

نقش عقل تجربیدی در تفسیر روشمند قرآن با تأکید بر دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی

علی مدبّر (اسلامی) *

چکیده

تفسیر قرآن از دانش‌های شکل‌یافته بر محور قرآن کریم، و دارای «روش تحقیق» خاص است که رعایت دقیق آن، مایه روشمندی تفسیر قرآن است. روشمندی تفسیر، شاخصه‌ها و عناصری پنج‌گانه دارد: ۱. تفسیر بر پایه مبانی پیش‌پذیرفته؛ ۲. بهره‌گیری از منابع معتبر تفسیر و لزوم پرهیز از منبع‌نماها؛ ۳. بهره‌گیری از منهج اجتهادی جامع و لزوم پرهیز از منهج‌نماها؛ ۴. به‌کارگیری قواعد تفسیر قرآن؛ ۵. بهره‌گیری از ابزارهای تفسیر. شناخت و به‌کارگیری این عناصر، تفسیر قرآن را ضابطه‌مند می‌کند و از خطا و انحراف در فهم قرآن می‌کاهد؛ همچنین به کاهش در اختلاف دیدگاه‌های مفسران در برداشت از قرآن می‌انجامد.

منابع معتبر تفسیر قرآن عبارت‌اند از: آیات قرآن، سنت معصومان، عقل تجربیدی و عقل تجربی. منابع نامعتبر نیز عبارت‌اند از اموری که ممکن است منبع تفسیر پنداشته شوند، در حالی که آن‌ها منبع واقعی تفسیر نیستند و مفسر را از فهم قرآن دور می‌کنند.

عقل تجربیدی، اگر با شرایط ویژه برهان بیندیشد، رهنمودهایش مطلقاً، و از جمله در تفسیر قرآن، تا آنجا که فتوای قطعی می‌دهد، حجت‌اند و هرگز با قطع نظر از آن‌ها نمی‌توان قرآن را تفسیر کرد. نمونه‌ای از نقش عقل منبعی در تفسیر قرآن، نقش آن در تبیین «برهان تمناع» است که از برخی آیات قرآن استفاده می‌شود. تفسیر روشمند عقلی را از یک سو با تفسیر برپایه کشف و شهود اهل معرفت و از سوی دیگر با تفسیر به رأی فرق دارد.

کلیدواژه‌ها

تفسیر، تفسیر روشمند، منابع تفسیر، عقل تجربیدی، آیت‌الله جوادی آملی

* عضو هیئت علمی و استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم (پژوهشکده

فرهنگ و معارف قرآن). (a.modabber@isca.ac.ir)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۰۷؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۲/۲۲)

درآمد

تفسیر قرآن کریم از روزگار نزول وحی آغاز شد و نخستین مفسر آن، پیامبر اکرم ﷺ بود. پس از رحلت پیامبر ﷺ نیز برترین معلم و مفسر قرآن، امیرمؤمنان ﷺ و دیگر امامان اهل بیت ﷺ بودند. در دوران امامت، مفسران غیر معصوم نیز قدم به عرصه تفسیر نهادند و به تدریج، دانش تفسیر بسط و تنوع یافت و در قالب دانشی شکل یافته درآمد. در این میان، روش‌ها و منهج‌های گوناگون و همچنین گرایش‌های مختلف تفسیری پدید آمدند و افزون بر فراهم آمدن آثار تفسیری طی قرون متمادی، مباحث علمی پرشماری نیز درباره شئون گوناگون تفسیر و شاخصه‌های روشمندی آن، از سوی قرآن پژوهان عرضه شدند؛ همچنین مفسران و قرآن پژوهان، درباره بایسته‌ها و نبایسته‌های هریک از این شاخصه‌ها و عناصر روشمندی تفسیر دقت‌های شایان ستایشی به خرج دادند که در قالب پیشگفتار کتب تفسیر، یا به گونه مستقل تدوین و عرضه شدند. تفسیر قرآن که از دانش‌های شکل گرفته بر محور قرآن کریم است، همانند هر دانش دیگر، دارای «روش تحقیق» خاص است که آن را از دیگر روش‌های تحقیق متمایز، و رعایت آن روش، تفسیر را روشمند و ضابطه‌مند می‌کند.

شاخصه‌ها و عناصر روشمندی تفسیر قرآن

روشمندی تفسیر، شاخصه‌ها و عناصری پنج‌گانه بدین شرح دارد:

۱. تفسیر بر پایه مبانی پیش‌پذیرفته: مبانی جمع کلمه «مبنا» است که در لغت به معنی بنیاد، اساس، شالوده و پایه آمده است (دهخدا، ج. ۱۲، ص. ۱۷۷۵۹؛ انوری، ج. ۷، ص. ۶۵۹۱، ۶۶۰۳، «مبنی») و مبانی هر علم عبارت‌اند از «باورهای بنیادینی که در قالب مجموعه‌ای از قضایا، بخشی از مبادی تصدیقی آن علم را تشکیل داده، اصول موضوعه آن علم شناخته

می‌شوند و مسائل آن علم بر آن‌ها استوارند». (نک: سبزواری، ج. ۱، ص. ۸۷-۸۸) دانش تفسیر نیز مبانی خاصی دارد که برپایه تعریف یادشده، عبارت‌اند از اصول موضوعه و باورهای بنیادین پیش‌پذیرفته که تفسیر قرآن بر آن‌ها استوار است؛ مانند: وحیانی بودن الفاظ و معانی قرآن، مصونیت قرآن از تحریف لفظی، جاودانگی و همگانی بودن دعوت قرآن، جامعیت قرآن، فهم‌پذیری زبان قرآن، حجیت ظواهر قرآن، برخورداری قرآن از سطوح و لایه‌های معنایی، تفسیرپذیری آیات قرآن، منسوخ بودن حکم برخی از آیات قرآن، و پیراستگی قرآن از اختلاف و تناقض.

۲. بهره‌گیری از منابع معتبر تفسیر و لزوم پرهیز از منبع‌نماها: منابع جمع «مَبْنَع» به معنی سرچشمه هر چیز است. (ر.ک: المعجم الوسیط، انیس، ج. ۲، ص. ۸۹۸) «منابع تفسیر» را چنین تعریف کرده‌اند: «منابع تفسیر، معلوماتی عقلی یا نقلی یا تجربی‌اند که با آیات قرآن کریم مرتبط بوده و دلیل فهم مراد خدا از آیات قرآن قرار می‌گیرند». (مرکز فرهنگ و معارف قرآن، ج. ۸، ص. ۵۲) مراد از «معلومات نقلی»، خود قرآن کریم و روایات معصومان علیهم‌السلام است که صبغه نقلی دارند، و مقصود از «معلومات عقلی»، داده‌های عقل برهانی است؛ همان عقلی که رسول باطنی خداست و رهاوردش حجت الهی است و اصل وجود مبدأ، معاد، وحی و نبوت و اسماء و صفات خدا را ثابت می‌کند در علومى مانند ریاضیات، فلسفه و عرفان نظری کاربرد دارد و برای اثبات مسائل آن‌ها برهان اقامه می‌کند و در تعبیر آیت‌الله جوادی آملی به «عقل تجریدی» (برهانی) موسوم است. (ر.ک: جوادی آملی، تسنیم، ج. ۹، ص. ۵۲۶) مراد از «معلومات تجربی» نیز داده‌های علوم تجربی، اعم از «علوم تجربی طبیعی» و «علوم تجربی انسانی» است که در تعبیر آیت‌الله جوادی به «عقل تجربی» نامبردار است. (ر.ک: جوادی آملی، تسنیم، ج. ۹، ص. ۵۲۶)

بر اساس آنچه گذشت، منابع تفسیر قرآن عبارت‌اند از: آیات قرآن کریم، سنت معصومان علیهم السلام، عقل تجریدی و عقل تجربی. فراتر از منابع یادشده، را می‌توان «منبع‌نما» نامید.

۳. بهره‌گیری از منهج اجتهادی جامع و لزوم پرهیز از منهج‌نماها: منهج به معنی راه پیدا و گشاده (دهخدا، ج. ۱۴، ص. ۲۱۷۱۱. «منهج») است و روش به معنی چگونگی انجام دادن کار. (انوری، ج. ۴، ص. ۳۷۳۷، «روش») مراد از «منهج تفسیری» روش استنباط از قرآن است و برخی تفسیر پژوهان، آن را چنین تعریف کرده‌اند: «منهج تفسیری امری فراگیر است که مفسر آن را در همه آیات قرآن به کار می‌گیرد و اختلاف در آن باعث اختلاف در سراسر تفسیر می‌شود و این، صرفاً در حوزه منابع و مستندات تفسیر دیده می‌شود». (شاکر، ۱۳۸۲، ص. ۴۵-۴۶) مراد از جمله اخیر این تعریف آن است که میان «مناهج تفسیر» و «منابع تفسیر» پیوندی تنگاتنگ است. نتیجه این پیوند تنگاتنگ نیز این است که آنچه منهج يك تفسیر را تعیین می‌کند، نوع منابع مورد استفاده در آن تفسیر است و اختلاف در منابع تفسیر، اختلاف در مناهج و روش‌های تفسیر را در پی خواهد داشت.

تفاسیر از جهت منهج تفسیری در يك دسته‌بندی کلی به دو گروه «تفسیر به مأثور» و «تفسیر اجتهادی» قسمت می‌شوند. تفسیر به مأثور فقط بر نقل متکی است و در تبیین آیات، از ذکر حدیث تفسیری در ذیل هر آیه فراتر نمی‌رود؛ اما تفسیر اجتهادی بیش از آنکه بر «روایت و نقل» متکی باشد، بر «درایت و عقل» تکیه دارد و با کاوش و ژرفنگری خردورزانه در ادله و شواهد درونی و بیرونی آیه مورد تفسیر، به تفسیر آن می‌پردازد. (رك: خرمشاهی، ج. ۱، ص. ۶۳۸ - ۶۳۹)

با در نظر گرفتن منابع تفسیر، اگر مفسر تنها منبع دانش تفسیر را سنت معصومان علیهم السلام بداند، منهج تفسیری او «تفسیر به مأثور» (تفسیر قرآن با سنت) خواهد بود و اگر تنها

قرآن را منبع علم تفسیر بداند، منهج او «تفسیر قرآن با قرآن» خواهد بود و اگر به منابع سه‌گانه قرآن و سنت و عقل (اعم از تجریدی و تجربی) تکیه کند، دارای منهج «اجتهادی جامع» است. پس «منهج اجتهادی جامع» در تفسیر دارای چهار زیرمجموعه بدین شرح است: تفسیر قرآن با قرآن؛ تفسیر قرآن با سنت؛ تفسیر قرآن با عقل تجریدی؛ تفسیر قرآن با عقل تجربی (داده‌های علوم تجربی). البته روش تفسیر قرآن با قرآن با سه روش دیگر، از نظر گستره سنجیدنی نیست، بلکه از هر سه فراگیرتر است. فراتر از مناهج یادشده، را می‌توان «منهج‌نما» نامید؛ مانند تفسیر قرآن با کشف و شهود اهل معرفت که در پایان همین مقاله درباره آن توضیح داده می‌شود.

۴. به کارگیری قواعد تفسیر قرآن: «قواعد» جمع «قاعده» و قاعده به معنی پایه و اساس (ابن منظور، ۱۱، ص. ۲۳۹، «قعد») و همچنین به معنی ضابطه و قانون (دهخدا، ۱۰، ص. ۱۵۳۲۴-۱۵۳۲۵، «قاعده») است. برای آنکه «قواعد تفسیر» از «مبانی تفسیر» متمایز شوند، قواعد را چنین تعریف کرده‌اند: «قواعد تفسیر، دستورالعمل‌هایی کلی برای تفسیر قرآن مبتنی بر مبانی متقن عقلی، نقلی و عقلایی‌اند که رعایت آن‌ها تفسیر را ضابطه‌مند می‌کند و خطا و انحراف در فهم معنا را کاهش می‌دهد». طبق این تعریف، گزاره‌هایی که مبنای تفسیرند از مقول «هست و نیست» و «بود و نبود» هستند؛ نه دستورالعمل؛ اما قواعد تفسیر ویژگی دستوری دارند و به تعبیری، از مقوله «باید و نباید» هستند.

قواعد تفسیری فراوان‌اند و برخی از مهم‌ترین آن‌ها بدین شرح‌اند: ۱. آیات قرآن باید بر پایه قرائت واقعی آیات (قرائت رسول خدا) تفسیر شوند. ۲. آیات باید طبق مفاهیم کلمات در زمان نزول قرآن تفسیر شوند. ۳. بدون قرینه صارف از معنای حقیقی و تعیین‌کننده معنای مجازی، نباید کلمات را بر معنای مجازی حمل کرد. ۴. در مشترک

لفظی باید از حمل کلمه بر معانی متعدد بدون قرینه و دلیل معتبر پرهیز شود. ۵. در تفسیر آیات باید به همه قرائن متصل و منفصل توجه شود و با توجه به آن‌ها، معنا و مراد آیات به دست آید. ۶. در تفسیر آیاتی که پیوستگی در نزول دارند، باید به سیاق توجه شود و معنای آیات با توجه به سیاق به دست آید. ۷. در تفسیر آیات، نباید بدون معیار و ضابطه و بدون استناد به روایات معتبر، به تفسیر باطنی پرداخت و از آیات معانی فراعرفی برداشت کرد.

چنان که به روشنی پیداست، همه این قواعد جنبه «دستورالعملی» دارند و از این رو در همه آن‌ها واژه «باید» یا «نباید» به کار رفته است. (برای تفصیل بیشتر ر.ک: رجبی، فصل دوم. نیز مرکز فرهنگ و معارف قرآن، ۸، ص. ۳۴-۳۶)

۵. بهره‌گیری درست از ابزارهای تفسیر: ابزارهای تفسیر عبارت‌اند از: «دانش‌ها و فنونی که برای بهره‌گیری از منابع و به‌کارگیری قواعد تفسیر ضروری‌اند». (مرکز فرهنگ و معارف قرآن، ۸، ص. ۵۲) برای دریافت تمایز «ابزارهای تفسیر» از «منابع تفسیر» باید گفت که آنچه مفسر را با زبان عربی (زبان قرآن) آشنا می‌کند، منبع تفسیر نیست، بلکه ابزار آن است، چون از یک سو دانستن زبان متن، پیش‌نیاز خود مفسر است تا بتواند با متن ارتباط برقرار کند و از سوی دیگر، دانستن لغت و ادبیات عرب پیش‌نیاز مشترك همه متونی است که به زبان عربی‌اند، اعم از تفسیر قرآن یا غیر آن. با این حال، در منابع تفسیر پژوهی این دو اصطلاح به جای یکدیگر به کار می‌روند. (ر.ک: مرکز فرهنگ و معارف قرآن، ۸، ص. ۵۲)

راغب اصفهانی در مقدمه جامع التفاسیر از ابزارهای تفسیر با تعبیر «الآلات التي يحتاج إليها المفسر» یعنی ابزارهایی که مفسر به آن‌ها نیازمند است، یاد می‌کند. (راغب، ۹۷-۹۳) مهم‌ترین دانش‌های موسوم به ابزار تفسیر عبارت‌اند از: علوم ادبی و بلاغی

(شامل: لغت، صرف، نحو، معانی، بیان و بدیع)، علوم حدیث (شامل: درایه و رجال و فقهای حدیث)، علم اصول فقه (علمی که از قواعدی بحث می‌کند که نتایج آن‌ها در راه استنباط حکم شرعی قرار می‌گیرند)، علم منطق (که ابزاری برای جلوگیری از خطا در تفکر است).

شناخت و رعایت این عناصر پنج‌گانه، تفسیر قرآن را ضابطه‌مند می‌کند و از خطا و انحراف در فهم قرآن می‌کاهد؛ خطا و انحرافی که در روایات از آن با تعبیری همچون «تفسیر قرآن بدون علم» (البرهان، ج. ۱، ص. ۳۹-۴۷)، «تفسیر قرآن بدون آگاهی از ناسخ و منسوخ، عام و خاص و مطلق و مقید»، «تفسیر بی مراجعه به روایات» (البرهان، ج. ۱، ص. ۳۹-۴۷؛ فرائد الاصول، ج. ۱، ص. ۱۴۱-۱۴۴) و «تفسیر به رأی» (جامع الاخبار، شعیری، ص. ۴۹) یاد شده است؛ همچنین به کاهش در اختلاف دیدگاه‌های مفسران در برداشت از قرآن می‌انجامد.

در این مقاله، از میان منابع چهارگانه معتبر تفسیر قرآن، به تبیین منبع «عقل تجریدی» می‌پردازیم و سرانجام، برای این نقش نمونه‌ای ذکر می‌کنیم.

گفتنی است که بحث کنونی در تفسیر اجتهادی مطرح است که یکی از منابع آن عقل تجریدی (برهانی) است؛ نه تفسیر روایی محض که تنها منبع آن سنت معصومان علیهم‌السلام است و جز نقل روایت در ذیل هر آیه، به کوشش و اجتهاد و ژرف‌نگری خردورزانه در ادله و شواهد نمی‌پردازد.

چیستی و حجیت عقل تجریدی

نقش عقل در تفسیر دو گونه است: گاه، نقش ابزاری دارد؛ بدین معنا که عقل، با دقت و کاوش خردورزانه در متون نقلی، معنای آیهای را از جمع‌بندی آیات؛ یا به کمک روایات تفسیری در می‌یابد. در این صورت عقل همچون مصباح (چراغ) است و فقط

نقش روشنگری دارد؛ یعنی از منبع ذاتی خود گزاره‌ای ارائه نمی‌کند و از همین رو در تعبیر آیت‌الله جوادی از آن به «عقل مصباحی» یاد شده است. (ر.ک: تسنیم، ج. ۱، ص. ۵۸) گاه نیز دارای نقش منبعی است؛ یعنی برای تفسیر آیه‌ای از آیات قرآن، بدون بهره‌گیری از نقل و متون نقلی، از منبع ذاتی خود گزاره‌ای ارائه می‌کند و بر این اساس به «عقل منبعی» نامبردار است. (ر.ک: تسنیم، ج. ۱، ص. ۵۹)

گزاره‌هایی که عقل از منبع ذاتی خود ارائه می‌کند، همان ادراکات بدیهی یا نزدیک به بدیهی‌اند که خدا در همه انسان‌ها قرار داده و به «علوم متعارفه» نامبردارند و می‌توانند منبع تفسیر، یعنی ادله‌ای برای کشف مرادات الهی باشند. (ر.ک: تسنیم، ج. ۱، ص. ۱۷۱-۱۷۰) پس مراد از عقلی که منبع تفسیر است، همان «عقل تجریدی» یا «عقل منبعی» است؛ نه «عقل مصباحی» که صرفاً ابزاری برای فهم متون دینی و غیر دینی است و دستاورد آن، تفسیر نقلی است؛ نه تفسیر عقلی. (ر.ک: جوادی آملی، تسنیم، ج. ۱، ص. ۱۶۹-۱۷۰)

چنین عقلی، که در استدلال‌ات خود به شواهد حسی و تجربی استناد نمی‌کند (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ص. ۱۸۸)، برهان‌هایش در قالب براهین فلسفی و کلامی پدیدار می‌شوند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص. ۷۱) و چنان که گذشت، در علوم مائند ریاضیات، فلسفه و عرفان نظری کاربرد دارد و در دانش کلام عقلی، با اصول و علوم متعارفه و براهین ناب خود، بنیان مرصوص عقاید اصیل، مانند اصل وجود خدا و ضرورت وحدت، حیات، ابدیت، ازلیت، قدرت، علم، اراده، سمع، بصر، حکمت، عدل و سایر صفات علیای او را ثابت کرده و در این تثبیت، استوار است.

(جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج. ۱، ص. ۵۷، و، ص. ۱۱۴؛ قرآن حکیم از منظر امام رضا علیه السلام، ص. ۱۶۰-۱۶۱)

عقل تجریدی، اگر با شرایط ویژه برهان بیندیشد و گرفتار وهم و خیال و مغالطه آن‌ها نشود، رسول باطنی خداست (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج. ۱، ص. ۱۶۲ و ۲۰۵) و رهنمودهای آن

مطلقاً حجت اند؛ یعنی افزون بر اثرگذاری بر دانش‌های ریاضات و فلسفه و عرفان نظری، رهنمودهایش در دین شناسی نیز حجت‌اند و از جمله، در همه مراحل تفسیر قرآن، تا آنجا که فتوای قطعی می‌دهد، حجت است و باید رهنمودهایش مراعات شوند و هرگز با قطع نظر از آن‌ها نمی‌توان قرآن را تفسیر کرد. (سرچشمه اندیشه، ج. ۱، ص. ۱۱۳، ۴۲۵)

آیت‌الله جوادی به صراحت می‌گوید: «عقل برهانی مصون از گزند مغالطه و آسیب وهم و خیال، همانند متن نقلی معتبر، از منابع مستقل معرفت دینی است و از اعتبار اصیل و حجیت ذاتی برخوردار است و در استنباط معارف دینی از قرآن کریم به عنوان حجتی الهی حضوری مؤثر دارد؛ اعم از مرحله استنباط از خصوص یک آیه یا مجموع قرآن. پس عقل به منزله دلیل لبی متصل یا منفصل کلام الهی است». (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱، ص. ۱۶۲؛ ۱۳۸۹، ص. ۶۵ و ۸۴)

آری، عقل برهانی، گرچه در اصل تشریع و پدید آوردن دین سهمی ندارد، در شناخت دین اثری بسزا دارد و همانند متن نقلی، از منابع مستقل معرفت دینی و مصادر فتاوی شرعی به شمار می‌آید و تا هر جا فتوای قطعی دارد، از اعتبار اصیل و حجیت ذاتی برخوردار است. (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ج. ۱، ص. ۱۶۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص. ۶۵) البته خود عقل می‌گوید از ادراک امور جزئی مانند جزئیات مسائل کلامی، فقهی و حقوقی عاجز است. (جوادی آملی، ۱۳۹۵، ج. ۱۶، ص. ۴۳۵)

با توجه به آنچه گذشت، می‌توان گفت که عقل برهانی «منبع دین» است و با ملاحظه دلیل معتبر نقلی، فتوایش همان فتوای دین است ... و از این رو، اگر کسی برخلاف آنچه که برهان عقلی ثابت کرده عمل کند، در معاد محکوم خواهد شد. (جوادی آملی، ۱۳۸۷، ص. ۱۳۰)

حاصل حجیت و اعتبار عقل برهانی در تفسیر قرآن کریم این است که اگر در این

دانش مطلبی را ثابت یا نفی کند، به حتم باید آن مطلب ثابت شده مصون بماند و با ظاهر هیچ آیه‌ای نفی نشود و مطلب نفی شده متفی باشد و با ظاهر هیچ آیه‌ای ثابت نشود، چنان که اگر آیه‌ای دارای چند احتمال معنایی باشد و جز یک محتمل معین، دیگر احتمال‌ها عقلاً متفی باشند، باید به کمک عقل برهانی، آیه مورد بحث را فقط بر همان محتمل معین حمل کرد؛ یا چنانچه آیه‌ای دارای چند محتمل باشد که یکی از آن‌ها طبق عقل برهانی ممتنع باشد، حتماً باید آن محتمل ممتنع را نفی کرد و آیه یاد شده را، بدون ترجیح (در صورت فقدان رجحان) بر یکی از محتمل‌های ممکن حمل کرد. (رک: جوادی آملی، تسنیم، ج. ۱، ص. ۵۷-۵۸)

در روایات اهل بیت علیهم‌السلام نیز عقل برهانی نه تنها تخطئه نشده، بلکه به عنوان حجت درونی، در کنار حجت بیرونی (نقل معتبر) مورد تأکید قرار گرفته است. (ک: جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص. ۷۰)

نمونه ای از نقش عقل منبعی در تفسیر قرآن

اکنون که چستی عقل تجریدی و حجیت آن در تفسیر قرآن بیان شد، باید نمونه ای از نقش آن در تفسیر را بیان کنیم. عقل تجریدی (برهانی) افزون بر اینکه با بهره‌گیری از استدلال‌های ذاتی و صرفاً عقلی و بدون تکیه بر ادله نقلی (آیات قرآن و روایات معصومان علیهم‌السلام)، ضرورت وحی و رسالت را ثابت می‌کند و بدین گونه، پایه‌های معرفتی لازم برای پذیرش قرآن به عنوان منبع اصلی و معتبر تفسیر را فراهم می‌آورد، همچنین افزون بر اینکه بدون استفاده از نقل، ثابت می‌کند که برخی منهج‌های تفسیری مانند «تفسیر قرآن با قرآن» حجت است (چون این روش مبتنی بر این اصل عقلی است که هرگاه فردی حکیم و دانا سخنی را بیان می‌کند، اجزای آن سخن می‌توانند در تفسیر یکدیگر به کار روند و به فهم دقیق‌تر و جامع‌تر معنا و مفهوم آن

کمک کنند و قرآن کریم نیز به عنوان کلام الهی، از این قاعده مستثنی نیست (فتحی، ۱۴۰۰، ص. ۲۰-۱۸) در فرایند تفسیر نیز نقش دارد که به یک نمونه اشاره می‌کنیم:

گاهی هردو مقدمه یک استدلال تفسیری از قرآن استفاده می‌شوند؛ ولی تبیین برخی مقدمه‌ها نیازمند تبیین عقلی است؛ برای مثال، آیه «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا...» (انبیاء: ۲۱، آیه ۲۲) که ارائه کننده یکی از براهین متقن و خلل ناپذیر بر اثبات توحید ربوبی خدا و یگانه بودن مدبر عالم (موسوم به «برهان تمنع») است، مشتمل بر قضیه شرطیه ای است که مجموع مقدم و تالی آن در این آیه آمده است: اگر در آسمان‌ها و زمین جز خدای یکتا خدایانی وجود می‌داشت (مقدم)، قطعاً آسمان‌ها و زمین بر اثر تدبیرهای متضاد آن خدایان تباه می‌شدند (تالی)؛ ولی چون استدلال با یک قضیه ممکن نیست، لازم است قضیه دیگری به آن ضمیمه شود؛ تا به صورت یک قیاس کامل درآید و طبق موازین منطقی نتیجه دهد.

آن قضیه که لازم آن بطلان تالی است، در سوره مبارکه «مُلک» بدین مضمون آمده است: همان خدایی که هفت آسمان را بر فراز یکدیگر و طبقه طبقه آفرید. تو ای کسی که چشم بینا داری! در آفریده‌های خدای رحمان هیچ اختلاف و تفاوتی نمی‌بینی، چرا که همه، روی به سوی هدفی دارند که برایشان مقرر شده است و برای رسیدن به مقصد خود از شرایط لازم برخوردارند. باز، بار دیگر چشم به سوی آفریده‌ها برگردان و با دقت در آن‌ها بنگر، آیا خلل و نقصانی در آن‌ها می‌بینی؟ سپس باز هم چشم به سوی آن‌ها برگردان و بارها به دقت در آن‌ها بنگر. سرانجام، دیده ات فرومانده به سوی تو باز می‌گردد، درحالی که خسته است و هیچ خلل و نقصانی در آفرینش ندیده است: «الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَوتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ

تَرَى مِنْ فُطُورٍ * ثُمَّ ارْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ». (ملک: ۶۷، آیات ۳-۴) وقتی کمترین ناهماهنگی و بی نظمی و کوچک ترین خلل و ناسازگاری در سراسر عالم یافت نشود و مجموعه نظام آفرینش دارای همبستگی باشد، قطعاً هیچ نوع تباهی و فساد برای آسمان و زمین نخواهد بود.

با تلفیق این دو آیه (آیه ۲۲ سوره انبیاء و آیات ۳-۴ سوره ملک)، قیاسی استثنایی بدین گونه حاصل خواهد شد: «اگر غیر از خدا در عالم، مدبران دیگری باشند، حتماً عالم تباه خواهد شد؛ لیکن هیچ گونه فساد و کمبودی در عالم نیست. پس غیر از خدا مدبری دیگر برای عالم نیست».

چون در آیات یاد شده، توحید پروردگار در قالب قیاسی استثنایی و به صورت ملازمه بین مقدم (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ) و تالی (لَفَسَدَتَا) بیان شده، لازم است نوع رابطه میان مقدم و تالی روشن شود، زیرا اگر ربط میان مقدم و تالی صرف تصادف و اتفاق باشد، و بین این دو، هیچ نوع ارتباط ضروری و علی نباشد، نمی توان به نتیجه ای دائمی و ضروری دست یافت، زیرا ملازمه میان مقدم و تالی وقتی دائمی و ضروری است که یا رابطه علت و معلول بین آن ها حاکم باشد؛ یا هر دو معلول یک علت باشند.

توضیح اینکه اگر میان مقدم و تالی تلازم منطقی و پیوند ضروری باشد، آن ارتباط به یکی از دو نحو خواهد بود: یا تالی لازم ذاتی مقدم و معلول آن است؛ یا هر دو معلول و لازم شیء ثالث اند؛ یعنی گرچه میان مقدم و تالی تلازم ذاتی و پیوند ضروری علت و معلول نیست، از آنجا که هر دو معلول یک علت هستند و هر معلولی ملازم علت خود است و هرگز از آن جدا نمی شود، قهراً معلول های یک علت نیز ملازم یکدیگرند و از هم جدا نمی شوند.

در قضیه شرطیه مورد بحث (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا) هدف این است که روشن شود بین مقدم (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ) و تالی (لَفَسَدَتَا) پیوند ضروری و تلازم منطقی است و این پیوند از نوع پیوند معلول با علت است و مقدم، که «تعدد آلهه» است، علت برای تالی، یعنی «فساد عالم» است. در این صورت است که می‌توان با اثبات انتفای معلول و تالی، علت و مقدم را منتفی دانست و چون در آیه «مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ» (ملک/ ۳) انتفای معلول ثابت شده است، از ضمّ دو آیه به یکدیگر نتیجه مطلوب که ابطال تعدد پروردگار است، به دست می‌آید.

اکنون، باید به تبیین عقلی تلازم ذاتی بین «تعدد مدبران عالم» و «تباه شدن نظام هستی» پرداخت و بیان کرد که چگونه تعدد پروردگار و شرک در ربوبیت حق، در ذات خود مستلزم و علت تامّ درهم ریختن نظام خلقت است.

تقریر برهان بدین گونه است که با توجه به هماهنگی و انسجام انکارناپذیری که بر همه پدیده‌های جهان هستی حاکم است، اگر فرض شود که پروردگار آسمان و زمین بیش از یکی است و گمان شود، چندین مدبر، جهان و انسان و ربط این دو را تدبیر می‌کنند، حتماً باید خدایان مدبر و ارباب مدیر در ذات و وجود خود مستقل از یکدیگر باشند، وگرنه با خدا بودن آنان ناسازگار است و نیز باید در حقیقت و گوهر ذات خود با هم متفاوت باشند، چون اگر همه دارای یک حقیقت باشند - گذشته از آنکه با بساطت و نزاهت خداوندگی از لوث ترکیب، منافات دارد - نیازی به تکرار فرد و تعدد شخص نیست، زیرا هر تدبیری که از فرد دوم ساخته است، از فرد اول نیز حاصل است و قرآن با مشرکانی سخن می‌گوید که به خدایان گوناگون معتقد بودند و آنان را از لحاظ گوهر ذات با یکدیگر متفاوت می‌دانستند.

وقتی خدایان در گوهر ذات و حقیقت وجود، از هم متمایز باشند، باید صفات ذاتی آنان نیز متفاوت باشند، چون صفات ذاتی خداوند عین ذات اویند. در نتیجه، علم و اراده هر یک از خدایان غیر از علم و اراده دیگری است و نظام علمی و مقام تدبیر هر یک غیر از نظام و تدبیر دیگری است و شک نیست که «نظام عینی» تابع «نظام علمی» و ارادی مبدأ فاعلی است و موجودات خارجی معلول علم و اراده فاعل بالذات اند.

بنابراین، باید به تعداد خدایان مفروض، نظام‌های عینی جدای از هم و جهان‌های پراکنده و متباین و جوامع بشری ناهماهنگ در خارج موجود باشد، زیرا از چند خدای مستقل و متفاوت، با علم و اراده متمایز، جز چند نظام عینی متباین و جهان ناهماهنگ انتظار نمی‌رود و اگر همه آنان بخواهند آفریدگار و پروردگار یک نظام مفروض باشند، حتماً نظام مزبور فرو می‌پاشد و منهدم می‌گردد، حال آنکه مجموعه نظام عالم، هماهنگ و منسجم است و هیچ تباین و تفاوتی در آن دیده نمی‌شود: «... مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَافُوتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِنْ فُطُورٍ». (ملک: ۶۷، آیه ۳)

با این بیان، روشن شد که فرض تعدد آلهه (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ) مساوی است با فرض فرو ریختن نظام هستی (لَفَسَدَتَا) و لازم ذاتی خدایان متعدد، فروپاشی انسجام عالم است و این امری است ممتنع؛ در نتیجه، تعدد آلهه و شرک در ربوبیت حق، امری است ممتنع.

حاصل آنکه، ۱. وحدت عالم و انسجام جهان موجود، محرز و مسلم است. ۲. تعدد مبدأ تصمیم و تکثر مصدر تدبیر، مستلزم جمع دو نقیض است، زیرا از دو مبدأ متفاوت و دو مصدر متباین یک اثر منسجم صادر نخواهد شد و اینکه جهان کنونی هم واحد باشد، هم نباشد و هم منسجم و هماهنگ باشد، هم نباشد، جمع دو نقیض است و

بطلان آن «اولی» است که فوق «بدیهی» است. ۳. تعدد خداوند با وحدت رویه، مستلزم جمع دو نقیض است، زیرا اوصاف هریک عین ذات اوست و ذات‌های متعدد و متباین مستلزم اوصاف متعدد و متباین اند. (جوادی آملی، ۱۳۸۳، توحید در قرآن، ص. ۷۴-۷۸)

لزوم پرهیز از منبع‌نماها در تفسیر قرآن

تفسیر روشمند قرآن، برای دستیابی به مراد خداوند از آیات قرآن، به همان اندازه که مرهون بهره‌گیری درست و روشمند از منابع معتبر، اعم از نقلی و عقلی است، در گرو پرهیز و دوری از منابع نامعتبر و به تعبیری «منبع‌نما»هایی است که مفسر را از فهم مراد خدا دور می‌کنند. پس مفسر نباید دلیل برداشت‌های تفسیری خود را در منابع نامعتبر جست‌وجو کند و باید از آنچه صلاحیت منبعیت برای تفسیر قرآن را ندارند پرهیزد و چون در این مقاله، از میان منابع تفسیر، سخن فقط درباره منبع «عقل تجریدی» است، لازم است به برخی منابع نامعتبر در همین زمینه اشاره کنیم.

ادله به ظاهر عقلی، که شرایط برهان عقلی تام را ندارند و در واقع دلیل عقلی نیستند، بلکه از قبیل «وهم»، «خیال»، «قیاس»، «گمان» و «خرص» اند، از منابع تفسیر به شمار نمی‌آیند و در تفسیر قرآن اعتباری ندارند.

اکنون و پس از تبیین تفسیر عقلی (تفسیر با عقل تجریدی) لازم است تفاوت تفسیر روشمند عقلی را از یک سو با تفسیر برپایه کشف و شهود و از سوی دیگر با تفسیر به رأی بیان کنیم.

کشف و شهود اهل معرفت، همان گونه که منبع فقه و حقوق نیست و هیچ حکم فقهی یا حقوقی را نمی‌توان به استناد آن به دین نسبت داد، منبع دانش تفسیر قرآن نیز نیست و نمی‌توان به استناد آن قرآن کریم را تفسیر کرد، زیرا اولاً چنین منبعی برای

تفسیر قرآن کریم، نه از سوی خود قرآن تأیید شده و نه معصومان علیهم السلام بر آن صحه گذاشته‌اند و نه برهانی عقلی منبع بودن آن را پشتیبانی می‌کند. ثانیاً آنچه در کشف و شهود برای بیننده رخ می‌نماید، جز از راه گزارش شهود کننده آن قابل انتقال به دیگران نیست و هیچ دلیلی بر پذیرش چنین گزارشی و اعتماد بر آن وجود ندارد. ثالثاً معلوم نیست در گزارش از شهود، خطایی رخ نداده باشد.

منبع نبودن کشف و شهود اهل معرفت، مورد تصدیق دو مفسر معاصر – که از برترین اساتید و صاحب‌نظران عرفان نظری نیز هستند – قرار گرفته است. دیدگاه این دو مفسر را در ذیل می‌آوریم:

۱. دیدگاه علامه طباطبایی

شاگرد برجسته ایشان، آیت‌الله جوادی درباره دیدگاه علامه در این باره می‌نویسد: «مرحوم علامه (قدس سره) آشنایی کامل به مبانی عرفان و خطوط کلی کشف و اقسام گوناگون شهود داشتند و لذا، در عین دعوت به تهذیب نفس و استفاده روش تزکیه از قرآن و حمایت از ریاضت مشروع و تبیین راه دل در کنار تعلیل راه فکر، هرگز کشف عرفانی خود یا دیگران را معیار تفسیر قرار نمی‌دادند و آن مُنکشف یا مشهود را در صورت صحت، یکی از مصادیق آیه می‌دانستند؛ نه محور منحصر آیه مورد بحث. آری، در بین وجوه و احتمالات گوناگون، آن وجه یا احتمالی که راه کشف را ببندد و مسیر تزکیه نفس را سد کند، نمی‌پذیرفتند. (جوادی آملی؛ سرچشمه اندیشه، ج. ۱، ص. ۴۳۲)

۲. دیدگاه آیت‌الله جوادی

آیت‌الله جوادی نیز بر این باور است که کشف و شهود اهل معرفت منبع تفسیر نیست؛ مگر آنکه بتواند به برهان عقلی یا نقلی معتبر بازگردد. ایشان در این باره می‌نویسد: «اما

رجوع کشف و شهود عرفانی به برهان عقلی برای آن است که، گرچه عارف در حین مشاهده، احتمال خلاف نمی‌دهد و در چنین حالی موظف به توزین مطلب با میزان قسط و عدل نیست، لیکن بعد از زوال شهود و بازگشت به حال متعارف، احتمال خلاف در ذهن انسان غیر معصوم منقذ می‌شود. در چنین وضعی، یا باید به دلیل نقلی معتبر رجوع کرد که مرجع آن نیز عقل است یا به دلیل معتبر عقلی که ضرورت آن مطلب مشهود و منکشف عرفانی را اثبات یا اصل امکان آن را تثبیت کند. (تسلیم، ج. ۴، ص. ۴۰۸-۴۰۹).

بنا بر این، گرچه کشف و شهود اهل معرفت منبع تفسیر به شمار نمی‌آید، چنانچه اهل کشف و شهود بتواند مُنکشف و مشهود خود را با موازین قطعی دینی (برهان عقلی قطعی یا دلیل نقلی معتبر) منطبق کند و از صحت آن اطمینان یابد، در این صورت می‌تواند منبع تفسیر قرار گیرد.

تفاوت تفسیر عقلی با تفسیر به رأی

ممکن است چنین پنداشته شود که تفسیر با بهره‌گیری از منبع عقل تجریدی، مصداق تفسیر به رأی مذموم و نکوهیده است.

برای پاسخ به این شبهه، لازم است ابتدا تفسیر به رأی را بشناسیم. در تعریف رایج، «تفسیر به رأی» سخنی است که از هوای نفس و استحسان (نیکوشمردن یک چیز) برخاسته باشد. (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج. ۳، ص. ۷۶) و نه «اعتقادی که بر اثر اجتهاد و کوشش به دست می‌آید». (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج. ۳، ص. ۷۶)؛ اما علامه طباطبایی با توجه به اضافه شدن کلمه «رأی» به ضمیر «ه» در روایات نکوهش‌کننده از تفسیر به رأی می‌نویسد: «از آنجا که کلمه «رأی» در حدیث [رسول اکرم ﷺ] به ضمیر اضافه شده [ضمیری که به تفسیر کننده باز می‌گردد]، فهمیده می‌شود که مراد، نهی از اجتهاد مطلق در تفسیر قرآن نبوده

است تا لازمهاش این باشد که - آن گونه که اهل حدیث می‌پندارند - مردم در تفسیر قرآن مأمور به پیروی از روایات تفسیری پیامبر ﷺ و اهل بیت او  باشند بلکه اضافه کلمه «رأی» به ضمیر، «اختصاص، انفراد و استقلال» را می‌رساند؛ یعنی خواسته است بفرماید مفسر نباید در تفسیر آیات قرآنی به اسبابی که برای فهم کلام عربی در دست دارد بسنده کرده و کلام خدا را با کلام مردم بسنجد». (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج. ۳، ص. ۷۶)

آیت‌الله جوادی نیز ضمن برشمردن گونه‌های مختلف تفسیر به رأی، یکی از آن‌ها را «تفسیر جاهلانه نسبت به اراده جدی متکلم و اسناد اراده احتمالی به وی» می‌داند؛ یعنی مطلبی از آیه برداشت شود که ... دلیل عقلی یا نقلی معتبر قائم است که متکلم در خصوص آیه محل بحث، حتماً آن را اراده نکرده است؛ بلکه محتوای دیگر را اراده کرده که در این حال، نه تنها اسناد قطعی مطلب مزبور به متکلم ناروا و از قبیل تفسیر به رأی مذموم است، بلکه اسناد احتمالی آن به متکلم هم از این قبیل خواهد بود، زیرا با قیام شاهد عقلی یا نقلی معتبر بر عدم اراده مطلب مزبور از طرف متکلم و اراده مطلب دیگر، نمی‌توان محتوای یاد شده را جزء معانی احتمالی آیه دانست.

وی سپس یکی از ادله قرآنی منع از تفسیر به رأی را آیه «...أَلَمْ يَأْمُرْ بِالْعِلْمِ» می‌ثاق الكتاب أن لا يقولوا على الله إلا الحق و درسوا ما فيه و الدار الآخرة خير للذين يتقون أفلا تعقلون» (اعراف / ۱۶۹) معرفی می‌کند، زیرا بر پایه این آیه، اسناد مطلب به خداوند در صورتی که عالمانه نباشد، روا نیست و عالمانه نبودن آن به دو قسم است: یکی آنکه اصل مطلب مطابق علم نیست. دوم آنکه گرچه اصل مطلب صحیح و علمی می‌باشد؛ لیکن اسناد مطلب علمی به خداوند بدون شاهد روا نیست، زیرا گرچه خداوند هر چه می‌فرماید عالمانه و علمی است؛ اما در خصوص آیه محل بحث، آیا فلان مطلب علمی را اراده کرده یا مطلب علمی دیگر را، نیازمند به دلیل جداگانه است.

منابع

۱. ابراهیم انیس و دیگران (۱۳۷۵)، *المعجم الوسیط*، تهران، فرهنگ اسلامی.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۸)، *لسان العرب*، به کوشش علی شیر، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۳. انصاری، مرتضی (۱۴۱۹ق)، *فرائد الاصول (رسائل)*، به کوشش گروهی از محققان، قم، مجمع الفکر الاسلامی.
۴. انوری، حسن و دیگران (۱۳۸۱)، *فرهنگ بزرگ سخن*، تهران، سخن.
۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷)، *قرآن حکیم از منظر امام رضا (ع)*، مترجم: زینب کربلایی، قم، مرکز نشر اسراء.
۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸)، *تسنیم*، ج ۱، قم، مرکز نشر اسراء.
۷. _____ (۱۳۸۹)، *تسنیم*، ج ۱۷، قم، مرکز نشر اسراء.
۸. _____ (۱۳۸۹)، *تسنیم*، ج ۴، قم، مرکز نشر اسراء.
۹. _____ (۱۳۹۵)، *تسنیم*، ج ۳۸، اسراء، قم.
۱۰. _____ (۱۳۸۸)، *تسنیم*، چاپ دوم، اسراء، قم.
۱۱. _____ (۱۳۸۳)، *تفسیر موضوعی قرآن کریم؛ توحید در قرآن*، اسراء، قم.
۱۲. _____ (۱۳۸۷)، *دین شناسی*، چاپ پنجم، اسراء، قم.
۱۳. _____ (۱۳۸۶)، *سرچشمه اندیشه*، چاپ پنجم، اسراء، قم.
۱۴. _____ (۱۳۸۹)، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، چاپ چهارم، اسراء، قم.
۱۵. _____ (۱۳۸۸)، *تسنیم*، ج ۸، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۶. _____ (۱۳۸۸)، *تسنیم*، ج ۹، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۷. _____ (۱۳۸۸)، *قرآن در قرآن*، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۸. خرمشاهی، بهاء‌الدین (به کوشش) (۱۳۷۷)، *دانشنامه قرآن و قرآن پژوهی*، تهران، دوستان و ناهید.
۱۹. دهخدا، علی اکبر و دیگران (۱۳۷۳)، *لغت نامه*، تهران، مؤسسه لغت نامه و دانشگاه تهران.

۲۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۰۵ق)، مقدمه جامع التفاسیر، به کوشش احمد حسن، کویت، دارالدعوه.
۲۱. رجبی، محمود و دیگران (۱۳۷۹)، روش شناسی تفسیر قرآن، تهران، الهادی.
۲۲. زرکشی (۱۳۷۶)، البرهان فی علوم القرآن، به کوشش محمد ابوالفضل، قاهره، احیاء الکتب العربیه.
۲۳. سبزواری، حاج ملاهادی (۱۴۱۷ق)، شرح منظومه، به کوشش حسن زاده آملی، تهران، ناب.
۲۴. شاکر، محمد کاظم (۱۳۸۲)، مبانی و روشهای تفسیری، قم، مرکز جهانی علوم اسلامی.
۲۵. شعیری، محمد بن محمد (۱۴۰۶ق)، جامع الاخبار، بیروت، اعلمی.
۲۶. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۹۳ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، اعلمی.
۲۷. فتحی، علی، تفسیر قرآن به قرآن (۱۴۰۰ش)، سیر تاریخی، مبانی و معیارها، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم.
۲۸. مرکز فرهنگ و معارف قرآن (۱۳۸۳)، دائرة المعارف قرآن کریم، قم، مؤسسه بوستان کتاب.

