیجه صائب برسد، از عقاب تفسیر به رأی در امان نخواهد بود.

با تعریفی که برای تفسیر به رأی شد می‌توان صورت‌هایی را برای تفسیر به رأی برشمرد، که یا رعایت حسن فعلی یا فاعلی نشده است. (رک: جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۱۸۰)

۳. جایگاه علوم در قرآن

آنچه تاکنون بیان شد نشان‌گر این مطلب بود که قرآن که نور است، و تبیان می‌باشد، در تبیین خویش جز به همراهی مخاطبان کامل قرآن یعنی معصومان‌علیهم‌السلام و یاری عقل نیازی ندارد و می‌تواند به آنچه که خواهان است دست یابد. آیا می‌توان گفت مفهوم این کلام این است که سایر علوم (غیر از منابع عقل و نقل) هیچ نقشی در این فهم ندارند و به اصطلاح «علم لایفیع» محسوب می‌گردند؟ نظری که این دیدگاه ارائه می‌دهد خلاف چنین برداشتی است:

۱. افزایش قابلیت فهم: «تحصیل علوم تجربی و مانند آن ظرفیت دل را گسترش می‌دهد و توانایی فهم و تحمّل معارف قرآن را بالا می‌برد و به انسان شرح صدر می‌دهد ... هر چه انسان در اندیشه جهان آفرینش، از آیات کتاب تکوینی خداوند بهره ببرد قدرت او در فهم آیات کتاب تدوینی و قرآن کریم افزون‌تر می‌گردد.» (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ص ۴۴۹)

۲. استفاده از علوم تجربی: هر چند دیگران نیز فهم علوم تجربی را در تفسیر مفید دانسته‌اند، که البته آن را ذیل علوم مورد نیاز تفسیر نه منابع تفسیر مورد توجه قرار داده‌اند (رجبی، ۱۳۸۷، ص ۲۸۳) و حتی تفاسیری با همین نگاه نگاشته شده است (مؤدب، ۱۳۸۶، ص ۲۸۹) قاعده و نگاه کلی در این نظر این است که

همان‌گونه که تدبیر در آیات تدوینی ما را در فهم معارف قرآن کمک می‌کند اگر تفکر و تأمل در آیات تکوینی الهی کنیم، می‌توانیم در صورت رسیدن به حد اعتبار از آن استفاده کنیم؛ دانشمندان علوم تجربی هم اگر به قواعد این مسأله پایبند باشند، همچون مفسرانی که در «قول خدا» (آیات تدوین) ژرف‌نگری می‌کنند می‌توانند با تأمل در «فعل الهی» (آیات تکوین) به یاری مفسران بیایند:

«ره‌آورد عقل یا تجربه و حسن و همچنین شهود قطعی که صیانت آن از هواجس نفسانی و نزاهت آن از وساوس شیطانی و دسایس ابلیسی احراز شد، می‌تواند شاهد تفسیری متن منقول قرار گیرد و در این جهت فرقی میان مسائل حکمت عملی، مانند فقه و اخلاق و حقوق و مطالب حکمت نظری، مانند حکمت و کلام و زمین‌شناسی و اخترشناسی نیست.» (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۲، صص ۴۰۸ و ۶۲۷)

۳. نادرستی تحمیل فرضیه غیرقطعی بر قرآن: آنچه در این میان مذموم و نادرست شمرده می‌شود، این است که فرضیات علوم تجربی را بر قرآن تحمیل کنیم و معنای آیات قرآن را به گونه‌ای بیان کنیم که بر اساس فرضیات باشد، «... البتّه فرضیه‌ها قبل از آن‌که به نصاب قطعیت برسند می‌توانند به عنوان یکی از وجوه و احتمال‌های تفسیری یاد شوند و هنگامی که به مرحله قطعیت رسیدند می‌توانند به عنوان معنای تفسیر مورد قبول قرار گیرند.» (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ص ۴۴۹)

با این بیان تفسیر درست عباراتی نظیر عبارت ذیل با توجه به سایر جملات نویسنده مشخص می‌گردد: «تحمیل فرضیه علوم تجربی و مانند آن که در طی اعصار دگرگون می‌گردد، بر علوم قرآنی که معصوم از تحوّل و مصون از بطلان است، صحیح نیست؛ ولی تحمیل علوم قرآنی در پرتو علوم و معارف انسانی رواست.» (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۲۹)

۴. استفاده به عنوان شاهد و قرینه: بالاتر از آنچه که در قبل بیان شد تمام علوم می‌توانند به عنوان شواهدی به کمک مفسران بیایند: «گرچه ره‌آورد علم را نمی‌توان بر قرآن تحمیل کرد، لیکن براهین قطعی علمی یا شواهد طمأنینه بخش تجربی، تاریخی، هنری و مانند آن را می‌توان حامل معارف و معانی قرآن قرار داد،

به طوری که در حد شاهد، قرینه و زمینه برای درک خصوص مطالب مربوط به بخش‌های تجربی، تاریخی و مانند آن باشد، نه خارج از آن.» (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱، ص ۵۸)

۵. توجه به علوم اجتماعی و زبان عربی: «در تفسیر متن مقدّس، لازم است مفاهیم الفاظ مستعمل در آن متن را برابر با فرهنگ رایج و دارج عصر نزول در نظر گرفت؛ گرچه مصادیق آن‌ها در طی اعصار و قرون یا در امصار و اماکن یا اقوام و ملل، متنوع و متعدّد باشد.» (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۱۶۸)

۶. نقش سایر علوم دینی: همان‌گونه که در بحث منبع بودن روایات صحبت شد که علامه طباطبایی با وجود اینکه قرآن را میزان می‌دانستند، ولی از روایات جهت ترجیح شقوق مختلفی که از یک آیه قابل برداشت است استفاده می‌کردند، می‌توان گفت در این خصوص نیز بر اساس این‌که در علوم نقلی مانند فقه و اصول و... صاحب نظر بودند و نسبت به آن‌ها اطلاع کافی داشتند، اگر ادله‌ای قوی‌تر برخلاف این علوم داشتند که جایگاه خود را دارد، ولی اگر ادله یا شواهدی از آن‌ها راجع به آیه مورد بحث وجود نمی‌داشت، هرگز آیه را بر وجهی حمل نمی‌نمودند که با مبانی حتمی آن رشته از علوم نقلی یادشده مناقض باشد؛ بلکه بر وجهی حمل می‌کردند که تبیینی با آن‌ها نداشته باشد. زیرا «آن مطالب، گرچه فرعی به شمار می‌آیند، ولی به استناد اصول یقینی قرآن و سنت قطعی تنظیم می‌شوند و اگر تناقضی بین محتوای آیه و مبانی حتمی آن علوم رخ دهد، بازگشت آن به تبیین قرآن با قرآن یا سنت با سنت و یا قرآن با سنت است که هیچ‌کدام از این‌ها قابل پذیرش نیست. بنابراین، در استظهار یک معنا از معانی متعدد از آیه، یا توجیه آیه با یکی از آن‌ها، سعی بر آن بود که موافق با سایر مطالب بوده و مخالف با مبانی مسلّمه علوم دیگر نباشد.» (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۴۳۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۵، صص ۱۳۱-۱۳۶)

نتیجه‌گیری

۱. قرآن کریم با این که در اصل حجیت و همچنین در دلالت ظواهر، مستقل است و وابستگی آن به روایات در این بخش، مستلزم دور خواهد بود، هرگز حجّت منحصر نیست. روایات نیز گرچه پس از تثبیت اصل حجیت آن به وسیله قرآن (چه در سنت قطعی و چه در سنت غیر قطعی) و بعد از احراز عدم مخالفت آن با قرآن (در خصوص سنت غیرقطعی) حجّتی مستقل است، لیکن حجّت مستقلِ منحصر نیست و این دو حجّت مستقلِ غیر منحصر، همراه با حجّت مستقلِ سوم، یعنی برهان عقلی، سه منبع مستقلِ غیر منحصر معارف دین است که با ملاحظه و جمع‌بندی نهایی هر سه منبع می‌توان به پیام خدا و حکم قطعی الهی دست یافت.
۲. توجه ویژه به جایگاه هر یک از منابع و لزوم عدم تعدی از این روند، به نحوی که قرآن کریم محوری‌ترین نقش را در آن ایفا می‌کند، ضرورتی است که باید برای وصول به نتیجه صحیح طی گردد؛ و عدم مراعات این روند، ولو به نتیجه صحیح منجر گردد، جزء تفسیر به رأی محسوب می‌گردد. لذا تفسیر به رأی از سنخ خطای روشی به شمار می‌آید.
۳. برای وصول به معارف باطنی قرآن و همچنین مقیدها و منحصص‌ها و در نتیجه وصول به پیام اسلام باید به عترت ظاهریین مراجعه نمود که میزان صحت روایات نیز عدم مخالفت با قرآن است.
۴. علامه طباطبایی، به جمود استفاده نکردن از علوم و معارف گوناگون گرفتار نشد، لکن توجه مهم او به جایگاه و اندازه هر علم و دانشی باعث شد بتواند به گونه صحیح همه علوم را به محضر قرآن ببرد و نهایتاً هم نظر قرآن را در این باره جویا شود و هم در ترجیح و انتخاب مطالب متعددی که با میزان همه علوم (قرآن) موافقت، نظری را انتخاب نماید که با سایر علوم کم‌ترین مخالفت را داشته باشد.

یادداشت‌ها

۱. به عنوان مثال نک: طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ج ۸، ص ۳۱۷ و ج ۹، ص ۱۶۹ و ج ۱۱، ص ۴۱ و ج ۱۳، ص ۳۳۹ و ج ۱۷، ص ۱۳.
۲. منظور از «تفسیر قرآن به قرآن» در اینجا اشاره به منبع بودن قرآن است نه منهج بودن آن؛ و الا «تفسیر قرآن به قرآن» به عنوان منهج شامل «تفسیر قرآن به سنت» و «تفسیر قرآن به عقل» هم هست.
۳. مکتب تفکیک قائل به چنین مطلبی هستند. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۱۸۱)
۴. البته باید حجت قطعی را از ظنی جدا کرد.
۵. آیت‌الله جوادی آملی بحث مبسوط و مفیدی در توضیح عبارت «ترجمه لوحیه» (زیارت جامعه کبیره) در مورد «وحی قرآنی و وحی بیانی» و وضعیت حدیث و جعل آن و جدا نمودن قرآن از عترت دارند که در این جا مجال اشاره نیست. (رک: جوادی آملی، ۱۳۸۴، ج ۴، صص ۱۳۹-۲۹۷)
۶. در بخش سنت به این روایات اشاره خواهد شد.
۷. بی‌شک چنین روایاتی بسیار محدود است.
۸. برخی شبهات دیگر هم مطرح شده است که در این جا به این مورد که مربوط به بحث است اشاره شد. جهت اطلاعات بیشتر رک: جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱، صص ۷۳-۹۹.
۹. «قَدْ سَأَلْتِ فَافْتَحِي الْجَوَابَ إِنَّ فِي أَيْدِي النَّاسِ حَقًّا وَبَاطِلًا وَصِدْقًا وَكُذِبًا وَنَاسِخًا وَمَنْسُوخًا وَعَامًّا وَخَاصًّا وَمُحْكَمًا وَمُنْتَشَبَهَا وَحِفْظًا وَوَهْمًا وَقَدْ كَذَبَ عَلَيَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عَلَيَّ عَهْدِي حَتَّى قَامَ خَطِيبًا فَقَالَ أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ كَثُرَتْ عَلَيَّ الْكُذَابَةُ فَمَنْ كَذَبَ عَلَيَّ مُتَعَمِّدًا فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ ثُمَّ كُذِبَ عَلَيَّ مِنْ بَعْدِهِ...» برخی از شارحان این حدیث گفته‌اند: همین حدیث بهترین شاهد بر وجود احادیث مجعول است؛ زیرا این حدیث یا از معصوم رسیده و یا مجعول است. اگر سخن معصوم علیه‌السلام باشد پیامش آن است که احادیث مجعول در میان روایات منقول از آنان وجود دارد و اگر این جمله سخن معصوم نباشد، خود مصداق حدیث مجعول است. (مجلسی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۲۲۱)

۱۰. به عنوان نمونه می‌توان به چند حدیث ذیل اشاره کرد: «إِنَّ عَلَى كُلِّ حَقٍّ حَقِيْقَةً وَعَلَى كُلِّ صَوَابٍ نُورًا فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخَذُوهُ وَمَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَدَعُوهُ»؛ «إِذَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ حَدِيثٌ فَوَجِدْتُمْ لَهُ شَاهِدًا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ أَوْ مِنْ قَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ صَ وَإِلَّا فَالَّذِي جَاءَكُمْ بِهِ أَوْلَى بِهِ»؛ «كُلُّ شَيْءٍ مَرْدُودٌ إِلَى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَكُلُّ حَدِيثٍ لَّا يُوَافِقُ كِتَابَ اللَّهِ فَهُوَ زُخْرُفٌ» (کلینی، ۱۴۱۱ق، ج ۱، ص ۶۹)

۱۱. ابراهیم: ۳۵

۱۲. به عنوان مثال نک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، صص ۹۲-۱۰۳؛ یا عبارت: «... و اعلم أننا لم نُورد بحثاً فلسفياً في مسئلة الرؤية لأن الذي تتضمنه غالباً ما أوردناه من الروايات من البيان بياناً فلسفياً فلم تمس الحاجة إلى عقد بحث على حده» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۲۶۸)

۱۳. به این سبب در بخش تفسیری المیزان می‌فرمودند: «آیه به این معناست که سیأتی فی البحث الروائی» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲، ص ۱۹۴؛ ج ۱۶، ص ۳۳۸) و در بحث روایی نیز تأکید می‌کردند: «هذا هو ما تقدم» به عنوان نمونه: (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۵، ص ۹۶؛ ج ۹، ص ۲۷۶)

۱۴. «وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم» ما قرآن را به صورت دفعی و مجموعی بر تو نازل کردیم تا تو مبین و مفسر قرآن عربی مبین باشی که به صورت تدریجی بر مردم نازل می‌گردد.

۱۵. در اصول دین برهان عقلی قبل از نقل است.

۱۶. در محدوده دین، عقل همتای نقل فتوا می‌دهد و عقل و نقل مؤید یکدیگر است.

۱۷. آن‌جا که عقل پس از نقل است، در فن اصول فقه به شکل مبسوط بیان شده است که به اصول عملیه یاد می‌شود.

۱۸. در موارد متعددی که قرآن از عقل یاد می‌کند گاه عقل نظری را مورد توجه دارد و گاه عقل عملی را. بسیاری از جملات «أَفَلَا تَعْقِلُونَ» در قرآن که به تعقل در امور نظیر مبدأ و معاد عالم و حقانیت قرآن و بی‌اثر بودن بتها و بطلان ربوبیت غیر خدا فراخوانده، به عقل نظری ناظر است؛ اما آیات فراوانی نیز هست که معطوف به عقل عملی است؛ عقلی که منشأ عزم و اراده و نیت و اخلاص و تصمیم است. عقل عملی منشأ عزم است بر خلاف عقل نظری که منشأ جزم است. برای نمونه در سوره مبارکه «حشر» به طور شفاف بیان فرموده که یهودی‌ها با هم اختلاف دارند، چون عاقل نیستند و نمی‌توانند خواسته و امیال و انانیت‌های خود را عقال و مهار کنند. این نحوه تعقل مربوط به عقل

عملی است؛ نه عقل نظری که کار ادراک و فهم را برعهده دارد: «تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّىٰ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ» (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۶۸).
۱۹. امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: «قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص قَالَ اللَّهُ جَلَّ جَلَّالُهُ مَا أَمَّنَ بِسِي مَنْ فَسَّرَ بِرَأْيِهِ كَلَامِي وَ مَا عَرَفَنِي مَنْ شَبَّهَنِي بِخَلْقِي وَ مَا عَلَىٰ دِينِي مَنِ اسْتَعْمَلَ الْقِيَّاسَ فِي دِينِي» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۹۷)؛ امام صادق علیه السلام در پاسخ پرسشی درباره قضا و حکومت فرمودند: «قَالَ مَنْ حَكَّمَ بِرَأْيِهِ بَيْنَ اثْنَيْنِ فَقَدْ كَفَرَ وَ مَنْ فَسَّرَ آيَةً مِنْ كِتَابِ اللَّهِ فَقَدْ كَفَرَ» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۸۹، ص ۱۱۱)
۲۰. اعم از مبانی بیان شده، جایگاه منابع دین و شرایط و قواعد ضروری تفسیر

کتاب‌نامه

قرآن کریم

- نهج البلاغه (۱۳۸۱ش)، ترجمه محمد دشتی، قم: انتشارات لاهیجی، چاپ چهارم.
پاکتچی، احمد (۱۳۷۹ش)، «اجماع»، *دائرةالمعارف اسلام*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، جلد ۶.
جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴ش)، *ادب فنای مقرران*، قم: اسراء، ۶ جلد.
----- (۱۳۸۷ش)، *تسنیم*، قم: اسراء، ۱۵ جلد.
----- (۱۳۸۳ش)، *دین‌شناسی*، قم: اسراء.
----- (۱۳۷۷ش)، *زن در آینه جلال و جمال*، قم: اسراء، چاپ سوم.
----- (۱۳۸۹ش)، *سرچشمه اندیشه*، ۵ جلد، قم: اسراء.
----- (۱۳۸۸ش)، *شمس الوحی تبریزی*، قم: اسراء.
----- (۱۳۸۱ش)، *فلسفه حقوق بشر*، قم: اسراء.
----- (۱۳۸۰ش)، *قرآن در قرآن*، قم: اسراء.
----- (۱۳۸۶ش)، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، قم: اسراء.
----- (۱۳۸۵)، *مهر استاد*، قم: اسراء.
----- (۱۳۸۲ش)، *ولایت فقیه*، قم: اسراء.
طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

- (بی تا)، حاشیه الکفایه، قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی، با همکاری نمایشگاه و نشر کتاب.
- (۱۳۸۳ش)، قرآن در اسلام، قم: انتشارات دفتر انتشارات اسلامی.
- رجبی، محمود (۱۳۸۷ش)، روش تفسیر قرآن، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- زرکشی، محمد (۱۴۱۰ق)، البرهان فی علوم القرآن، تحقیق مرعشی و دیگران، بیروت: دائره‌المعرفه.
- الصغیر، محمدحسین علی (۱۴۰۳ق)، المبادئ العامه لتفسیر القرآن الکریم، بیروت: المؤسسة الجامعیه للدراسات و النشر و التوزیع.
- کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۱۱ق)، الکافی، بیروت: دارالمعارف الاسلامیه، دارالمعارف للمطبوعات.
- مؤدب، سیدرضا (۱۳۸۶ش)، روش‌های تفسیر قرآن، قم: انتشارات دانشگاه قم.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق)، بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار، بیروت: مؤسسه الوفاء.
- (۱۳۸۶ش)، مرآه العقول فی شرح اخبار آل الرسول، قم: دارالکتب الاسلامیه.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی