



## قلمرو حجیت عقل منبع در تفسیر قرآن با تأکید بر تفسیر المیزان\*

محمدهادی قهاری کرمانی<sup>۱</sup>

### چکیده:

در میان مدافعان تفسیر اجتهادی، در مورد حیطة و دایره حجیت عقل در تفسیر قرآن اختلاف نظر وجود دارد. در این تحقیق برآن هستیم تا قلمرو حجیت عقل منبع را در تفسیر المیزان به عنوان یکی از مهم‌ترین تفاسیر اجتهادی فریقین بررسی نماییم. برای تحقق این منظور، ابتدا مراد از عقل و گونه‌های آن (عقل منبع و عقل مصباح) روشن گردید و بر اساس آن، تفسیر اجتهادی قرآن به سه گونه نقل‌گرا، عقل‌گرا و کشف‌گرا تقسیم‌بندی شد، و با عنایت به اینکه عقل مصباح و کشف و شهود، تخصصاً از عنوان مقاله خارج بود، از این رو بحث را در مورد قلمرو عقل منبع ادامه داده و به بررسی گونه‌های تفسیر اجتهادی عقل‌گرا، یعنی بدیهیات عقلی، برهان‌های عقلی، مبانی کلامی، فلسفی و علمی و مدرکات عقل عملی در المیزان پرداختیم. نتیجه آن شد که همه گونه‌های تفسیر اجتهادی عقل‌گرا در تفسیر المیزان مطرح شده است. بنابراین از دیدگاه مؤلف المیزان، قلمرو حجیت عقل منبع در تفسیر قرآن، شامل همه گونه‌های یادشده می‌باشد.

### کلیدواژه‌ها:

عقل / عقل منبع / عقل مصباح / تفسیر اجتهادی / المیزان

---

\* تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۲/۲۲، تاریخ تأیید: ۱۳۹۸/۰۴/۱۱.

شناسه دیجیتال (DOI): 10.22081/jqr.2019.53882.2464



## طرح مسأله

میزان اعتبار و تأثیر عقل در فهم کلام الهی و درک و تفسیر متون دینی از دیرباز در محافل علمی و مباحث فقهی و کلامی مطرح بوده و تاریخ فهم معارف دین، شاهد افراطها و تفریطها و زمانی هم شاهد داوری‌هایی به اعتدال بوده است. تردیدی نیست که عقل در کنار آیات و روایات معتبر، یکی از منابع تفسیر و فهم قرآن است، اما قلمرو و محدوده حجیت و اعتبار عقل در تفسیر قرآن، از همان ابتدا سرنوشتی پرفراز و نشیب داشته است. تا اواخر سده سوم هجری، شیوه غالب در تفسیر قرآن، استنادجویی به روایات تفسیری و نقل‌گرایی بود. هرچند در پاره‌ای از آیات و در بخش‌هایی از احادیث و اخباری که به تفسیر و تطبیق آیات می‌پرداختند، رگ و ریشه‌های تفسیر اجتهادی را می‌توان دید، اما آنچه غالب و رایج و مقبول همگان بود، همان روش و شیوه‌ای بود که اکنون به تفسیر مآثور شهرت دارد.

پس از اوج‌گیری تفسیر قرآن بر اساس نقل که در تاریخ علوم دینی به تفسیر مآثور شهرت پیدا کرد، مفسرانی پیدا شدند که با تمسک به سیره نبوی و شیوه امامان علیهم‌السلام و یا حتی صحابه، قرآن را به روش اجتهادی نیز تفسیر کردند. بر این اساس، یکی از روش‌هایی که در فهم قرآن رواج و شیوع پیدا کرد و به دعوی بسیاری از مفسران، ریشه آن در سیره و سخن معصومان علیهم‌السلام است، شیوه اجتهادی و بهره‌گیری از عقل در تفسیر قرآن است.

در میان مدافعان تفسیر اجتهادی، در مورد حیطة و دایره حجیت عقل در تفسیر قرآن، اختلاف نظر وجود دارد. در این مقاله به تبیین دیدگاه‌های تفسیر المیزان، به‌عنوان یکی از مهم‌ترین تفاسیر اجتهادی فریقین در زمینه قلمرو حجیت عقل منبع در تفسیر وحی پرداخته‌ایم.

### ۱. مفهوم‌شناسی

#### ۱-۱. عقل

با عنایت به اینکه «عقل» به‌عنوان یکی از منابع سه‌گانه معرفت‌زا، قسیم «وحی» و «کشف» به‌شمار می‌رود، در نتیجه، مقصود از عقل در این مقاله، «مجموعه یافته‌های قطعی و ظنی اطمینان‌آور انسان که از طریقی غیر از وحی و کشف برای او حاصل می‌شود»، می‌باشد. بنابراین مراد از عقل در این بحث، خصوص مدرکات «عقل تجریدی» که در

فلسفه و کلام، براهین نظری خود را نشان می‌دهد، نیست؛ بلکه گستره آن، مدرکات «عقل تجربی» را که در علوم تجربی و انسانی ظهور می‌یابد نیز دربر می‌گیرد. از این رو در مقام تعیین فلمرو حجیت عقل منبع در تفسیر قرآن از دیدگاه علامه طباطبایی، بر آن هستیم که اعتبار شرعی یافته‌های عقل تجربی و تجربه را در حوزه تفسیر وحی مشخص نماییم. بنابراین عقل به معنایی که در اینجا اراده کرده‌ایم، علم مصطلح و فلسفه را پوشش می‌دهد و مقابل نهادن علم و فلسفه، صرفاً محصول وضع اصطلاح است. هر چند در اصطلاح رایج چنین رسم شده که شاخه‌های مختلف علوم تجربی و انسانی نظیر فیزیک، شیمی و زیست‌شناسی را علم بنامند و آن را از فلسفه مطلق متمایز قلمداد کنند، اما علم و دانش به معنای مطلق آن، همه آنها را شامل می‌شود و عقل، تأمین‌کننده مبادی و مسائل همه آنهاست. بنابراین محصول معرفتی عقل در ساحت‌های مختلف کلامی، فلسفی، علوم تجربی و انسانی، به حریم بحث حاضر وارد می‌شود.

نکته قابل تأمل آن است که در میان این سه منبع معرفت‌زا، عقل یک نقش کلیدی دیگر نیز بازی می‌کند و آن اینکه انسان به وسیله عقل می‌تواند محصولات و یافته‌های هر سه منبع معرفت‌زا را مورد بهره‌برداری قرار دهد. به عبارت دیگر، عقل برخلاف دو منبع دیگر، دارای دو نقش است. نقش نخست اینکه خودش معرفت‌زاست و به عنوان منبع معرفتی مستقل، محصولات قطعی و یا اطمینان‌بخش تولید می‌نماید. نقش دوم عقل این است که با تلاش و اجتهاد خود، به جمع‌بندی مطالب و محصولات هر سه منبع معرفت‌زا و از جمله منبع عقل می‌پردازد. عقل به اعتبار نقش اولش، «عقل منبع» و به اعتبار نقش دومش که همان اجتهاد به معنای عام آن است، «عقل مصباح» نامیده می‌شود. عقل مصباح (عقل اجتهادی) در طول منابع سه‌گانه معرفت‌زا - یعنی عقل منبع، نقل و کشف - است، اما عقل منبع در عرض آن منابع معرفتی قرار دارد.

## ۲-۱. تفسیر اجتهادی

«تفسیر اجتهادی» محصول و نتیجه تلاش فکری «عقل مصباح» با استفاده از نتایج قطعی و یا اطمینان‌بخش این منابع معرفتی سه‌گانه، یعنی «نقل، عقل منبع و کشف» است. بر این اساس، «تفسیر اجتهادی» به سه دسته کلی قابل تقسیم می‌باشد:

۱- تفسیر اجتهادی نقل‌گرا

۲- تفسیر اجتهادی عقل‌گرا



### ۳- تفسیر اجتهادی کشف‌گرا

اینک به تعریف و بیان مصادیق هر یک از این اقسام می‌پردازیم.

#### ۱-۲-۱. تفسیر اجتهادی نقل‌گرا

در این نوع از تفسیر، عقل مصباح با استفاده از مطالب قطعی یا اطمینان‌آور منبع وحی که شامل آیات و روایات معتبر می‌شود و پس از جمع‌بندی آنها، مراد جدی خداوند را کشف می‌نماید. بر اساس این تعریف، مراد از واژه «اجتهادی»، بیان نقش «عقل مصباح» و منظور از واژه «نقل‌گرا»، تبیین نقش منبعیت آیات و روایات معتبر در تفسیر قرآن می‌باشد.

#### ۱-۲-۲. تفسیر اجتهادی عقل‌گرا

در این قسم از تفسیر اجتهادی، عقل مصباح با بهره‌گیری از مدرکات قطعی و یا اطمینان‌بخش عقل منبع، به تفسیر برخی از آیات قرآن دست می‌زند. در این اصطلاح، واژه «اجتهادی»، بیانگر نقش «عقل مصباح»، و واژه «عقل‌گرا» بیانگر نقش «عقل منبع» است. «تفسیر عقلی قرآن» به معنای خالصش فقط بر این گونه تفسیر اطلاق می‌گردد؛ زیرا جز داده‌های قطعی یا اطمینان‌بخش عقل منبع و تلاش فکری عقل مصباح، هیچ منبع دیگری در تفسیر این دسته از آیات دخالت ندارد.

مراد از عقل منبع در این مقاله، اعم است از «عقل تجریدی» که در فلسفه و کلام، براهین نظری خود را نشان می‌دهد، و «عقل تجربی» که در علوم تجربی و انسانی ظهور می‌یابد. بنابراین یافته‌های قطعی و یا اطمینان‌بخش عقل تجریدی و تجربی به‌عنوان منبعی برای تفسیر قرآن، می‌تواند مورد بهره‌برداری عقل مصباح واقع شود.

#### ۱-۲-۳. تفسیر اجتهادی کشف‌گرا

در این گونه از تفاسیر اجتهادی، عقل مصباح با استفاده از نتایج قطعی و اطمینان‌بخش حاصل شده از منبع کشف و شهود، معانی باطنی یا عرفانی آیات قرآن را تبیین می‌کند. به عبارت دیگر، همان‌طور که در تفسیر اجتهادی عقل‌گرا با تلاش و اجتهاد عقل مصباح، از نتایج قطعی و اطمینان‌بخش فلسفی، کلامی و علمی در تفسیر آیات بهره‌برداری می‌شود، در تفسیر اجتهادی کشف‌گرا نیز کشف و شهودهای قطعی

یا اطمینان‌بخش می‌تواند به‌عنوان منبعی در اختیار عقل مصباح قرار گیرد و با تلاش فکری و اجتهاد عقل مصباح، قدرت تفسیر آیات را پیدا کند. با توجه به اینکه عنوان مقاله درباره قلمرو حجیت عقل منبع است، از این‌رو تفسیر اجتهادی نقل‌گرا و کشف‌گرا از بحث ما خارج بوده و ما در ادامه تنها به بیان گونه‌های تفسیر اجتهادی عقل‌گرا در تفسیر المیزان خواهیم پرداخت.

## ۲. گونه‌های تفسیر اجتهادی عقل‌گرا (قلمرو حجیت عقل منبع) در المیزان

در اینجا برآن هستیم تا ضمن بیان گونه‌های مختلف تفسیر اجتهادی عقل‌گرا که ناظر به قلمرو عقل منبع در تفسیر قرآن می‌باشد، به داوری درباره دیدگاه المیزان در این زمینه بپردازیم.

### ۲-۱. بدیهیات عقلی

منظور از معرفت‌های بدیهی عقلی، معارفی است که در حصول آنها به اکتساب و استدلال نیازی نیست و خودبه‌خود برای انسان حاصل می‌شود که به آنها علم ضروری یا بدیهی نیز گویند؛ مانند «اجتماع نقیضین محال است» و یا «هر پدیده‌ای پدیدآورنده‌ای دارد». علاوه بر بدیهیات اولیه، گاهی مراد از معرفت‌های بدیهی عقلی، یقینیات است؛ مانند قواعدی نظیر «اثبات شیء نفی ماعدا نمی‌کند»، «حکم الامثال فی ما یجوز و فی ما لایجوز واحد»، «وقوع الشیء ادل الدلیل علی امکانه»، «الممتنع بالاختیار لاینافی الاختیار». انسان‌ها در گفت‌وگوهای خود همواره از معرفت‌های بدیهی به‌عنوان قرینه استفاده می‌کنند و در فهمیدن و فهماندن مقصود خود به دیگران از آنها کمک می‌گیرند. از سوی دیگر، از آنجا که قرآن کریم به زبان عربی فصیح و بر مبنای اصول عقلایی محاوره با مردم سخن گفته و نه تنها دلیلی بر بی‌اعتباری یا به‌کار نگرفتن روش عقلایی محاوره از سوی خداوند و پیامبر ﷺ در دست نیست، بلکه برخی از روایات آن را تأیید کرده است، (ر.ک: عروسی حویزی، ۱۳۸۲، ج ۵: ص ۵۷۴؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۳: ص ۳۱۷) در نتیجه خداوند در فهماندن مقصود خود به‌وسیله مداریل ظاهر آیات قرآن، همین روش را به‌کار گرفته و بایستی در فهم آیات قرآن، به بدیهیات عقلی توجه شود و ظهور آیات بدون توجه به آن اعتباری ندارد. (ر.ک: بابایی، ۱۳۷۹: ص ۱۸۳-۱۸۵)



در اینجا به ذکر دو نمونه از کاربرد بدیهیات عقلی در میزان می‌پردازیم. علامه طباطبایی در ذیل آیه شریفه «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَ نُوحًا وَ آلَ إِبْرَاهِيمَ وَ آلَ عِمْرَانَ عَلَى الْعَالَمِينَ» (آل عمران: ۳۳) آورده است: «در این آیه می‌فرماید آدم و نوح و آل ابراهیم و آل عمران را برگزیده است، ولی ممکن است به حکم آیات بسیاری از قرآن، خود ابراهیم و سایر انبیا هم که از مسیر اسحاق پدید آمده‌اند و قرآن در بسیاری از آیات - که حاجت به نقل آنها نیست - منقبت و علو شأن و مقام ایشان را مطرح نموده است، نیز برگزیده شده باشند؛ زیرا اثبات شیء نفی ما عدا نمی‌کند.» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳: ص ۱۶۶)

همچنین در تفسیر آیه کریمه «وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَّاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّىٰ إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا نِّقَالًا سُقْنَا لَهُ يُعْطَىٰ فَاتْرَكْنَا فِي الْمَاءِ فَأَخْرَجْنَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» (اعراف: ۵۷) چنین نگاشته است: «این آیه شریفه برای مسأله معاد و زنده کردن مردگان، احتجاج به زنده کردن زمین می‌کند، چون به گفته دانشمندان «حکم الامثال فی ما یجوز و فی ما لایجوز واحد». وقتی منکرین معاد احیای زمین را در فصل بهار به چشم خود می‌بینند، ناگزیرند معاد را هم قبول کنند، و نمی‌توانند بین آن دو فرق گذاشته و بگویند احیای زمین بیدار کردن درختان و گیاهان خفته است، و اما معاد، اعاده معدوم است؛ زیرا انسان مرده هم به تمام معنا معدوم نشده، تا زنده کردنش اعاده معدوم باشد، بلکه جانش زنده و محفوظ است، تنها اجزای بدن است که آن هم از هم پاشیده می‌شود، نه اینکه معدوم شده باشد، بلکه در روی زمین به صورت ذراتی پراکنده باقی است، هم‌چنان که اجزای بدن نبات در فصل پاییز و زمستان پوسیده و متلاشی می‌شود، اما روح نباتی‌اش در ریشه آن باقی مانده و در فصل بهار، دوباره همان زندگی فعال خود را از سر می‌گیرد. پس مسأله معاد و زنده کردن مردگان هیچ فرقی با زنده کردن گیاهان ندارد، تنها فرقی این است که بعث بشر در قیامت بعث کلی، و بعث نباتات جزئی است.»<sup>۱</sup> (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸: ص ۱۶۰)

## ۲-۲. برهان‌های عقلی

منظور از برهان‌های عقلی، معارفی است که برای دستیابی به آنها، به فکر و استدلال نیاز است و با تألیف و تنظیم چند مقدمه یقینی (بدیهی یا منتهی به بدیهی) حاصل می‌شوند (علم نظری یا کسبی)؛ مانند علم به حدوث جهان که از تألیف «جهان متغیر است» و «هر متغیری حادث است» حاصل می‌شود. (رک: مظفر، ۱۳۷۹، ج ۱: ص ۲۱)

مراد از برهان‌های عقلی به‌عنوان یکی از گونه‌های تفسیر اجتهادی عقل‌گرا آن است که عقل با چیدن مقدمات عقلی، به ارائه تبیین دقیق و کامل در خصوص مفاد برخی از آیات می‌پردازد.

مرحوم علامه در جای‌جای تفسیر المیزان، از برهان‌های عقلی قطعی برای کشف مراد خدای متعال و تفسیر آیات سود جسته است. همچنین برخی از آیات قرآن را مشتمل بر برهان‌های عقلی یقینی دانسته و در تفسیر این آیات، آن براهین را استخراج نموده است. در اینجا یک نمونه از موارد کاربرد برهان‌های عقلی در المیزان را مطرح می‌کنیم.

علامه طباطبایی در مورد آیات شریفه «وَقَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ لَّهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلٌّ لَّهُ قَائِمُونَ\* بَدِيعُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (بقره: ۱۱۶-۱۱۷) معتقد است که این دو آیه مشتمل بر دو برهان می‌باشد که مسأله ولادت و پیدایش فرزند از خدای سبحان را نفی می‌کند. وی در تقریر این دو برهان چنین می‌نویسد: «برهان اول اینکه فرزند گرفتن وقتی ممکن می‌شود که یک موجود طبیعی بعضی از اجزای طبیعی خود را از خود جدا نموده و آن‌گاه با تربیت تدریجی، آن را فردی از نوع خود و مثل خود نماید، و خدای سبحان منزله است از مثل و مانند؛ بلکه هر چیزی که در آسمان‌ها و زمین است، مملوک او و هستی‌اش قائم به ذات او و قانت و ذلیل در برابر اوست. منظور ما از این ذلت، این است که هستی‌اش عین ذلت است، آن‌گاه چگونه ممکن است موجودی از موجودات، فرزند او و مثال نوعی او باشد؟»

برهان دوم اینکه خدای سبحان بدیع و پدیدآورنده بدون الگوی آسمان‌ها و زمین است و آنچه را خلق می‌کند، بدون الگو خلق می‌کند، پس هیچ چیز از مخلوقات او الگویی سابق بر خود نداشت، پس فعل او مانند فعل غیر او، به تقلید و تشبیه و تدریج صورت نمی‌گیرد، و او چون دیگران در کار خود متوسل به اسباب نمی‌شود. کار او چنین است که چون قضاء چیزی را براند، همین که بگوید «باش»، موجود می‌شود، پس کار او به الگویی سابق نیاز ندارد و نیز کار او تدریجی نیست. پس با این حال چطور ممکن است فرزند گرفتن را به او نسبت دهیم؟ و حال آنکه تحقق فرزند، احتیاج به تربیت و تدریج دارد.



بنابراین جمله «لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، كُلُّ لَهُ قَاسِطُونَ»، یک برهان تمام عیار است، و جمله «بَدِيعَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ، وَإِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»، برهان تمام دیگری است.»<sup>۲</sup> (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ص ۲۶۱)

### ۲-۳. مبانی کلامی، فلسفی و علمی

یکی از گونه‌های تفسیر اجتهادی عقل‌گرا، مبانی اصول‌موضوعه و پیش‌فرض‌های مفسر در تفسیر قرآن می‌باشد. مراد از مبانی مفسر، دستاوردهای قطعی یا ظنی اطمینان‌بخش علوم مختلف می‌باشد که می‌توان از این رهاوردهای عقل‌منبع - اعم از تجربی و تجریدی - در راستای کشف مراد خدای متعال و تفسیر آیات کریمه سود جست. این مبانی را می‌توان به دسته‌های زیر تقسیم‌بندی نمود:

#### ۲-۳-۱. مبانی کلامی

مراد از مبانی کلامی تفسیر قرآن این است که از دستاوردهای یقینی یا اطمینان‌آور علم کلام - که محصول عقل‌منبع است - در راستای فهم کلام الهی بهره گرفته شود. به‌طور کلی، مفسران قرآن برای تفسیر یا تأویل آیات متشابه - که ظهور در معنای شبه‌ناک و باطل دارند- بر اساس مبانی کلامی خویش، دست از ظهور آیه برداشته و مراد جدی خداوند را کشف می‌نمایند. به‌عنوان نمونه، ابتدا عقل‌منبع در علم کلام به این آموزه دست می‌یابد که «انبیا معصوم هستند»، سپس عقل مصباح با استفاده از این رهاورد عقل‌منبع، ظاهر آیاتی مانند «وَعَصَىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَىٰ» (طه: ۱۲۱) را که با عصمت انبیا تنافی دارد، به‌گونه‌ای تفسیر می‌نماید که با مبانی کلامی عصمت انبیا سازش داشته باشد.

در تفسیر میزان در ذیل آیه شریفه «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ\* إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» (قیامه: ۲۲-۲۳) می‌خوانیم: «مراد از نظر کردن به خدای تعالی، نظر کردن حسی که با چشم سر صورت می‌پذیرد نیست، چون برهان قاطع بر محال بودن دیده شدن خدای تعالی قائم است. از این رو مراد، نظر قلبی و دیدن قلب به‌وسیله حقیقت ایمان است، همان‌طور که براهین عقلی هم همین را می‌گویند، و اخبار رسیده از اهل بیت عصمت علیهم‌السلام هم بر همین دلالت دارد.» (همان، ج ۲۰: ص ۱۱۲)

البته استفاده از مبانی کلامی در تفسیر آیات قرآن منحصر به آیات متشابه نیست، بلکه برخی آیات محکم نیز بر اساس مبانی کلامی مفسر تفسیر می‌شود. به‌عنوان نمونه، مرحوم



علامه در ذیل آیه شریفه «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا...» (زمر: ۴۲) آورده است: «مراد از انفس، ارواح است؛ ارواحی که متعلق به بدن‌ها است، نه مجموع روح و بدن؛ چون مجموع روح و بدن کسی هنگام مرگ گرفته نمی‌شود، تنها جان‌ها گرفته می‌شود؛ یعنی علاقه روح از بدن قطع می‌گردد و دیگر روح به کار تدبیر بدن و دخل و تصرف در آن نمی‌پردازد. مراد از کلمه «موتها» مرگ بدن‌ها است؛ بنابراین یا باید مضافی در عبارت تقدیر بگیریم و بگوییم تقدیر آیه، «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِ اِبْدَانِهَا» - خدا جان‌ها را هنگام مرگ بدن‌ها می‌گیرد- بوده، و یا اینکه نسبت دادن مرگ به روح را مجاز عقلی بگیریم. عین همین حرف در مورد واژه «منامها» گفته می‌شود؛ چون روح نمی‌خوابد، بلکه این بدن است که به خواب می‌رود. پس در اینجا نیز یا باید بگوییم تقدیر «فی منام ابدانها» است، و یا مجاز عقلی قایل شویم.» (همان، ج ۱۷: ص ۲۶۹)

چنان‌که ملاحظه می‌گردد، ظاهر آیه یادشده دال بر این است که «انفس» دچار «موت» و «خواب» می‌شوند؛ زیرا ضمیر «ها» در دو واژه «موتها» و «منامها» به «انفس» برمی‌گردد، اما با این حال می‌بینیم که مرحوم علامه دست از ظهور آیه برداشته و آیه کریمه را به‌گونه‌ای تفسیر می‌کند که ضمیر «ها» به ابدان برمی‌گردد، نه ارواح. دلیل آن این است که دیدگاه کلامی علامه در تفسیر این آیه تأثیر گذاشته است. به عبارت دیگر، ابتدا در علم کلام برای مرحوم علامه ثابت شده که روح، موجودی است مجرد که خواب و مرگ ندارد، بنابراین مجموع روح و بدن کسی هنگام مرگ گرفته نمی‌شود، تنها روح گرفته می‌شود؛ یعنی علاقه روح از بدن قطع می‌گردد و دیگر روح به کار تدبیر بدن و دخل و تصرف در آن نمی‌پردازد. آن‌گاه مرحوم علامه با یقینی دانستن این مطلب، آیه کریمه را بدان صورت تفسیر نموده است.

با این بیان روشن گردید که در اینجا ابتدا محصول قطعی عقل منبع که در علم کلام به اثبات رسیده، به‌عنوان پیش‌فرض یقینی در نظر گرفته شده و سپس با اجتهاد عقل مصباح، از این دستاورد عقل منبع، در جهت تفسیر آیه شریفه بهره‌برداری شده است. بدیهی است که اگر مرحوم علامه این مبنای کلامی را نپذیرفته بود، آیه شریفه را به‌گونه دیگری تفسیر می‌نمود. در حقیقت، این نمونه، مصداقی از تأثیر داده‌های عقل منبع در تفسیر قرآن که همان تفسیر اجتهادی عقل‌گرا است، می‌باشد.<sup>۳</sup>



## ۲-۳-۲. مبانی فلسفی

مراد از مبانی فلسفی آن است که مفسر بر اساس محصولات و مدرکات قطعی یا اطمینان آور عقل تجریدی فلسفی که همان مطالب قطعی یا اطمینان آور فلسفه است، در جهت تفسیر آیات قرآن بهره‌برداری نماید. به‌عنوان مثال، وقتی فیلسوفی در اثر تفلسف و تعقل فلسفی و با چیدن مقدمات عقلی فلسفی، به‌طور قطعی یا ظنی اطمینان‌بخش به این نتیجه برسد که «معاد جسمانی عقلاً محال است»، آن‌گاه از این محصول فلسفه در جهت تفسیر آیاتی که ظهور در معاد جسمانی دارند، بهره‌برد؛ یعنی دست به تأویل زده و این آیات را از ظاهر خود برگردانده و بر اساس مبنای فلسفی خود، یعنی معاد روحانی تفسیر نماید، چنین مفسری از این مبنای فلسفی خویش برای تفسیر آیه بهره برده است. در حقیقت چنین مفسری، آیات ظاهر در معاد جسمانی را متشابه دانسته و بر اساس محکّمات فلسفی، آنها را تأویل نموده است.

چگونگی ارتباط تفسیر میزان با نظریات فلسفی، یکی از نکات قابل توجه و شایسته گفت‌وگو است. برخی تفسیر میزان را تفسیر فلسفی تلقی کرده و گاه این اثر گرانتقدر را با این تلقی، مورد بی‌مهری قرار داده‌اند، اما حقیقت جز این است که این افراد بدان باور دارند. مرحوم علامه در مقدمه کوتاهی که بر تفسیر میزان نوشته، درباره روش تفسیری خود چنین نگاشته است: «روشی که ما در پیش گرفته‌ایم، این است که قرآن را با قرآن تفسیر کنیم و آیه را با تدبّر در نظیر آن روشن سازیم، و مصادیق را به‌وسیله خواصی که خود آیات به‌دست می‌دهند، بشناسیم. خداوند به‌صراحت می‌فرماید: «إِنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ بُيُوتًا لِكُلِّ شَيْءٍ» (نحل: ۸۹)، چگونه می‌شود پذیرفت که قرآن بیان همه‌چیز باشد و بیانگر خودش نباشد. آنچه از تتبع در روایات به‌دست می‌آید - که برخی از آنها را پس از این در ضمن تفسیر آیات خواهیم آورد - نشانگر این است که پیامبر که تعلیم‌یافته قرآن و معلم آن است، و اهل بیت پیامبر که به تصریح حدیث ثقلین، مقام معلمی و تفسیر قرآن را دارا هستند، قرآن را بدین شیوه تفسیر می‌کردند، و کاوشگر نیرومند حتی یک مورد نمی‌یابد که پیامبر و یا اهل بیت در تفسیر قرآن از نظریات عقلانی و یا علمی سود جسته باشند ... ما نیز تا آنجا که می‌توانیم، به یاری خداوند این روش را دنبال خواهیم کرد و هرگز در تبیین و تفسیر آیات، به نظریات فلسفی و آرای علمی و مکاشفات عرفانی استناد نخواهیم کرد.» (همان، ج ۱: ص ۴)

درست است که مباحث فلسفی المیزان بحث‌هایی است که در پرتو آیات قرآن و به‌عنوان موضوعات مستقل در سایه قرآن مطرح شده‌اند و هرگز علامه طباطبایی آن بحث‌ها را نیاورده است تا به مدد آنها، آیه‌ای را تفسیر کند و معضلی از آیه را بگشاید. اما ایشان اگرچه در صدد بوده به هیچ عنوان از دستاوردهای فلسفه در تفسیرش بهره نبرد و صرفاً تفسیر قرآن به قرآن ارائه نماید، ولی در مواردی در ذیل تفسیر آیات - و نه در بحث فلسفی - از رهیافت‌های فلسفی برای تفسیر آیه استفاده نموده است. بنابراین در المیزان دو گونه از دستاوردهای فلسفه استفاده شده است. گونه نخست به‌خاطر تناسب با بحث تفسیری و یا اعتباربخشی به مباحث فلسفی به‌وسیله آیات قرآن، تحت عنوان «بحث فلسفی» مطرح گردیده، و گونه دوم - که موارد آن اندک است - در متن تفسیر برخی از آیات و خارج از «بحث فلسفی» به‌عنوان منبعی برای تفسیر قرآن، ذکر شده است.

در اینجا به بیان نمونه‌ای از نقش مبانی فلسفی علامه در تفسیر قرآن می‌پردازیم. با عنایت به اینکه علامه طباطبایی از لحاظ مبنای فلسفی، قائل به «جسمانیة الحدوث بودن روح» است و مبنای «تقدم ارواح بر اجساد» را قبول ندارد، از این‌رو در تفسیر آیه شریفه «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ سَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ» (اعراف: ۱۷۲) با این اشکال مواجه می‌شود که چگونه می‌توان اثبات کرد که آن ذره‌ای که در عالم ذر متعلق به زید بوده است، همین زید در عالم دنیا می‌باشد؟ زیرا انسانیت انسان به روح اوست، در حالی که طبق مبنای فلسفی علامه، در آن ذره، روحی وجود نداشته است؛ پس چطور می‌توان اثبات کرد که آن ذره زید در عالم ذر، همین زید در عالم دنیا است؟ چون آن ذره زید، یک قطعه جسمانی فاقد روح بوده است، اما زید دنیایی هم جسم دارد و هم روح.

مرحوم علامه برای دفع اشکال یادشده، تقدم عالم ذر بر عالم دنیا را از نوع تقدم زمانی ندانسته و معتقد است که عالم ذر نشأتی است که به حسب زمان، هیچ انفکاک و جدایی از نشأت دنیوی ندارد، بلکه با آن و محیط به آن است، و تقدمی که بر آن دارد، مانند تقدم «کن» بر «فیکون» است. از این‌رو ایشان آیه کریمه را چنین تفسیر می‌نماید: «مقتضای آیه فوق این است که برای عالم انسانی با همه وسعتی که دارد، در نزد خدای سبحان وجودی جمعی باشد، و این وجود جمعی همان وجهه‌ای است که گفتیم وجود هر چیزی به خدای سبحان داشته و خداوند آن را بر افراد افاضه نموده، و در آن وجهه هیچ فردی از افراد دیگر غایب نبوده و افراد از خدا و خداوند هم از افراد غایب نیست؛



چون معقول نیست فعل از فاعل و صنع از صانع خود غایب شود، و این همان حقیقتی است که خداوند از آن تعبیر به ملکوت کرده و فرموده است: «وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ لِيَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ» (انعام: ۷۵) و آیه شریفه «كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ \* لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ \* ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ» (تکواثر: ۵-۷) نیز بدان اشاره دارد.

اما این وجه دنیایی انسان که ما آن را مشاهده کرده و می‌بینیم آحاد انسان و احوال و اعمال آنان به طبقات زمان تقسیم شده، و بر مرور لیلی و ایام منطبق گشته است. همچنین اینکه می‌بینیم انسان به‌خاطر توجه به تمتعات مادی زمینی و لذایذ حسی از پروردگار خود محجوب شده است، همه این احوال متفرع بر وجه دیگر زندگی است که گفتیم سابق بر این زندگی و این زندگی متأخر از آن است، و موقعیت این نشأت در تفرعش بر آن نشأت، موقعیت «یکون» و «کن» در جمله «أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» (یس: ۸۲) را دارد.

به این بیان روشن گردید که این نشأت دنیوی انسان، مسبوق است به نشأت انسانی دیگری که عین این نشأت است، جز اینکه آحاد موجود در آن، محجوب از پروردگار خود نیستند، و در آن نشأت، وحدانیت پروردگار را در ربوبیت مشاهده می‌کنند. البته این مشاهده از طریق مشاهده نفس خودشان است، نه از طریق استدلال، بلکه از این جهت است که از او منقطع نیستند، و حتی یک لحظه او را غایب نمی‌بینند، و از این رو به وجود او و به هر حقی که از طرف او باشد، اعتراف دارند. آری! قدارت شرک و لوث معصیت از احکام این نشأت دنیایی است، نه آن نشأت. آن نشأت، قائم به فعل خدا است و جز فعل خدا، کس دیگر فعلی ندارد.

اگر در آیه مورد بحث به‌خوبی دقت بفرمایید، خواهید دید که این آیه، حقیقتی را که آیات سوره‌های انعام، تکواثر و یس به‌طور اجمال به آن اشاره داشت، به تفصیل بیان می‌کند. این آیه اشاره می‌کند به یک نشأت انسانی که سابق بر نشأت دنیایی او است. این نشأت است که خداوند در آن بین افراد نوع انسان، تفرقه و تمایز قرار داده و هر یک از ایشان را بر نفس خود شاهد گرفته است که «آیا من پروردگار شما نیستم؟ گفتند: آری.»

معنای آیه شریفه همین است که بیان شد و از این رو، آن اشکالاتی که بر کلام مثبتین عالم ذر وارد می‌شد، بر این معنا وارد نمی‌شود. ایشان از آیه و روایات عالم ذر فهمیده بودند که تقدم زمانی بر این عالم دارد، لیکن در معنایی که ما از آیه شریفه و از سایر

آیات فهمیدیم، تقدم زمانی نیست، نشأتی است که به حسب زمان، هیچ انفکاک و جدایی از نشأت دنیوی ندارد، بلکه با آن و محیط به آن است، و تقدمی که بر آن دارد، مانند تقدم «کن» بر «فیکون» است، پس آن محذورها و اشکالاتی که در تقدم زمانی بود، در این وجه راه ندارد.

همچنین اشکالاتی هم که بر گفتار منکرین عالم ذر در تفسیر آیه مورد بحث وارد می‌شد، بر این وجه وارد نمی‌شود. ایشان آیه شریفه را به حالت وجود نوع انسانی در نشأت دنیا تفسیر کرده بودند، و ما بر کلام ایشان اشکال کرده و گفتیم: این توجیه مخالف با جمله «وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ» است، و نیز مستلزم این است که اشهاد را مجازاً حمل بر تعریف کنیم و نیز سؤال «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ» و جواب «قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا» را حمل بر زبان حال کنیم، و حال آنکه چنین نیست، و این گفت و شنود مربوط به نشأت دنیا نبوده، بلکه ظرف آن، سابق بر ظرف دنیا است، و اشهاد هم معنای حقیقی‌اش اراده شده، و خطاب هم زبان حال نیست، بلکه خطاب حقیقی است.

به علاوه، معنایی که ما برای آیه کردیم، معنای تحمیلی نبوده، بلکه معنایی است که آیه شریفه از آن ابا ندارد، و سایر آیات هم به شرطی که به یکدیگر ضمیمه شود، اشاره به آن دارد. (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج: ۸، ص: ۳۲۰-۳۲۱)

همان طور که ملاحظه گردید، مرحوم علامه تقدم عالم ذر بر عالم دنیا را به گونه‌ای تفسیر نمود که از نوع تقدم زمانی نباشد. واضح است که اگر مرحوم علامه آن مبنای فلسفی «جسمانیة الحدوث بودن روح» را نداشت، آیه شریفه را به گونه دیگری تفسیر می‌نمود که این مطلب، نشان از تأثیر مبانی فلسفی در تفسیر قرآن است.

آیت‌الله ملکی میانجی در تفسیر *مناهج‌البیان*، موارد دیگری از مبانی فلسفی علامه طباطبایی را نقل و نقد نموده است.<sup>۴</sup>

## ۲-۳-۳. مبانی علمی

منظور از مبانی علمی آن است که مفسر از رهاورد قطعی یا اطمینان‌بخش علوم تجربی و انسانی در جهت کشف مراد خداوند و یا فهم بهتر آیات بهره‌برداری نماید. مراد از واژه «علم» در تفسیر علمی، اعم از علوم تجربی و انسانی می‌باشد. مهم‌ترین دلیلی که بر صحت تفسیر علمی می‌تواند اقامه شود، آن است که استخدام و به‌کارگیری علوم در تفسیر قرآن، موجب تبیین اشارات علمی قرآن شده و ما را در تفسیر و فهم



بہتر آیات کمک می‌کند. برای مثال، وقتی در آیه شریفه «قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعٌ لِلنَّاسِ» (بقره: ۲۱۹) از زیان و منافع شراب سخن می‌گوید، یافته‌های علم پزشکی این آیه را توضیح می‌دهد و مقصود خداوند را از منافع و مضار تبیین می‌کند.

علامه طباطبایی در مقدمه تفسیر المیزان، به انتقاد از کسانی می‌پردازد که دیدگاه افراطی در زمینه تفسیر علمی آیات دارند و تلاش دارند تا همه معانی و حیانی، حتی امور غیبی را با داده‌های علوم تجربی تفسیر کنند. (همان، ج ۱: ص ۷-۸) اما در عین حال، مرحوم علامه به صراحت از دستاوردهای مسلم و یقینی علوم تجربی به‌عنوان منبعی برای تفسیر برخی از آیات کریمه که در آنها اشارات علمی وجود دارد، سود جسته است. به‌عنوان نمونه، در تفسیر آیه شریفه «وَأَرْسَلْنَا الرِّيحَ لَوَاقِحَ فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ وَمَا أَنْتُمْ لَهُ بِخَازِنِينَ» (حجر: ۲۲)، با استفاده از رهاوردهای قطعی و یقینی علوم تجربی چنین آورده است: «امروزه در مباحث گیاه‌شناسی مسلم شده که مسأله نر و مادگی در تمام گیاهان هست، و بادها در وزش خود ذراتی از گرد گل گیاه نر را به گیاه ماده منتقل کرده و آن را بارور می‌سازند. قرآن کریم در آیه مورد بحث از همین حقیقت پرده‌برداری می‌کند و می‌فرماید: «وَأَرْسَلْنَا الرِّيحَ لَوَاقِحَ».

همچنین جمله «فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ» اشاره به باران است که از ابرها فرو می‌ریزد. این نیز در مباحث علمی عصر مسلم است که آب موجود در کره زمین از باران‌هایی جمع شده که از آسمان فرو ریخته‌اند؛ برخلاف قدما که معتقد بودند آب، خود کره‌ای است ناقص که بیشتر سطح کره زمین را پوشانده و خود یکی از عناصر چهارگانه است. آیه مورد بحث با قسمت اولش، یعنی جمله «وَأَرْسَلْنَا الرِّيحَ لَوَاقِحَ»، مسأله نر و مادگی و تلقیح گیاهان را، و با قسمت دومش، یعنی جمله «فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ»، مسأله پیدایش آب را از باران اثبات نموده است.

همچنین در آیه قبل که فرمود: «وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَّوْزُونٍ»، به یک حقیقت علمی دیگر اشاره نموده و آن این است که وزن در رویدن نباتات مؤثر است و این خود یکی از دقایق علمی امروز است که قرآن کریم گوی سبقت را در آن از همه آکادمی‌های علمی جهان ربوده است و کشف این اسرار توسط قرآن کریم در چهارده قرن قبل، دست کمی از معجزه ندارد، بلکه همان معجزه است.» (همان، ج ۱۲: ص ۱۴۶)

اگرچه مرحوم علامه به چگونگی تأثیر «وزن» در رویدن نباتات اشاره‌ای نکرده و این مطلب علمی را با ابهام مطرح نموده است، اما همین که تصریح می‌نماید که در این

آیه شریفه به نکته علمی‌ای اشاره شده که از دقایق علمی امروز می‌باشد، گویای این نکته است که پیشرفت علمی بشر موجب شده که پرده از ابهام آیه برداشته شده و آیه تفسیر شود. بنابراین از دیدگاه علامه، معنای این آیه شریفه با استفاده از دستاوردهای جدید علوم تجربی کشف شده است.

همچنین در تفسیر المیزان از دستاوردهای علوم انسانی نیز برای تفسیر آیات بهره جسته شده که در کتاب «مباحث علمی در تفسیر المیزان»، مصادیق فراوانی جمع‌آوری شده است. (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۱: ج ۱، ۲ و ۳) در اینجا به ذکر یک نمونه از دستاوردهای یقینی علم روان‌شناسی که توسط مرحوم علامه از آن در تفسیر آیه «ذَلِكْ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لَنْ نَمَسَّنَا النَّارَ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ وَ عَرَّهْمُ فِي دِينِهِمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ» (آل عمران: ۲۴) استفاده شده، بسنده می‌گردد. ایشان چنین مرقوم می‌دارد:

«معنای آیه روشن است، ولی سؤالی در آن هست که چگونه در آیه شریفه فرموده اهل کتاب فریب افترای خود را خوردند و بدان مغرور شدند، مگر ممکن است که انسان با علم به اینکه گفتارش دروغ و خدعه است، فریب گفتار خود را بخورد؟

جواب این سؤال این است که انسان آنچه می‌کند، بر طبق آنچه می‌داند نیست، بلکه بر طبق آن ملکات خوب و بدی است که در نفسش پدید آمده، و عمل را در نظرش زینت می‌دهد؛ همچنان‌که معتادان به تریاک و هروین و سیگار و بنگ و حتی آنها که معتادند به خوردن خاک و امثال آن، علم به مضر بودن آن دارند، و می‌دانند که این عمل را نباید مرتکب شوند، ولی باز هم مرتکب می‌شوند، به‌خاطر اینکه هیأت و حالتی در نفس آنان پدید آمده که ایشان را به طرف آن عمل می‌کشاند، و مجالی برای تفکر و اجتناب برایشان باقی نمی‌گذارد، و نظایر این مثال بسیار زیاد است. اهل کتاب هم از آنجا که تکبر و ستمگری و محبت به شهوات در دل‌هایشان رسوخ نموده، هر عملی را که انجام می‌دهند، بر طبق دعوت نفس است، در نتیجه افترا بستن به خدا که عادت و ملکه آنان شده، همان باعث غرور ایشان گشته، و چون این عمل ناپسند را مکرر انجام داده‌اند، کارشان به جایی رسیده که در اثر تلقین نسبت به عمل خود، رکون و اعتماد پیدا کرده‌اند. علمای روان‌شناس هم اثبات کرده‌اند که تلقین، آثار علم را از خود بروز می‌دهد.» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳: ص ۱۲۵)

علاوه بر این، دستاوردهای علمی، چنان‌چه از قطعیت برخوردار باشند، می‌توانند گزینه‌ای برای درستی و یا دست‌کم ترجیح یک برداشت از آیه بر برداشت‌های دیگر



باشد و مفسر با توجه به آن می‌تواند از میان معانی مختلف یک آیه، آن معنا را برگزیند که با دستاوردهای ثابت این علوم مطابقت داشته باشد. به‌عنوان مثال، در آیه «الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقْوَمُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ...» (بقره: ۲۷۵) در اینکه مقصود از «مس شیطان» چیست، میان مفسران نظرات مختلفی نظیر جن‌زدگی، ضعف عقل، غلبه اخلاط سیاه و یا امور دیگر ارائه گردیده است. اما علامه طباطبایی با آگاهی از علوم جدید، تفسیر دیگری ارائه می‌دهد که با دستاوردهای روان‌شناختی تطبیق بیشتری دارد. ایشان در این باره می‌نویسد: «نسبت دادن جنون دیوانگان به شیطان، به‌طور استقلال و بدون واسطه نیست، بلکه اگر شیطان کسی را دیوانه می‌کند، به‌طور غیرمستقیم و به‌واسطه اسباب طبیعی همچون اختلال در اعصاب و یا بیماری‌های مغزی، این کار را انجام می‌دهد.» (همان، ج ۲: ص ۴۱۳) طبق این تفسیر، تأثیر مستقیم شیطان در مجانین، که برخی از مفسران آن را از آیه برداشت کرده‌اند، نظری مرجوح تلقی می‌شود.<sup>۵</sup> (بابایی، ۱۳۷۹: ص ۳۷۲)

صاحب‌المیزان علاوه بر بهره‌گیری از محصولات یقینی عقل تجربی برای تفسیر آیه، پس از تفسیر برخی آیات نیز مباحثی تحت عنوان «بحث علمی» مطرح نموده است. بنا بر آنچه در مقدمه تفسیر المیزان آمده، این مباحث علمی مانند مباحث فلسفی، در جهت تفسیر آیه و یا کشف مراد خداوند مطرح نشده است، بلکه به‌خاطر تناسب و سنخیت با بحث تفسیری بیان شده است.<sup>۶</sup> (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ص ۱۴)

## ۲-۴. مدرکات عقل عملی

تاکنون آنچه که درباره قلمرو حجیت عقل منبع یا گونه‌های تفسیر اجتهادی عقل‌گرا مطرح شد، مربوط به عقل نظری بود، اما این گونه چهارم مربوط به احکام عقل عملی می‌شود. عقل عملی، نیرویی خدادادی در وجود انسان است که به‌واسطه آن، خوب را از بد، خوب را از خوب‌تر و بد را از بدتر تشخیص می‌دهد. به احکام عقل عملی، مستقلات عقلی گویند. مستقلات عقلی یعنی آنچه که انسان بدون حکم شرع، از طریق عقل خود درک می‌کند؛ همانند زشتی ظلم و خوبی عدالت و یا بدی دروغ و سرقت و تجاوز و قتل نفس و مانند اینها.

مرحوم علامه با استفاده از دستاورد عقل عملی مبنی بر حسن و قبح ذاتی و عقلی افعال در تفسیر آیه شریفه «يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا وَ مَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ» (بقره: ۲۶)



می‌نویسد: «جمله «وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ» بیانگر چگونگی دخالت خدای تعالی در اعمال بندگان و نتایج اعمال آنان است. خدای تعالی در آیات بسیاری از کلام مجیدش ملک عالم را از آن خود دانسته، از آن جمله فرموده است: «لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ» (بقره: ۲۸۴)؛ یعنی خود را مالک علی‌الاطلاق همه عالم دانسته، نه اینکه از بعضی جهات مالک باشد، و از بعضی جهات دیگر نباشد، آن‌طور که ما انسان‌ها مالکیم؛ چون یک انسان اگر مالک برده‌ای و یا چیزی دیگر باشد، معنای مالکیتش این است که می‌تواند در آن تصرف کند، اما نه از هر جهت، و به هر جور که دلش بخواهد، بلکه آن تصرفاتی برایش جایز است که عقلاً آن را تجویز کنند. اما تصرفات سفیهانه را مالک نیست؛ مثلاً نمی‌تواند برده خود را بدون هیچ جرمی بکشد، و یا مال خود را بسوزاند. اما خدای تعالی مالک عالم است به تمام معنای مالکیت، و عالم مملوک او است، به‌طور مطلق؛ یعنی هر نوع تصرفی که در بندگان و مخلوقات خود بکند، می‌تواند و حق دارد؛ بدون اینکه قبح و مذمتی و سرزنشی به دنبال داشته باشد؛ چون آن تصرفی از میان همه تصرفات قبیح و مذموم است که بدون حق باشد؛ یعنی عقلاً حق چنین تصرفی را به تصرف کننده ندهند، اما خدای تعالی هر تصرفی در هر خلقی بکند، تصرفی است از مالک حقیقی، در مملوک واقعی و حقیقی، پس نه مذمتی به دنبال دارد، و نه قبحی، و نه تالی فاسد دیگری.

همچنین خداوند این مالکیت مطلقه خود را تأیید کرده به اینکه خلق را از پاره‌ای تصرفات منع کند، و تنها در ملک او آن تصرفاتی را بکنند که خود او اجازه داده باشد، و یا خواسته باشد، و خود را محاسب و بازخواست کننده، و خلق را مسؤول و مؤاخذ دانسته، فرموده: «لَا يُسْئَلُ عَمَّا يُفْعَلُ، وَهُمْ يُسْأَلُونَ» (انبیا: ۲۳).

از سوی دیگر می‌بینیم که خدای تعالی خود را در مقام تشریح و قانون‌گذاری قرار داده، و در این قانون‌گذاری، خود را عیناً مانند یکی از عقلا به حساب آورده است؛ یعنی کارهای نیک را نیک می‌داند و بر آن مدح و شکر می‌گذارد، و کارهای زشت را زشت دانسته، بر آن مذمت می‌کند، مثلاً فرموده: «إِنْ تَبَدُّوا الصَّدَقَاتِ فَبِعَمَّا هِيَ» (بقره: ۲۷۱)، و نیز فرموده: «بِسْمِ الْأَسْمِ الْقُسُوفِ» (حجرات: ۱۱) و آیات بسیاری از این قبیل. این در حقیقت امضای روش عقلا در مجتمع انسانی است.

حال که این مقدمه روشن شد، می‌گوییم اگر خدای سبحان بندگان خود را مجبور به اطاعت یا معصیت کرده بود، به‌طوری که اولی قادر بر مخالفت، و دومی قادر بر اطاعت نبود، دیگر معنا نداشت که برای اطاعت‌کاران بهشت، و برای معصیت‌کاران دوزخ مقرر



بدارد، و حال که مقرر داشته، باید در مورد اولی پاداشش به جزاف، و در مورد دومی کيفرش ظلم باشد، و جزاف و ظلم نزد عقلا قبیح، و مستلزم ترجیح بدون مرجح است، که آن نیز نزد عقلا قبیح است، و کار قبیح، کار بدون دلیل و حجت است، و خدای تعالی صریحاً آن را از خود نفی کرده و فرموده: «رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ لِنَاسٍ لِّئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ» (نساء: ۱۶۵).

با این بیانی که تا اینجا از نظر خواننده گذشت، چند نکته روشن گردید: اول اینکه تشریح بر اساس اجبار در افعال نیست، و خدای تعالی کسی را مجبور به هیچ کاری نکرده، در نتیجه آنچه تکلیف کرده، بر وفق مصالح معاش و معاد بندگان است. همچنین این تکالیف از آن رو متوجه بندگان است که مختار در فعل و ترک هستند، و مکلف به آن تکالیف از این رو پاداش و کیفر می‌بیند، که آنچه خیر و یا شر انجام می‌دهد، به اختیار خودش است.

دوم اینکه آنچه خدای تعالی از ضلالت و خدعه و مکر و امداد و کمک در طغیان و مسلط کردن شیطان، مطرح کرده و به ظاهر، این گونه مطالب را به خود نسبت داده، تمامی آنها آن‌طور منسوب به خدا است که لایق ساحت قدس او باشد، و به نزاهت او از لوث نقص و قبیح و منکر بر نخورد؛ چون برگشت همه این معانی بالاخره به اضلال و فروع و انواع آن است، و حال آنکه تمامی انحای اضلال، منسوب به خدا و لایق ساحت او نیست، تا شامل اضلال ابتدایی و به‌طور اغفال هم بشود. بلکه آنچه از اضلال به او نسبت داده می‌شود، اضلال به‌عنوان مجازات است، که افراد طالب ضلالت را بدان مبتلا می‌کند، چون بعضی افراد به‌راستی طالب ضلالت‌اند، و به سوء اختیار به استقبالش می‌روند، هم‌چنان که خدای تعالی نیز این ضلالت را به خودش نسبت داده و فرموده: «يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا، وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا، وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ» (طباطبایی، ۱۷: ۱۴۱، ج ۱: ص ۹۳-۹۶)

چنان‌که ملاحظه گردید، از آنجا که بر اساس مدرکات عقل عملی، نسبت اضلال به خداوند قبیح است، از این رو مرحوم علامه آیه شریفه را به‌گونه‌ای تفسیر نمود که این نسبت اضلال به خداوند قبیح نباشد. ایشان این اضلال را اضلال ابتدایی ندانست تا قبیح باشد، بلکه آن را اضلال مجازاتی برشمرد. به دیگر سخن، خداوند از ابتدا کسی را گمراه نمی‌کند، بلکه اگر انسانی خدا را فراموش نمود و در مسیر بندگی خدا گام برنداشت، خدای متعال نیز مجازات دنیوی او را این قرار می‌دهد که او را به خودش واگذار می‌نماید که این همان اضلال الهی بوده و هیچ قبیحی ندارد.

## نتیجه گیری

از مجموع مطالبی که در مورد دیدگاه صاحب المیزان درباره قلمرو حجیت عقل منع یا گونه‌های تفسیر اجتهادی عقل گرا مطرح شد، به این نتیجه می‌رسیم که وی همه گونه‌های تفسیر اجتهادی عقل گرا، مانند بدیهیات عقلی، برهان‌های عقلی، مبانی کلامی، مبانی فلسفی، مبانی علمی و کاربرد عقل عملی در تفسیر را دارای حجیت دانسته و از این مدرکات عقل برای تفسیر آیات قرآن بهره جسته است.

به نظر می‌رسد که اگر مدرکات عقل منع، یقینی و یا حداقل ظنی اطمینان‌آور باشد، در تفسیر قرآن دارای حجیت بوده و مفسر می‌تواند از این محصولات عقلی - حتی مبانی فلسفی و علمی - در تفسیر قرآن بهره ببرد، در غیر این صورت، رهاورد عقلی، فاقد حجیت خواهد بود. البته این تفسیر فقط برای خود مفسر حجیت دارد، اما برای دیگران در صورتی حجت است که آن دستاورد عقلی برای ایشان نیز یقینی و یا دست‌کم، ظنی اطمینان‌آور باشد.

## پی‌نوشت‌ها

- ۱- برای مشاهده سایر مصادیق بدیهیات عقلی در المیزان رک: طباطبایی، ۱۳۷۵: ج ۲: ص ۲۳۱؛ ج ۵: ص ۴۰۴؛ ج ۱۰: ص ۱۳۳؛ ج ۱۲: ص ۴۱؛ ج ۱۶: ص ۳۰۴.
- ۲- برای مشاهده مصادیق دیگر برهان‌های عقلی در المیزان رک: طباطبایی، ۱۳۷۵: ج ۱: ص ۳۹۴، ۴۰۰، ۴۱۴، ۴۱۵، ۴۹۳-۴۹۶، ۵۹۷، ۵۹۹؛ ج ۲: ص ۱۹۶، ۲۰۵، ۵۳۲-۵۴۲؛ ج ۳: ص ۳۳۳، ۳۹۵، ۴۱۰، ۴۱۶، ۴۵۲-۴۵۹؛ ج ۵: ص ۴۰۳، ۴۰۷، ۴۱۶؛ ج ۶: ص ۱۰۲، ۱۰۵؛ ج ۷: ص ۲۰۸، ۲۳۹، ۲۵۰، ۲۷۷؛ ج ۸: ص ۲۵۰، ۳۰۲؛ ج ۱۰: ص ۷۰، ۷۳، ۷۸، ۷۹، ۱۰۹، ۲۹۷، ۳۰۰؛ ج ۱۱: ص ۲۴۴؛ ج ۱۲: ص ۳۵، ۴۴، ۳۱۷، ۳۲۰؛ ج ۱۳: ص ۱۴۶، ۲۱۲، ۲۸۵، ۲۹۰، ۴۵۴؛ ج ۱۴: ص ۱۵۳، ۱۶۹-۱۷۰، ۲۳۳، ۳۵۵، ۳۶۳، ۳۷۵، ۳۹۰، ۵۸۰؛ ج ۱۵: ص ۳۷-۳۸، ۸۵، ۸۷، ۱۸۵، ۲۵۲، ۲۷۲؛ ج ۱۶: ص ۹۵، ۳۰۴، ۳۴۶، ۳۵۴، ۵۳۶؛ ج ۱۷: ص ۷۶، ۱۱۲، ۲۹۸، ۳۳۸، ۳۵۸، ۴۱۷، ۴۸۰، ۴۸۶؛ ج ۱۸: ص ۲۷، ۱۳۵، ۲۲۳، ۲۶۲؛ ج ۱۹: ص ۲۳۲؛ ج ۲۰: ص ۲۵۹، ۴۸۹، ۵۴۳.
- ۳- برای مشاهده سایر مصادیق مبانی کلامی در المیزان رک: طباطبایی، ۱۳۷۵: ج ۱: ص ۳۴۴؛ ج ۴: ص ۶۰۳؛ ج ۱۰: ص ۲۳۸، ۳۳۶؛ ج ۱۲: ص ۷۲؛ ج ۱۶: ص ۲۴، ۵۲۷؛ ج ۱۷: ص ۶، ۲۹، ۲۹۵، ۳۱۰، ۵۱۶؛ ج ۱۸: ص ۴۰۹؛ ج ۱۹: ص ۳۰۲؛ ج ۲۰: ص ۱۷۸، ۳۲۴؛ ج ۱: ص ۹۳-۱۳۸، ۱۴۵-۱۶۹، ۲۳۴؛ ج ۲: ص ۲۰۰، ۲۵۰، ۲۵۷، ۴۷۷؛ ج ۴: ص ۴۶؛ ج ۵: ص ۱۲۴؛ ج ۶: ص ۱۲۶؛ ج ۷: ص ۴۰۸؛ ج ۹: ص ۲۵۷-۲۶۳؛ ج ۱۰: ص ۲۲۷؛ ج ۱۱: ص ۲۳-۲۶؛ ج ۱۲: ص ۹؛ ج ۱۳: ص ۹۷؛ ج ۱۴: ص ۳۴۶؛ ج ۱۵: ص ۳۵۰، ۴۶۰.



- ۴- برای مشاهده سایر مصادیق مبانی فلسفی در المیزان رک: ملکی میانجی، ۱۴۱۷ق، جزء ۲: ص ۶۴ و ۶۵ (مفهوم عقل)، ص ۱۷۳-۱۷۵ (فلسفه بعثت انبیا)، ص ۲۶۳ (فطری و غریزی): جزء ۳: ص ۱۹ و ۲۰ (عدم اکراه در دین)، ص ۲۴ (نور فطرت و تاریکی معصیت)، ص ۶۵ (مفهوم حکمت و تذکر): جزء ۲۹: ص ۱۳۷ و ۱۳۸ (پروردگار خاور و باختر)
- ۵- برای مشاهده سایر مصادیق مبانی علمی در المیزان رک: طباطبایی، ۱۳۷۵: ج ۱۵: ص ۴۹۹؛ ج ۱۷: ص ۱۳۱، ۱۸۷.
- ۶- برای مشاهده سایر مباحث علمی در المیزان رک: طباطبایی، ۱۳۷۵: ج ۱: ص ۲۷۹، ۲۹۴، ۳۱۵، ۳۶۷، ۳۹۶، ۴۴۸، ۵۰۲، ۵۰۵، ۵۳۳، ۵۵۸-۵۷۴، ۵۹۷، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۰۹، ۶۳۷، ۶۵۹: ج ۲: ص ۷۶، ۱۰۲، ۱۶۸، ۲۲۳، ۳۹۳، ۴۱۸، ۴۵۴، ۴۶۳، ۶۵۶: ج ۳: ص ۱۹۵، ۲۲۶، ۴۸۳، ۵۵۴: ج ۴: ص ۵۷، ۱۴۴-۲۱۰، ۲۲۳، ۲۲۷، ۲۴۰، ۲۶۰، ۲۹۰، ۳۵۳-۳۶۸، ۴۹۰، ۵۳۷، ۵۴۷: ج ۵: ص ۲۹۴، ۴۴۳-۴۶۰، ۵۱۱، ۵۲۸: ج ۶: ص ۱۵۳، ۲۲۹، ۲۶۲: ج ۸: ص ۵۲-۷۰: ج ۹: ص ۳۲۴: ج ۱۰: ص ۳۷۰: ج ۱۱: ص ۳۹۷: ج ۱۳: ص ۴۸۵: ج ۱۴: ص ۳۹۲: ج ۱۵: ص ۱۹.

### فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. بابایی، علی اکبر و دیگران (۱۳۷۹)، روش‌شناسی تفسیر قرآن، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه و سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاه‌ها (سمت).
۳. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۷۵)، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۵. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۱)، مباحث علمی در تفسیر المیزان، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۶. عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۳۸۲ق)، تفسیر نورالثقلین، تصحیح رسولی محلاتی، قم: دارالتفسیر.
۷. عک، خالد عبدالرحمن (۱۴۱۴ق)، اصول التفسیر و قواعد، بیروت: دارالفنانش.
۸. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴ق)، بحارالانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار، بیروت: مؤسسة الوفاء.
۹. مظفر، محمد رضا (۱۳۷۹)، المنطق، تصحیح: علی شیروانی، قم: انتشارات دارالعلم.
۱۰. مظفر، محمد رضا (۱۴۲۱ق)، اصول الفقه، قم: مؤسسه اسماعیلیان.
۱۱. معرفت، محمدهادی (۱۴۱۸ق)، التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشيب، مشهد: جامعة الرضوية للعلوم الاسلامية.
۱۲. ملکی میانجی، محمدباقر (۱۴۱۷ق)، مناهج البيان فی تفسیر القرآن، طهران: وزارة الثقافة و الارشاد الاسلامی.