

جایگاه عقل در تفسیر المیزان

سعید روستا آزاد*

چکیده

نیل به معارف قرآن کریم به عنوان مجموعه‌ای مرتبط و منسجم جز با تکیه بر تفسیر مستند به منابع روشن و متقن میسر نیست. از جمله مفسرانی که با بهره‌گیری از منابع اصیل، به ویژه حجت درونی عقل، به قله رفیع فهم معارف ناب قرآنی دست یافته‌اند، علامه سید محمدحسین طباطبایی است. نوشتار حاضر پس از تبیین روش تفسیری علامه طباطبایی، لزوم بهره‌گیری از عقل و منطق در تفسیر را بررسی کرده و سپس با تفکیک بین معانی عقل به عنوان منبع فهم دین و عقل به عنوان ابزار فهم قرآن به کارکردهای هر کدام در تفسیر المیزان پرداخته است. ویژگی مهم المیزان در بهره‌گیری از عقل، مراعات شاخص‌هایی چون تمیز بین تطبیق و تفسیر، پای‌بندی به تعبد و تفکیک بین مباحث تفسیری و فلسفی است.

کلیدواژه‌ها

تفسیر المیزان، عقل، تفسیر، روش تفسیری.

Asaeedazad@gmail.com

* عضو هیئت علمی پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۰/۰۵/۰۲ تاریخ تأیید: ۱۳۹۰/۰۶/۲۶

۱۴۱



عقل

جایگاه عقل در تفسیر المیزان

مقدمه

با وجود گوناگونی تعبیر در معنای تفسیر، تلاش عالمانه جهت فهم کلام خداوند و پرده‌برداری از معانی الفاظ این کتاب نورانی، معنایی مورد اتفاق است. در این میان علامه طباطبایی تفسیر را بیان معانی آیات قرآن و کشف مقاصد و مدالیل آیات می‌داند.

از مقدمات لازم تفسیر، تنقیح و تبیین روش تفسیر است که در واقع مبانی و روش تفسیر، نقش علوم آلی و واسطه‌ای در تفسیر ایفا خواهند کرد. تعیین منابع تفسیر و نحوه به‌کارگیری آنها از ارکان تنقیح مبانی و روش تفسیر است. عقل به‌عنوان یک منبع، و نیز منطق بهره‌مندی از آن در فهم کلام و وحی نقشی بسزا و برجسته داشته و همواره به‌عنوان منبعی اصیل مدنظر مفسران بوده است؛ چراکه واژه عقل با مشتقات گوناگون آن ۴۹ مرتبه در آیات الهی ذکر شده و محور عمده آنها تشویق به تعقل، تدبر و یا توییح به‌دلیل عدم استفاده از عقل است.

واژه عقل در قرآن به دو معنا به‌کار رفته است: ۱. قوه زمینه‌ساز پذیرش علم؛ ۲. علم ناشی از قوه عقل. با این توضیح که هر جا خداوند به‌دلیل عدم تعقل از عبد رفع تکلیف می‌کند، مانند آیه «...وَمَا يَعْزُبُهَا إِلَّا الْعَالَمُونَ» (عنکبوت: ۴۳) (نمی‌فهمند قرآن را مگر اندیشمندان) مراد معنای اول است و هر جا افراد به‌علت عدم توشه‌گیری از این نعمت الهی مذمت می‌شوند، مانند آیه «...صُمُّ بُكْمٌ عُمَىٰ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ» (بقره: ۱۷۱) ([کفار] کر، گنگ و کورند، پس درک نمی‌کنند) مراد معنای دوم است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۵۷۸)

علامه طباطبایی عقل را عامل میز بین صلاح و فساد، حق و باطل، صدق و کذب و در واقع، نفس انسان مدرک، نه صرفاً قوه‌ای در کنار قوایی چون حافظه، باصره و ... دانسته (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۴۱۲) و مراد از عقل در کلام خدا را درک مشروط به سلامت فطرت برای انسان می‌داند. (همان، ص ۲۶۲) بنابراین، مفهوم عقل از نگاه علامه طباطبایی محدود به بهره‌گیری از معارف عقلی بشری نبوده، گستره فراخی را شامل می‌شود. وی منشأ را چه در حوزه عقل عملی و چه در حوزه عقل نظری ناشی از الهامات الهی می‌داند.

از نظر آیه الله محمدهادی معرفت، ویژگی‌های عقل در میزان عبارت است از: ۱. تمییز بین تطبیق و تفسیر و تأکید بر تفسیر به جای تطبیق؛ ۲. فاصله نگرفتن از تعبد؛ ۳. درهم نیامیختن مباحث تفسیری و فلسفی. این مقاله، با نگاهی نسبتاً جامع، به نحوه به‌کارگیری عقل در تفسیر میزان و مبنای علامه طباطبایی در این خصوص می‌پردازد.



روش‌های تفسیری و روش تفسیری علامه طباطبایی

علامه طباطبایی در مقدمه المیزان به بررسی مکاتب گوناگون تفسیری پرداخته، ضمن بیان ویژگی‌های هر کدام، مشکلات آنها را گوشزد کرده است. وی تلاش طبقه اول مفسران عالم اسلامی [غیر از اهل بیت (علیهم‌السلام)] را صرفاً معطوف به بیان جهات ادبی، شأن نزول و اندکی هم در استدلال از آیه جهت فهم آیه‌ای دیگر دانسته، تابعین را نیز دنباله‌رو ایشان می‌داند که علاوه بر موارد قبل، از برخی روایات جهت فهم قرآن بهره گرفته‌اند.

به نظر علامه طباطبایی، در دوره‌های بعد، گروه‌ها و نحله‌های فکری و فرهنگی مانند محدثان، فیلسوفان، متکلمان و متصوفه با تکیه بر پیش‌فرض‌ها و پیش‌دانسته‌های خود و با هدف بهره‌گیری از آموزه‌های متعالی قرآن، سراغ کلام حق رفته و بدین سان روشی ویژه، برای خود برگزیده‌اند؛ به گونه‌ای که محدثان در تفسیر، حدیث‌محور بوده‌اند و از ورود به تفسیر آیه‌ای که روایتی در تفسیر آن نقل نشده خودداری کرده، به توقف در فهم آن آیه قائل شده‌اند.

متکلمان و فیلسوفان نیز به جای تفسیر راه تطبیق را در پیش گرفتند؛ یعنی ظاهر آیات موافق مرام خود را پذیرفته و مخالف آن را تأویل کردند. متصوفه هم با تکیه بر گرایش‌های باطنی راه تأویل را در پیش گرفته و از تنزیل غفلت کردند. در دوره‌های اخیر نیز، عده‌ای حقایق قرآنی را با محوریت علوم جدید تفسیر و تبیین کرده‌اند. المیزان مشکل اصلی روش‌های مذکور را تحمیل نظرات و عقاید نحله‌ها بر قرآن دانسته و نتیجه آن را تطبیق، قول به مجاز در برخی حقایق قرآنی و قول به تأویل در تنزیلات قرآن می‌داند. (همان، ج ۱، ص ۸)

علامه طباطبایی با استناد به آیاتی که قرآن را «تَبَيَّنَّا لَكُلِّ شَيْءٍ» (نحل: ۸۹)، و نور و مایه هدایت (اسراء: ۹) بشر می‌داند، تأکید می‌کند که مقتضای تبیان بودن، عدم اتکا بر غیر خود در توضیح و تبیین است؛ و لذا تنها راه انحصاری دست‌یابی به حقایق قرآنی مراجعه به خود قرآن است و معتقد است که این راه، همان راه پیامبر اکرم (صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم) و ائمه اهل‌البیت (علیهم‌السلام) بوده و شاهد این مدعا قول و فعل آن بزرگواران است. (همان، ج ۱، ص ۱۲)

بنابراین، وی ویژگی اصلی و محوری تفسیر خود را بهره‌گیری از خود قرآن دانسته و تصریح می‌کند که در راستای تفسیر کلام حق بر بحثی نظری، فلسفی، فرضیه‌ای علمی و یا مکاشفه‌ای عرفانی تکیه نخواهد کرد. (همان، ج ۱، ص ۹؛ همو، ۱۳۵۲، ص ۳۰)

۱۴۳



قرآن



تعقل و تدبر

علامه طباطبایی راه درک خود کفایی قرآن در فهم آیات الهی را تدبر و تعقل در آیات می‌داند و معتقد است حتی یک آیه مبهم و پیچیده، که در فهم آن عاجز باشیم، در قرآن وجود ندارد؛ و تشابه در برخی آیات نیز ناشی از اختلاف در مصداق و مدلول تصویری و تصدیقی مفاهیم لفظی است، نه در خود مفهوم کلام حق. (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۹۰) به دلیل همین وضوح و قابل فهم بودن است که ما مأمور به تدبر در قرآن هستیم. در واقع، علامه طباطبایی با استناد به آیه شریفه «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (آیا در قرآن تدبر نمی‌کنند...) (نساء: ۸۲) تدبر را رافع هرگونه اختلاف در فهم مصداق کلام خداوند می‌داند. (همو، ۱۳۵۲، ص ۴۶) و در تفسیر همین آیه می‌گوید:

[تدبر] به معنای تأمل در یک آیه بعد از آیه‌ای دیگر و تأمل و دقتی بعد از دقت دیگر است. لیکن از آنجا که غرض آیه شریفه بیان این جهت است که در قرآن کریم اختلافی نیست، و قهراً بود و نبود اختلاف در بیش از یک آیه تصور دارد ... احتمالاً معنای اول منظور است.

بنابراین، مراد از تدبر در قرآن، تعقل، تأمل و تفکر در آیات مرتبط جهت کشف معنای مورد نظر آیه است و مراد از به‌کارگیری «عقل» در المیزان، نه صرف بهره‌گیری از معارف و دست‌آوردهای عقلی بشر، بلکه بیشتر تأمل در خود قرآن است. بدیهی است با تحقق این معناست که تفسیر شکل گرفته و نقاب از رخ معانی آیات برکشیده می‌شود. از نظر علامه طباطبایی، با رعایت نکردن این معنا، آنچه اتفاق می‌افتد تطبیق آیات بر پیش‌فرض‌ها خواهد بود نه تفسیر.

وی معتقد است عدم تدبر و جمود بر ظواهر آیات، فهم و درک قرآن را مختل می‌کند. در واقع، چنین کاری مورد تخطئه و نکوهش قرآن قرار گرفته است. برای در امان ماندن از جمود، از سویی، و تفسیر به رأی، از سوی دیگر، راهی جز تدبر در آیات الهی نیست. برای مثال، در آیه‌ای قرآن می‌فرماید: «وَهُوَ يَدْرِكُ الْأَبْصَارَ...» (خداوند دیدگان را درک می‌کند) (انعام: ۱۰۳) و طبعاً با شنیدن این آیه معنا و تصویری از درک خداوند به ذهن خطور می‌کند و با دیدن آیه‌ای همچون «كَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (هیچ چیز مانند او [خداوند] نیست) (شوری: ۱۱) تا اندازه‌ای، حدود و ثغور درک خداوند و شباهت نداشتن درک خداوند با انسان مشخص می‌شود. اما درک درست و کامل چنین آیاتی در گرو تأمل، تعقل و تدبر در دیگر آیات الهی است نه اکتفا به ظواهر و یا

اكتفای مفسر به پیش‌دانسته‌های خود. علامه طباطبایی در خصوص اتخاذ موضع درست در تفسیر چنین آیاتی می‌گوید:

فرق است بین اینکه در تفسیر آیه‌ای گفته شود قرآن چه می‌گوید یا گفته شود که باید بر چه معنایی آیه را حمل نمود. طبق موضع اول، باید مباحث نظری و فکری [خاص مفسر] کنار گذاشته شود و در صورت دوم مبنای بحث، نظریات و دانسته‌های مفسر خواهد بود و طبعاً این گونه بحث و تفسیر دیگر تبیین معنای آیه نخواهد بود. (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۴)

و یا به عبارتی روشن‌تر راه درست در فهم چنین آیاتی را این گونه بیان می‌کند:

راه دوم تفسیر قرآن به قرآن و فهم آن با تدبیر در آیات مشابه و شناخت آیات به کمک معانی دیگر آیات است، کما اینکه قرآن خود را تبیان کل شیء می‌داند و چگونه می‌شود تبیان کل شیء، تبیان و وسیله روشنی خود نباشد. (همان، ص ۹)

بنابراین، آنچه مدنظر المیزان است، بهره‌گیری از قرآن جهت توضیح و تبیین معانی و مصادیق آیات الهی به مدد تعقل و تأمل است که حجتی موجه و رسول باطنی است. حال پرسش این است که کدامین روش تعقل مورد تأیید قرآن بوده و قرآن چه نوع تأمل و تعقلی را در این راه مجاز می‌شمارد.

راه تعقل و تفکر در قرآن

علامه طباطبایی پس از تفسیر آیات ۱۵ تا ۱۹ سوره مائده با استفاده از آیاتی مانند «هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ» (آیا کسانی که می‌دانند و آنان که نمی‌دانند یکسان‌اند) (زمر: ۹) و آیه «يُوفِعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ» (و خداوند کسانی از شما را که ایمان آورده‌اند و کسانی که علم به آنان داده شده، درجات عظیمی می‌بخشد) (مجادله: ۱۱) و آیه «إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ» (این قرآن به راهی که استوارترین راه‌هاست هدایت می‌کند) (اسراء: ۹) بر این نکته تأکید دارد که قطعاً قرآن کریم جهت تفکر صحیح و اتباع از علم، هم دعوت کرده و هم دستور داده است. اما با وجود این نکته آنچه معین نشده ملاک و معیار فکر صحیح است. وی معتقد است معنای این عدم تعیین، مشروعیت بخشی به عقول فطری و ادراکات ارتکازی انسان‌هاست.





ادراک عقلی یعنی راه فکر صحیحی که قرآن بدان حواله می‌دهد و آنچه از حق و خیر که بدان امر می‌کند و یا باطل و شر و ضرر که از آن نهی می‌کند، همان است که ما به‌عنوان خلقت و فطرت می‌شناسیم و تغییر و تبدیل نداشته [و اتفاقی بوده] و حتی دو نفر در آن نزاع و اختلاف ندارند. (همان، ج ۵، ص ۲۷۵)

وی در ادامه راه فطرت را همان راه بهره‌مندی از منطق در فهم آیات الاهی دانسته و معتقد است منکران بهره‌گیری از منطق و اندیشه، ندانسته، خود از استدلال و منطق برای بیان موضع خود استفاده کرده‌اند و در ادامه این بحث به برخی از ایرادهای مطرح‌شده از سوی منکران پرداخته و عالمانه بدانها پاسخ گفته است. این ایرادها به شکل ذیل قابل طرح و بررسی است:

۱. اگر منطق انسان را به حق و راه درست می‌رساند، پس چرا منطقدانان در عقاید دچار اختلاف و تشتت هستند؟

۲. قواعد منطق تدریجاً و با رشد عقلانی بشر تدوین و تکمیل شده‌اند، چطور می‌توان حقایق واقعی را که قبل از آن وجود داشته‌اند، بر قواعد متأخر منطق استوار کرد؟

۳. قواعد منطق با هدف تلقین عدم نیاز به اهل بیت علیهم‌السلام و بستن در خانه ایشان ترویج شده‌اند؟

۴. کارکرد نهایی منطق، ارائه صور منتج منطقی است، اما در تأمین مواد استدلال چاره‌ای جز مراجعه به اهل بیت علیهم‌السلام نخواهیم داشت.

مفسر گران‌قدر المیزان، در نقد و بررسی این ایرادها، معتقد است صور این استدلال‌ها عیناً برگرفته از صور منطقی‌اند، چراکه برخی حاوی قیاسی اقترانی و برخی دیگر حاوی قیاس استثنائی هستند؛ و چه‌بسا بهره‌گیری مخالفان منطق از منطق دالّ بر فطری بودن این‌گونه معارف بشری است که همگان در تعاملات فکری بدان محتاج و نیازمندند، و از طرفی، مواد استدلال‌های فوق دچار مغالطه بوده و لذا منجر به خطاهای قابل توجهی شده است. برای مثال، چون تصور کرده‌اند هر کس منطق به کار می‌برد حتماً منطق صحیح را به کار می‌برد، لذا انتظار داشته‌اند منطقدانان دچار خطا و اشتباه نشوند و یا چون تصور کرده‌اند تدوین قواعد منطق، منطق را پدید آورده، لذا از تقدم و تأخر قواعد منطقی و حقایق واقعی سخن گفته‌اند، حال آنکه قواعد منطق بخشی از حقایق واقعی‌اند.

علامه طباطبایی در خصوص اشکال سوم می‌گوید:

[با فرض پذیرش هدف مذکور] تأسیس و یا رفتن از راهی با اغراض فاسده،

منافاتی با اینکه آن راه ذاتاً مستقیم باشد ندارد، مانند شمشیر که عامل قتل مظلوم شده یا دین که بعضاً در مسیر غیرالاهی مورد استفاده قرار می‌گیرد. (همان، ص ۲۷۶)

وی در جواب استدلال چهارم می‌گوید: «این گفته دارای مغالطه است و خواسته با نقد منطقی و ادراک عقلی حجیت اخبار واحد و ظواهر ظنی قرآن را [در مقابل احکام عقل صحیح] اثبات کند؛ و واضح است تمسک به کلام اهل بیت علیهم‌السلام در موارد قطعی الصدور و قطعی الدلاله درست است، نه در موارد ظنی و اگر ملاک در صیانت از خطا مواد یقینی باشد فرقی نمی‌کند که آن مواد از کلمات آن بزرگواران باشد یا مقدمات عقلی. (همان، ص ۲۷۷)

علامه طباطبایی در ادامه اشکالات وارد شده به بهره‌گیری از معارف عقلی در تفسیر آیات الاهی به سه اشکال دیگر اشاره می‌کنند:

۱. نتیجه پیروی از برخی راه‌های عقلی مخالفت آیات و روایات است و لذا باید از آنها دوری جست؛

۲. هر آنچه مورد نیاز بشر است در قرآن و روایات بیان شده و لذا نیازی به استفاده از ته‌مانده غذای کفار و ملحدین نداریم؛ (همان، ص ۲۷۷)

۳. مقتضای عمل به احتیاطی که مورد سفارش دین است، اکتفا به ظواهر کتاب و سنت و دوری از تمسک به اصول منطقی و عقلی است. (همان، ص ۲۷۸)

و با تأکید بر بهره‌گیری از منطقی و قیاس در بیان این اشکالات در پاسخ به اشکال اول می‌گوید: آنچه باعث مخالفت برخی راه‌های عقلی با دین شده، نه صورت قیاس و مقدمات بدیهی آن، بلکه مواد فاسد قیاس داخل در مواد و مقدمات صحیح شده و این مشکل را پدید آورده است.

و در پاسخ به اشکال دوم، با تفکیک بین نیاز قرآن به علوم بشری و نیاز ما انسان‌ها به این علوم می‌گوید:

اولاً اصول منطقی خود بخشی از معارف قرآنی و روایی است و ثانیاً استغناء کتاب و سنت از معارف بشری غیر از نیاز بشر به این معارف جهت قرآن و روایات است و بی‌نیازی قرآن، به معنای بی‌نیازی انسان از این معارف در فهم قرآن نیست.

و در پاسخ اشکال سوم، با اشاره به اینکه این استدلال از مقدماتی عقلی تشکیل شده که اگر





کتاب و سنت هم به آن دستور نداده بودند، پذیرفتنی بود می گوید:

این بیان در خصوص کسانی است که فاقد استعداد فهم دقیق عقلی اند و هیچ مانع شرعی و عقلی‌ای برای نیل افراد مستعد به حقایق عقلی، که نشان کرامت و شرافت انسان است، وجود ندارد. ... بله کتاب و سنت از پیروی مطالبی که مخالفت قطعی با کتاب و سنت دارند نهی می کنند.

بنابراین، آنچه می تواند مانع پیروی از مفاد عقل باشد، مدلول قطعی کتاب و سنت است نه غیر قطعی و ظنی.

آخرین استدلالی که علامه طباطبایی به نقد و بررسی آن پرداخته مربوط به خطابات قرآنی است. با این عبارت که چون قرآن کریم در خطابات خود به طور عادی سخن گفته است، لذا برای فهم آن نیازی به منطق و معارف عقلی که از تراث کفار و ملحدان است، نداریم. علامه طباطبایی با بیان اینکه یادگیری و استفاده از منطق مانند زبان عربی برای فهم قرآن است استدلال را از جهت خلط بین معنای ظاهر کلام خدا و مصادیق آن، دارای مغالطه دانسته و می گوید:

[مستشکل] وقتی دیده که قرآن و سنت برای خدای تعالی علم، قدرت، حیات و ... اثبات کرده [با اجتناب از معارف عقلی] به جای اینکه از این صفات معانی مقابل جهل، عجز و مرگ و ... را درک کند، برای خداوند علمی مانند علم انسان و قدرتی مانند قدرت انسان و ... قائل شده که به هیچ وجه مطابق کتاب و سنت و عقل نمی باشد. (همان، ص ۲۸۶)

از مجموع نکات مطرح شده در این بخش مطالب ذیل استفاده می شود: ۱. دعوت و دستور قرآن کریم به فکر صحیح و درست در فهم آیات الهی امری است کاملاً روشن و واضح؛ ۲. مراد از فکر درست و پایدار چیزی نیست جز فطرت پاک انسان؛ ۳. بهره گیری از منطق و عقل به عنوان سرمایه های فطری برای فهم قرآن همانند بهره گیری از زبان عربی در فهم قرآن، امری است لازم و اجتناب ناپذیر؛ ۴. خطای برخی از منطقدانان یا فیلسوفان نباید بهانه ای برای دوری از علوم و قواعد عقلی ای که با فطرت انسانی گره خورده است، باشد؛ ۵. تنها راه درست فهم قرآن، کنار هم گذاشتن آیات مرتبط و تأمل و تدبر میان آنها و استنتاج از آنها با رعایت قواعد عقلی و منطقی است؛ و این معنای بهره گیری از عقل در فهم کلام خداست.

نگاهی دوباره به روش تفسیری علامه طباطبایی

علامه طباطبایی، علاوه بر اینکه جایگاه ممتاز و منحصر به فردی در عرصه تفسیر دارد، فیلسوفی نامدار و عارفی تمام‌عیار بوده که آثار قلمی وی شاهد گویای این جامعیت است. با وجود گرایش فکری و ذوق سرشار فلسفی و عرفانی علامه طباطبایی، وی هرگز از تعهد خود مبنی بر قرآن‌محوری در تفسیر، عدول نکرده و تبیان کل شیء بودن قرآن را در عمل به اثبات رسانده است. بنابراین، معنایی را بر قرآن تحمیل نکرده و آنچه بیان کرده محصول تدبر در آیات الاهی و استنتاج از لوازم کلام حق است.

در رویارویی با تفسیر علامه طباطبایی از برخی آیات، تصور و توقع اولیه برداشت‌های عرفانی و فلسفی است، اما پس از مراجعه به تفسیر قویم المیزان آنچه به دست می‌آید التزام به قرآن و عدم رفع ید از ظواهر غیرمخالف با عقل است نه اعتماد بر معارف بشری و عقلی و فلسفی. برای مثال، در تفسیر آیه مبارکه «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَانِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (شهادت می‌دهد خداوند که خدائی جز او نیست...) (آل عمران: ۱۸)، پس از تبیین معنای شهادت و بیان استعمال آن در دو معنای تحمل شهادت و ادای آن، می‌گوید مراد از شهادت در آیه، شهادتِ قولی است نه حالی و عملی:

مراد از شهادت به‌طوری که از ظاهر آیه شریفه برمی‌آید شهادتِ قولی است نه عملی، هرچند که شهادت عملی فی‌نفسه حق است و عالم بر وحدانیت حق دلالت دارد. (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۱۲۰)

علامه طباطبایی در ادامه تفسیر این آیه اقوال قائلان به شهادت عملی را نقد و بررسی می‌کند، با اینکه توقع اولیه از وی همراهی و همدلی با تفسیر عملی و فعلی است؛ چراکه از نظر عرفانی و فلسفی و با توجه به مباحث تجلی و یا علیت، تمامی عالم بر وحدانیت حق، ناطق و قائل‌اند و با اینکه وی معتقد است اگر مسئله‌ای قطعی باشد حجیت دارد، چه قطعیت آن از عقل و برهان باشد و یا نقل، در تفسیر کلام حق، قرآن‌محور بوده، و مباحث عقلی مرتبط را به‌عنوان بحثی مجزا در پایان هر بخش متذکر می‌شود. همچنین رویکرد وی در پذیرش برخی روایات تفسیری، مانند اتصاف حضرت اسماعیل علیه السلام به صادق‌الوعد در قرآن، به علت انتظار یک‌ساله برای ملاقات کسی که به او وعده دیدار داده بود، از این منظر قابل بررسی است. (همان، ج ۱، ص ۳۸۸)



کارکردهای عقل در المیزان

چنان که در کشف احکام دین یکی از منابع معرفتی، عقل و احکام عقلی به عنوان حجت درونی خدادادی به شمار می‌رود، در این تفسیر گران قدر و در اندیشه مؤلف ارزشمند آن نیز عقل در حجیت اصل قرآن و فهم آن و حجیت احکام عقلی به عنوان احکامی لازم‌الاتباع در شناخت معارف دین، از سویی، و ابزاری جهت فهم آیات الاهی و کشف ارتباط بین آیات مورد توجه و تأمل است. در این نوشتار، از اولی به عنوان منبع و از دومی به عنوان ابزار فهم، نام خواهیم برد. در برخی از نوشته‌ها از معنای دوم با عنوان مصباح نام برده شده است. (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۵۸)

عقل به عنوان منبع شناخت

عقل، به عنوان منبع، به بررسی احکام خود فارغ از احکام کتاب و سنت می‌پردازد. مستقلات عقلیه، مصالح و مفاسد احکام، حسن و قبح عقلی، حجیت برهان‌های عقلی، قاعده ملازمه، حجیت ظواهر، و ... از کارکردهای عقل به این معنا است. (اسعدی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۹۴)

در ادامه، پس از ذکر مقدمه‌ای در مورد عقل عملی و عقل نظری به برخی از کارکردهای این معنا از عقل در تفسیر قرآن اشاره می‌شود.

نگاهی کلی به عقل نظری و عقل عملی از دیدگاه علامه طباطبایی

دیدگاه‌های کلی علامه طباطبایی در خصوص ماهیت و احکام عقل عملی و نظری در تفسیر المیزان را می‌توان در سه بخش دسته‌بندی کرد: ۱. ویژگی‌های عقل نظری؛ ۲. ویژگی‌های عقل عملی؛ ۳. ارتباط عقل عملی و عقل نظری.

۱. ماهیت و احکام عقل نظری

علامه طباطبایی حیطه کارکرد عقل نظری را نه حکم به بدی و خوبی چیزی و رفتاری، بلکه تشخیص حقیقت هر چیزی می‌داند. (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۲۸۷ و ۳۳۷) البته تفکیک عقل نظری و عملی به معنای داشتن دو نوع عقل نیست، بلکه چون دو نوع معقول برای عقل قابل تصور است، لذا برای هر نوع کارکرد آن اسمی قرار داده شده است. وی در خصوص منشأ عقل نظری معتقد است اصل این نوع تعقل ودیعه‌ای الاهی است که با تسخیر و اعطا نصیب بشر شده است. (همان،

ج ۶، ص ۳۳۶) چراکه نهایت کشف عقل نظری پرده‌برداری از حقایق عالم است و خداوند متعال در آیه شریفه «الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ» تمامی حق را ناشی از سوی حق تعالی دانسته و در واقع، نفس الامر هر چیزی برگرفته از وجود حضرت حق قلمداد شده است. لذا نمی‌گوید «مع ربك»، بلکه می‌گوید «من ربك». (همان، ج ۸، ص ۵۷)

علامه طباطبایی حجیت عقل نظری را ذاتی دانسته و اقامه برهان بر عدم حجیت آن را باعث قول به محال عقلی می‌داند. (همان، ج ۵، ص ۲۷۸) به نظر علامه طباطبایی، اگر برای اثبات چیزی به مقدماتی علمی در قالب کل صحیح منطقی اقامه برهان شود، پذیرش این استدلال عقلاً واجب است. (همان، ص ۲۸۷) وی علاوه بر حجیت عقل نظری در کشف معارف الهی و در واقع حاکمیت آن برای ما انسان‌ها، حکم عقل نظری را در ناحیه افعال خداوند نیز جاری و ساری می‌داند. البته مقتضای این جریان و حاکمیت در افعال خداوند را، تابعیت خدا برای این احکام ندانسته، بلکه احکام عقل را مأخوذ از سنت حق تعالی و نفس الامر ناشی از وجود حق می‌داند. وی شاهد این مدعا را ترغیب خداوند به تعقل، تفکر و تدبر می‌داند و می‌گوید اگر مفاد این ترغیب‌ها و تشویق‌ها حجت نبود دلیلی برای ذکر آنها متصور نمی‌شد. (همان، ج ۸، ص ۵۷) بر این اساس، متذکر می‌شود که با خدشه بر مفاد عقل صریح و صحیح، اعتبار برهان‌های اثبات صانع و مواردی از این قبیل مخدوش خواهد شد و لذا حتی اگر مفاد عقل نظری دست‌کشیدن از ظواهر برخی از آیات باشد اولویت با تمسک به مفاد عقل است. برای مثال، در پاسخ به عده‌ای که معتقدند ظاهر برخی آیات، که خلق هر چیزی را به خدا نسبت می‌دهند، ابطال علیت است، می‌گوید:

با ابطال علیت، باب اثبات صانع بسته شده و نوبت به قرآن نمی‌رسد تا اینکه قرآن علیت را ابطال کند. (همان، ج ۷، ص ۳۱۵)

پس با استفاده از آیات الهی کارکرد عقل نظری را نه فقط اثبات صانع، بلکه تشخیص خصوصیات افعال الهی دانسته و کیفیت آنها را نیز از توانایی‌های عقل می‌داند.

۲. ماهیت و ویژگی‌های عقل عملی

حیطه کارکرد عقل عملی و به عبارتی معقول در عقل عملی، احکامی است که به بدی و یا خوبی افعال مربوط می‌شود. پس اگر عقلی در خصوص بدی یا خوبی شیء برای شخص یا





اجتماع و یا حق تعالی حکم کند آن حکم از احکام عقل عملی شمرده می‌شود. علامه طباطبایی منشأ علوم عملی را مانند علوم عقلی، الهام از ناحیه حق تعالی می‌داند. وی با استناد به آیاتی چون «فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» (پس خداوند به نفس تقوی و فجور را الهام کرد) (شمس: ۱۰) و «فَطَرَهُ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا» (سرشت الاهی، سرشتی که خداوند مردم را براساس آن آفرید) (روم: ۳۰) معتقد است درستی و نادرستی افعال به وسیله عقل نظری و یا حس قابل کشف نیست، بلکه خداوند آن را در فطرت و قلوب انسان‌ها قرار داده است. (همان، ج ۵، ص ۳۳۷) بنابراین، عقل عملی مقدمات حکم خود را از احساسات باطنی‌ای می‌گیرد که در وجود هر انسانی بالفعل موجود است (همان، ج ۲، ص ۱۸۳) و خداوند با تعبیری چون «ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ، فِيهِمَا أَنْتُمْ»، «فَأِنَّهُ آتِمُّ قَلْبُهَا» در واقع درک نفع و ضرر و خیر و شر را وابسته به الهام الاهی می‌داند. (همان، ج ۵، ص ۳۳۸)

با توجه به مبنای الاهی احکام عقل عملی، این احکام در افعال تشریعی خداوند نیز جاری است و عقل می‌تواند در اطراف احکام شرعی و کشف حسن و قبح و مصلحت و مفسده آنها بحث و تلاش کند؛ و چون خداوند با ما مانند عزیزی مقتدر با بندگانش برخورد کرده و منافع احکامش به ما بندگان برمی‌گردد نه به ذات حق، مطابق برخی آیات هم مجازات و هم پاداش او معلل به غرض بوده و هدفدار است؛ چنان‌که آیاتی مانند «لِيُهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ» (تا اینکه هر کس هلاک می‌شود با بینه و دلیل باشد و حجتی بر خدا نداشته باشد) و همین‌طور احتجاجاتی که حق تعالی علیه بندگان در روز قیامت دارد، همگی دال بر جریان و نفوذ احکام عقل عملی در احکام شرعی و قوانین عالم آخرت است؛ (همان، ج ۸، ص ۵۷) و از اینکه خداوند از عدم ظلم به بندگان، رعایت عدل در قیامت و عدم امر خدا به فحشا در قرآن کریم سخن می‌گوید می‌فهمیم که احکام الاهی دائرمدار مصلحت و مفسده هستند.

علامه طباطبایی در مورد آیه شریفه «إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ» (خداوند به فحشاء امر نمی‌کند) می‌گوید:

ظاهر آیه دلالت دارد که فی‌نفسه فحشایی وجود دارد که خداوند بدان امر نمی‌کند. (همان، ج ۸، ص ۵۸)

و بنابراین، سخن اشاعره مبنی بر اینکه القبیح ما قبحه الشارع، بنا بر ظاهر این آیه و آیاتی دیگر، مخدوش و نادرست است.

۳. ارتباط عقل عملی و نظری

چنان که اشاره شد، مطابق المیزان عقل عملی مقدمات حکم خود را از احساسات باطنی، که همان قوای شهویه و غضبیه است، می‌گیرد و چون این احساسات بالفعل در وجود انسان موجودند نیازی به فعلیت رسیدن ندارند. اما قوه ناطقه در وجود انسان بالقوه است و بعضاً عقل عملی مانع به فعلیت رسیدن قوه ناطقه می‌شود.

وی در خصوص رابطه این دو می‌گوید:

قوه ناطقه قدسیه در وجود انسان بالقوه است و احساس فطری [به‌عنوان مأخذ مقدمات حکم عقل عملی] در وجود انسان بالفعل بوده و خود منشأ اختلاف و بعضاً مانع بالفعل شدن قوه ناطقه است. همچنان که می‌بینیم فرد یا گروهی با فقدان تربیت درست و با داشتن عقل به توحش گرایش پیدا می‌کنند. (همان، ج ۲، ص ۱۵۴)

الف. برخی از کارکردهای عقل نظری

۱. عقل نظری به‌مثابه پایه اعتبار قرآن

علامه طباطبایی در مقام نقد روش تفسیری محدثان که ملاک تفسیر را حدیث دانسته و در هر آیه‌ای که حدیثی در تفسیر آن نقل نشده باشد توقف می‌کنند، می‌گوید:

ایشان با این روش عقل و اندیشه را از کار انداخته‌اند ... و حال آنکه قرآن نه تنها عقل را از اعتبار نینداخته، بلکه معقول هم نیست که آن را از اعتبار بیندازد. برای اینکه اعتبار قرآن و کلام خدا به وسیله عقل برای ما به اثبات رسیده است. (همان، ج ۲، ص ۱۵۵)

بنابراین، حجیت قرآن وابسته به عقل است، همچنان که اصل اثبات خداوند، و اصل نبوت به وسیله عقل به اثبات می‌رسند؛ چرا که تلاش برای اثبات موارد مذکور به وسیله نقل نتیجه‌ای جز دور باطل نخواهد داشت.

۲. تلازم مفاد عقل نظری و شرع

ملازمه عقل و شرع از دیگر احکام عقلی است که یکی از مقدمات لازم تفسیر اجتهادی و عقلی به‌شمار می‌رود؛ چرا که حجیت آن جزء احکام صریح عقل است که هم حجیت ذاتی داشته و هم مورد تأیید احکام شرعی است. به تعبیر علامه طباطبایی، اگر ملاک مصونیت از خطا





بهره‌گیری از مواد یقینی در برهان باشد فرقی نمی‌کند که آن ماده یقینی مأخوذ از کلام معصومان باشد یا مأخوذ از مقدماتی عقلی. (همان، ج ۵، ص ۲۷۷)

جوادی آملی در تبیین یک سوی این ملازمه و نحوه حاکمیت احکام عقلی می‌گوید:

اگر عقل برهانی مطلبی را اثبات یا نفی کرد، حتماً در تفسیر قرآن باید آن مطلب ثابت و مصون بماند و با ظاهر هیچ آیه‌ای نفی نگردد و مطلب نفی‌شده [از طریق عقل برهانی] منتفی باشد و با ظاهر هیچ آیه‌ای ثابت نشود، چنان‌که اگر آیه‌ای دارای چند احتمال بود و جز یک محتمل معین همه آنها عقلاً منتفی بود باید به کمک عقل برهانی آیه مورد بحث را فقط بر همان محتمل حمل کرد. (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۵۸)

علامه طباطبایی معتقد است که چون مفاد کتاب و سنت قطعی به تأیید عقل برهانی رسیده است، پس مخالفت با آنها عقلاً محال بوده و امکان‌پذیر نیست:

گرچه کتاب و سنت انسان را به گسترش بهره‌گیری از روش‌های عقلی درست (مقدمات بدیهی یا متکی بر بدیهیات) فراخوانده‌اند، ولی از پیروی آنچه با کتاب و سنت قطعی مخالفت دارد، بازداشته‌اند. زیرا کتاب و سنت قطعی از نمونه‌هایی هستند که عقل بالصرّاحه حقانیت و درستی آنها را امضا کرده و محال است که عقل بار دیگر بر باطل بودن آن اقامه برهان نماید. (همان، ج ۵، ص ۲۷۸)

بنابراین، مفاد عقل صریح چون دارای حجیت ذاتی است، و مفاد کتاب و سنت قطعی چون مؤید و امضا شده به وسیله عقل هستند، هیچ‌گاه با هم تنافی نخواهند داشت و اگر تخالفی هم باشد، ابتدایی بوده و با تدبیر و تأمل رفع خواهد شد. در نتیجه نباید ظاهر آیه‌ای چنان تفسیر شود که مخالف با عقل صریح باشد.

۳. شناخت صفات حضرت حق با عقل نظری

علامه طباطبایی معتقد است وضع واژگان همواره با نتایج و منافع واژه مرتبط است و لذا با تغییرات گسترده‌ای که در مصادیق یک واژه پدید می‌آید، بشر نیازی به تغییر آن احساس نمی‌کند. برای مثال، واژه چراغ با همه تکامل و مصادیق آن از بدو تأسیس این واژه همچنان بر مصادیق جدید قابل اطلاق است. بنابراین، ملاک در صدق یک واژه فایده و نتیجه آن است. باین‌همه، به دلیل انس ذهن انسان با امور مادی، از قبیل محدودیت، زمان‌مندی و مکان‌مندی،

موقع شنیدن واژه علم، قدرت، خلقت و ... برای پروردگار، مصداق‌های مادی آنها را به نظر می‌آورد. وی می‌گوید:

متأسفانه انس و عادت ما به یک یا چند مصداق خاص، ما را از این حقیقت دور می‌سازد و همین امور باعث شده که عده‌ای مانند حشویه و مجسمه در تفسیر آیات جمود خاصی بر الفاظ کنند، گرچه باید این را جمود بر عادت نام گذارد، نه جمود بر لفظ. (همان، ج ۱، ص ۸)

صاحب‌المیزان، در حل این مشکل، علاوه بر استعانت از آیاتی چون «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» معتقد است با مراجعه به عقل می‌توان معنای درست صفات خداوند را درک کرد؛ یعنی انسان با توجه به اینکه در وجود خود نمونه‌ای هرچند محدود از علم، قدرت و حیات را دارد، اینها را برای خدا نیز اثبات می‌کند، اما این محدودیت مانع از شناخت صفات خداوند نمی‌شود.

[ما] با توسل به صفات سلبیه این نقیصه را جبران نموده و در عین اینکه می‌گوییم خدا عالم است، قادر است، حی است این را نیز اضافه می‌کنیم که خداوند در وصف نمی‌گنجد و بزرگ‌تر از آن است که در چار دیواری اوصاف و تحدیدات ما محصور گردد. (همان، ج ۸، ص ۵۶)

بنابراین، با وجود ناتوانی عقل بشر در دستیابی به کنه ذات حق تعالی، عقل می‌تواند به کمک فهم صفات سلبی [متخذ از تصورات و تصدیقات عقلی] معنای درستی از صفات حق را ارائه کند و چراغ راهی در نحوه تفسیر آیات مرتبط با صفات حق باشد و ما را از غلتیدن به وادی تشبیه و تعطیل مصون بدارد. و پیداست که ترسیم صفات سلبی از توانمندی‌های عقل نظری است که با توجه به وجود علی‌الاطلاق خداوند، با تحلیل وجود نامتناهی حق، صفات سلبی را به دست می‌آورد.

برخی از کارکردهای عقل عملی

۱. حسن و قبح عقلی

مسئله حسن و قبح عقلی از دیرباز به‌عنوان یکی از محورهای اصلی اختلاف نحله‌های گوناگون کلامی در جهان اسلام مطرح بوده است. معتزله و امامیه معتقد به آن و اشاعره مخالف آن بوده‌اند. معنای اعتقاد به آن این است که احکام و معارف الهی بر مبنای مصالحی وضع





شده‌اند که توسط عقل بشر قابل درک هستند و در واقع عقل عملی انسان می‌تواند به حسن و قبح افعالی حکم صادر کند که هم شامل خداوند باشد و هم شامل انسان‌ها. در این صورت این احکام عقلی به‌عنوان منبعی برای شناخت احکام الاهی خواهد بود. علامه طباطبایی پس از تفسیر آیات ۶۶ تا ۷۲ سوره مریم ذیل بحثی با عنوان «مالکیت خداوند و عدم جواز تکلیف بر خداوند» نکات ارزنده‌ای را در تشریح حسن و قبح عقلی ارائه می‌کند و در عین تأکید بر وجود مصالح و مفاسد در احکام و افعال الاهی معنای درست و خوب بر خداوند را این‌گونه تشریح می‌کند:

حقیقتش این است که سنت خدا بر این جریان یافته که کاری را اراده کند و انجام دهد که اگر بر عقول عرضه شود آن را عدالت بداند و این عنوان را به آن بدهد و نیز اینکه کاری از او سر نزنند که اگر بر عقول عرضه شود به آن عنوان ظلم دهد، همین حقیقت است که در ظرف اعتبار عبارتش را عوض می‌کنیم و می‌گوییم فلان کار بر خداوند واجب و فلان عمل بر خدا غیرجایز است.

وی در عین اعتراض به مبنای معتزله مبنی بر محدود کردن خدای متعال به وسیله احکام عقل و تأکید بر اخذ تمام احکام عقل چه احکام عقل نظری و چه احکام عقل عملی از فعل خدای متعال، معتقد به جریان احکام عقل عملی در افعال تشریحی خداوند است. وی می‌گوید:

اگر احکام عقلی در این مرحله [مرحله عقل عملی] جریان نداشت خدای تعالی در امثال آیه «إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسُهُمْ يَظْلِمُونَ» (یونس: ۴۴) و «إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْلِفُ الْمِيعَادَ» (آل عمران: ۹) و ... و آیات بسیار دیگری ظلم، خلف وعده، لهو و لعب و سایر ردائل اجتماعی را، که عقل آن را قبیح می‌داند، از خود نفی نمی‌کرد. (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۵۶)

۲. جبر و تفویض

یکی دیگر از مسائل اختلافی بین فرق اسلامی، که به نوعی از دیرباز محل بحث و اختلاف بوده، مسئله جبر و تفویض است. عده‌ای قائل به عدم اختیار بنده و عده‌ای نیز قائل به تفویض اختیار در افعال از خداوند به بندگان‌اند و شیعه نیز معتقد به قولی معتدل بین جبر و تفویض است. چنان‌که گذشت، علامه طباطبایی معتقد است روش‌های عقلا در امور اجتماعی مورد تأیید خداوند بوده و اساس احکام شرعی، قوانین عقلایی است و لذا بر اساس این کبرای موکد قرآن و

عقل، نمی‌توان به صحت فعلی غیر عقلایی حکم کرد. وی ضمن تفسیر آیه شریفه «وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ» (بقره: ۲۶) بحث مفصلی را در خصوص مسئله جبر و اختیار طرح کرده و تأکید می‌کند که چون امر و نهی، به لحاظ عقلی، متوجه افراد مختار است و از سویی پاداش و کیفر در مقابل عمل اختیاری است، قول به جبر، به لحاظ عقلی، قبیح و مردود است.

اگر خدای سبحان بندگان خود را مجبور به اطاعت و معصیت کرده بود، ... دیگر معنا نداشت که برای اطاعت کاران، بهشت و برای معصیت کاران، دوزخ مقرر بدارد و حال که مقرر داشته باید در مورد اولی پاداشش به جزاف و در مورد دومی کیفرش ظلم باشد و جزاف و ظلم نزد عقلا قبیح است. (همان، ج ۱، ص ۹۵)

مطابق این اصل، تمامی موارد منتسب به خداوند که با ساحت قدس حضرت حق منافات دارند، مانند مکر، خدعه، اضلال، کمک در طغیان و ...، باید با مراعات اصل عقلایی اختیار و اختصاص پاداش و کیفر به انسان مختار تفسیر شوند. علامه طباطبایی می‌گوید:

چون برگشت همه این معانی بالاخره به اضلال و فروع و انواع آن است و هیچ کدام از انحاء اضلال منسوب به خدا، لایق ساحت او نیست تا شامل اضلال ابتدایی و اغفال هم شود؛ بلکه آنچه از اضلال به او نسبت داده می‌شود، اضلال به‌عنوان مجازات است که افراد طالب ضلالت را بدان مبتلا می‌کند. (همان، ص ۹۶)

بنابراین، عقل در چنین مواردی، به‌عنوان منبعی مورد تأیید شرع، محور پرده‌برداری از معانی واقعی برخی از آیات متشابه است. با تدبر در آیاتی که به مقتضای آنها خداوند خود را در مقام قانون‌گذاری برای اجتماع انسانی قرار داده، می‌فهمیم که خداوند روش عقلا مبنی بر رعایت مصلحت و مفسده، هدفداری احکام و قوانین، مجازات احسان با احسان و بدی با بدی، توجه احکام به مختار نه مضطر را کاملاً امضا کرده است. علامه طباطبایی در این مقام به آیاتی مانند: «إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَبِعَمَّا هِيَ» (اگر صدقات را آشکار کنید، چقدر خوب است) (بقره: ۲۷۱) «بِئْسَ الْأِسْمُ الْفُسُوقُ» (فسق چه بد اسمی است) (حجرات: ۱۱) و «ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ» (آن برای شما بهتر است) (صف: ۱۱) و برخی دیگر از آیات نورانی استناد کرده‌اند.

۳. معیار عقل در پذیرش یا رد روایات تفسیری

علامه طباطبایی در پذیرش یا رد روایات تفسیری معیارهای گوناگونی را معرفی می‌کند.





یکی از این معیارها معیار عقل در نقد و بررسی روایات است. نحوه رویکرد علامه طباطبایی در قالب‌هایی چون تأکید بر محدودیت عقل در فهم برخی از احادیث، مخالفت برخی از روایات با عقل برهانی، و عدم امکان عادی برخی دیگر از احادیث، درخور توجه و امعان نظر است.

فراعقلی بودن برخی روایات

علامه طباطبایی معتقد است توقع فهم مفاد روایاتی که درک آنها فراتر از فهم و درک بشری است توقع بجا و درستی نیست. برای مثال، وی پس از تفسیر آیه شریفه «عَلَيْكُمْ أَنْفُسِكُمْ» (مانده: ۱۰۵) با اشاره به روایاتی عمیق در خصوص آثار گران‌سنگ معرفت حقیقی نفس می‌گوید:

از این روایات نیز استفاده می‌شود که با فکر و علوم فکری آن‌طور که باید، نمی‌توان معرفت حقیقی را کاملاً استیفا کرد، چون این روایات از مواهب الاهی است که مخصوص اولیاءالله است و نمونه‌هایی را ذکر می‌کند که به‌هیچ‌وجه سیر فکری نمی‌تواند آن امور را نتیجه دهد. (علامه طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۱۷۶)

بنابراین، نباید انتظار داشت تمامی آنچه در روایات، عموماً، و روایات تفسیری، خصوصاً، آمده است کاملاً قابل فهم و درک برای عقل عادی باشد، چراکه در برخی موارد، مفاد روایات فراتر از فهم و درک عقل بشر است و اساساً به حوزه‌ای جدای از حوزه فعالیت عقل عادی مربوط می‌شود. یکی از نمونه‌های اتخاذ این رویکرد در مورد روایات، انتظار یک‌ساله حضرت اسماعیل علیه السلام جهت ملاقات با کسی است که به او وعده دیدار داده بود. علامه طباطبایی با اشاره به اینکه علت صادق‌الوعد نامیده شدن وی در قرآن همین عمل حضرت اسماعیل علیه السلام بوده است می‌گوید:

این انتظار یک‌ساله کاری است که عقل مادی آن را انحراف از مسیر اعتدال و میانه‌روی می‌داند. با آنکه خداوند متعال این کار اسماعیل را به‌عنوان فضیلت برای او شمرده است ... این تنها از آن جهت است که میزانی که این کار با آن سنجیده شده غیر از میزانی است که عقل عادی از آن بهره می‌گیرد ... و ما قبلاً بیان کردیم که برای عقل در نظایر چنین علومی، موضوعی باقی نمی‌ماند تا در آن حکم دهد و این شیوه معارف الاهی است. (همان، ج ۱، ص ۳۸۸)

پس انتظار یک‌ساله پیامبر ناظر بر نوعی تربیت الاهی است که فهم قواعد آن در حیطه عقل

عادی نیست و بنابراین، نباید توقع از عقل، فهم این نوع معارف و تطبیق آن بر قواعد و قوانین خود باشد.

عدم امکان مفاد برخی از روایات

مفاد برخی از روایات تفسیری، با لحاظ مجموعه شرایط صدور روایت، محال عقلی نبوده و صرفاً از جهت عادی ممکن نیست؛ یعنی قول به مفاد این دسته از روایات نه موجب اجتماع یا ارتفاع نقیضین می‌شود و نه منجر به نفی امری بدیهی، که علامه طباطبایی با عنوان عدم امکان عادی آنها، این دسته از روایات را نفی نمی‌کند. برای مثال، پذیرش برخی روایات مربوط به خصوصیات و ویژگی‌های ناقه حضرت صالح علیه السلام، نظیر اینکه همه قوم صالح از شیر آن می‌آشامیدند، از این جهت که اصل پیدایش ناقه از طریق اعجاز بوده، مشکلی را در پی نخواهد داشت. اما برخی دیگر از ویژگی‌ها، مانند وسعت یک میلی دو پهلوی ناقه نمی‌تواند پذیرفتنی باشد. وی می‌گوید:

۱۵۹

در بعضی از روایات درباره خصوصیات ناقه صالح آمده که آنقدر درشت‌هیکل بود که فاصله دو پهلویش یک میل بوده و همین مطلب روایت را ضعیف و موهون می‌کند، نه برای اینکه ممتنع است ... بلکه از این جهت که در خود روایات آمده که مردم از شیر آن می‌نوشیدند و حیوانی که بین دو پهلویش دو کیلومتر فاصله باشد باید ارتفاع شکم و پستان‌هایش به سه کیلومتر برسد ... و در این صورت دیگر کسی نمی‌تواند آن را با شمشیر بکشد. (همان، ج ۱۰، ص ۳۲۸)

وی ذیل آیه شریفه «لَئِنْ بَسَطْتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسٍ بِكَ إِذْ يَدِي إِلَيْكَ لَأَقْتُلَنَّكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ» (مانده: ۲۸) روایتی را از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله بدین مضمون نقل می‌کند که مثل هابیل نباشید و وقتی قاتل به سراغ‌تان آمد همان سخن هابیل را بگویید و دست روی دست بگذارید و در نتیجه همانند بهترین از دو پسر آدم علیهما السلام باشید؛ و سپس می‌گوید:

این روایات به ظاهرشان با عقل و اعتبار صحیح درست در نمی‌آید و همچنین با روایات صحیح که دستور به دفاع از جان خود و دفاع از حق می‌دهد نمی‌سازد، که مراد از عقل، حکم عقل عملی به وجوب دفاع و قبح ظلم‌پذیری است که اصلی است عقلایی. (همان، ج ۶، ص ۳۴۷)



تفسیر



وی ذیل آیه شریفه «فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ» (اعراف: ۳۰) روایتی را از امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که خداوند انسان را از روز اول، مؤمن و کافر و شقی و سعید خلق فرمود و در روز قیامت هم مهتدی و گمراه مبعوث می‌شوند. سپس فرمود:

این روایات و همچنین آیات، در مقام اثبات سعادت و شقاوت ذاتی نیستند و آنچه را که اثبات می‌کنند از قبیل ثبوت زوجیت برای چهار نیست ... [چون] چنین چیزی مستلزم اختلال نظام عقل در جمیع مبانی عقلاست برای اینکه بنای جمیع عقلا بر تأثیر تعلیم و تربیت است. (همان، ج ۸، ص ۹۶)

و چون شارع قوانین عقلا را پذیرفته، مخالف آن قانونی را وضع نمی‌کند و باید چنین آیات و روایاتی برخلاف ظاهر اولیه توجیه شوند. بنابراین، به دلیل محدودیت عقل، موافقت و عدم موافقت با عقل نمی‌تواند دلیلی بر رد یا پذیرش مفاد روایتی باشد، اما مخالفت آن با دلیل عقلی یا بناء عقلایی می‌تواند دلیلی بر رد مفاد روایات باشد؛ و این خود ملاک و معیاری در جهت قضاوت میان روایات تفسیری است که علامه طباطبایی با تبیین حوزه فعالیت عقل و تحدید آن این ملاک را ارائه کرده است.

۲. عقل به عنوان ابزار تفسیر قرآن

آنچه تاکنون تحت عنوان نقش عقل به عنوان یکی از منابع تفسیر وحی بیان شد، در پی تبیین جایگاهی برای عقل در کنار منابعی چون قرآن و روایات در تفسیر قرآن بود. اکنون به نقش عقل به عنوان ابزاری برای فهم قرآن پرداخته می‌شود. در واقع، این نقش برای عقل برگرفته از خود قرآن مبنی بر تدبّر و ملاحظه قرآن به عنوان یک سیستم منسجم است. به بیان دیگر، عقل با بهره‌گیری از لغت، آیات و روایات به کشف مجهولات خود از آیات پرداخته و با کاوش و استدلال به فهم مراد آیات نورانی قرآن دست می‌یابد.

عقل، به عنوان ابزاری جهت فهم کلام حضرت حق، در برخی از مصادیقی که ذکر خواهد شد برگرفته از اصول محاوره مبتنی بر بناهای عقلاییه است. اگر متکلمی اعلام کند که فهم درست کلام من در گرو ارجاع بخشی از سخنان من به بخشی دیگر است، این سخن مورد پذیرش عقلا خواهد بود؛ و خداوند نیز به عنوان رئیس عقلا در برخی از آیات قرآن نظیر تقسیم آیات به محکم و متشابه، یا دستور به تدبّر در آیات این مطلب را اعلام کرده است. این مسئله در

کتاب اصولی مورد مذاقه قرار گرفته و تأکید شده است که بدون فحص از مخصّصات و مبینات نمی‌توان به ظاهر جمله‌ای تمسک کرد. خوبی در این خصوص می‌گوید:

دلالت تصدیقی به معنای تطابق اراده جدی با اراده استعمالی به دلیل بناء عقلا مورد قبول است. [و یکی از شروط تحقق آن] احراز عدم قرینه منفصله برخلاف این دلالت تصدیقی است. و در صورت وجود چنین قرینه‌ای ظاهر این دلالت کاشف از اراده جدی نخواهد بود و در واقع وجود قرینه منفصله مانع از حجیت ظاهر است. (خویی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۰۳)

در ادامه، ابتدا مصادیقی از تدبر و بهره‌گیری از عقل در جهت کشف معانی آیات و سپس نحوه استفاده علامه طباطبایی از مطالب فلسفی و عقلانی در تبیین آیات الاهی، بررسی خواهد شد.

الف. شناسایی و ارجاع آیات متشابه به آیات محکم

قرآن کریم آیات را به دو بخش محکم و متشابه تقسیم کرده و در واقع ملاک فهم آیات متشابه را ارجاع آنها به آیات محکم دانسته و از طرفی یکی از علامات افراد مریض را تبعیت از آیات متشابه بیان فرموده است. بنابراین، اصلی‌ترین مصداق تدبّر، شناسایی آیات متشابه و سپس ارجاع آنها به آیات محکم و فهم آنها از این طریق خواهد بود، تا بدین سان مفسر از فرو غلتیدن در بیراهه تعطیل یا تفسیر به رأی مصون و محفوظ بماند. علامه طباطبایی ذیل آیه ۷ سوره آل عمران می‌گوید:

مراد از کلمه محکّمات آیاتی است که متضمّن اصول مسلمی از قرآن است و مراد از کلمه متشابهات آیاتی است که معانی آنها به وسیله آیات دسته قبل روشن می‌گردد. (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۳، ص ۳۱)

بنابراین، نتیجه ارجاع آیات متشابه به آیات محکم قرآن، محکم بودن آیات متشابه خواهد بود. برای مثال، در ابتدای نظر آنچه از آیه‌ای مانند ﴿إِنَّ رَبَّكَ لِبِالْمُرْصَادِ﴾ (فجر: ۱۴) به ذهن خطور می‌کند، معنایی مادی و متناسب با کمین کردن یک موجود جاندار است. اما با مراجعه به آیات محکمی چون ﴿كَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ به خطای چنین برداشتی پی می‌بریم. فهم و تمییز آیات محکم از متشابه و نحوه ارجاع متشابهات به آیات اصلی و به تعبیر قرآن کریم به ام‌الکتاب از کارکردهای عقل است. بسیاری از مطالب طرح‌شده از سوی علامه طباطبایی در اثبات نیاز به





منطق در فهم قرآن ناظر به همین کار کرد است. چون عقل با تکیه بر معلومات و مقدمات برگرفته از خود قرآن و از طریق منطق به فهم کلام حضرت حق و کشف مجهولات آن نائل می‌شود.

ب. درک معنای ایجابی

چنان‌که گذشت، یکی از کارکردهای عقل به‌عنوان منبع شناخت و معرفت، درک معنای سلبی برخی از آیات و مشخصاً آیات مربوط به صفات حق است. برای مثال، در تفسیر معنای سمع، بصر و ید برای خداوند و یا رؤیت پروردگار در روز قیامت، عقل به یک معنای سلبی حکم کرده و می‌گوید چون خداوند جسم نیست قطعاً اینها نمی‌توانند معنای مادی و حسی داشته باشند. اما عقل به‌عنوان ابزاری برای فهم معانی آیات با بررسی آیات و یا روایات دیگر به معنای ایجابی موارد فوق دست می‌یابد.

علامه طباطبایی در تبیین معنای آیه شریفه «إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» (قیامت: ۲۳) با ارجاع آیه به آیاتی چون «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری: ۱۱) (چیزی مثل خداوند نیست) و «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ» (انعام: ۱۰۳) (دیدگان او را درک نمی‌کنند) معتقد است اولاً، نمی‌توان خداوند را به چیزی تشبیه و یا با چیزی مقایسه کرد؛ ثانیاً، مراد از نظر، دیدن از نوع دیدن محسوسات نیست. چون خداوند نه مادی است و نه می‌توان احکام اشیاء مادی را به او نسبت داد. پس از نکات مذکور، وی با استناد به آیه شریفه «مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَىٰ» (قلب در آنچه دید، دروغ نگفت) (نجم: ۱۱) معتقد است طبق این آیه، قلب هم توان دیدن دارد و لذا چنین نتیجه می‌گیرد که این رؤیت عبارت از یک نحوه توجه خاص قلبی است، توجهی غیر حسی و غیر مادی. (همان، ص ۴۳) علامه طباطبایی معنای سلبی نظر را از براهین عقلی و معنای ایجابی آن را با تدبیر در آیات و با بهره‌گیری از روشی منطقی به دست آورده است. وی در بررسی معنای دست خداوند همین موضع را اتخاذ می‌کند. (همان، ج ۶، ص ۳۴)

ج. کشف لوازم معنای آیات

تأکیدات قرآن کریم به تدبیر در آیات الهی و وجود روایاتی مبنی بر ذووجوه و ذویطون بودن قرآن حاکی از آن است که دست کم بخش قابل توجهی از آیات لوازم عقلی و منطقی‌ای دارد که باید به‌وسیله عقل آن لوازم بررسی و کشف قرار شود. علامه طباطبایی نیز با تکیه بر روش تفسیر قرآن به قرآن به خوبی از عهده این مهم برآمده‌اند که به‌عنوان نمونه به برخی از آنها اشاره

می‌شود. برای مثال، وی با استناد به تعبیر توفی، و همچنین آیه ۱۴ سوره مؤمنون بر انشاء خلق و ثنویت میان جسم و روح مطالب زیر را ذکر می‌کند:

۱. جسم انسان پس از مرگ متلاشی می‌شود، با وجود این قرآن کریم از مرگ به توفی تعبیر می‌کند و این حاکی از جدایی و ثنویت جسم و بدن است؛

۲. با توجه به عبارت انشاء در مرحله دمیدن روح در جنین معلوم می‌شود این مرحله لوازم و اقتضائاتی فراتر از مراحل قبل دارد و در واقع ایجاد جدیدی است، لذا روح غیر جسمانی است؛

۳. به علت تمایز نفس و بدن به وسیله انشاء جدید نحوه تعلق روح به بدن، و سرانجام، استقلال روح پس از مرگ تبیین می‌شود. (همان، ج ۱، ص ۳۵۵)

د. رفع تعارض ظاهری برخی آیات

با توجه به اینکه قرآن کریم خود را تبیان، هادی و نور معرفی می‌کند، طبعاً پیش فرض مؤمنان نفی هر گونه ابهام، تعارض و تضاد در بین آیات است. اما چون این کتاب هدایت است و لازمه بهره‌مندی درست از آن ملاحظه همه قرآن به عنوان یک کتاب واحد و منسجم است، تعارض و یا تضاد ظاهری آن با تعقل و تدبّر قابل حل خواهد بود.

برای مثال، در آیه سوم سوره نساء تعدد زوجات را مجاز شمرده، اما آن را مشروط به رعایت عدالت بین همسران می‌کند. از سویی، آیه ۱۲۹ همین سوره می‌فرماید شما توان رعایت عدالت را ندارید. علامه طباطبایی با استناد به آیه ۱۲۹ سوره نساء یعنی جمله «فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ» (نساء: ۱۲۹) (پس به کلی از یکی اعراض نکنید)، معتقدند مراد در آیه اول عدالت تقریبی و در آیه بعدی مقصود عدالت واقعی و حقیقی است. (همان، ج ۵، ص ۱۰۶)

همین نحوه رفع تعارض ظاهری در مورد آیه «أَنْ تَبُوءَ بِإِثْمِي وَإِثْمِكَ» (مانده: ۲۹) که هابیل به قابیل گفت اگر مرا بکشی وبال گناه خودت و هم گناه من برگردن تو خواهد بود و آیه «وَلَا تَرْرُ وَأَزْرَةً وَزُرَّ أُخْرَى» (انعام: ۱۶۴) (کسی وزر و وبال دیگری را بر عهده نگیرد) و همچنین آیاتی مانند «هَذَا يَوْمٌ لَا يَنْطِقُونَ» (مرسلات: ۳۵) (قیامت روزی است که مردم در آن روز سخن نمی‌گویند) و آیاتی چون «وَلَا صَدِيقٍ حَمِيمٍ» (شعراء: ۱۰۰) (جهنمی‌ها گویند ما نه شافعی داریم و نه دوستی) که مفاد آیه اول عدم نطق انسان‌ها در روز قیامت و در دیگری نقل سخنان افراد در قیامت است، قابل پی‌گیری است. (همان، ج ۱۱، ص ۱۹)





المیزان و تبیین‌های فلسفی

چنان‌که قبلاً متذکر شدیم، با وجود گرایش فلسفی و عرفانی علامه طباطبایی، وی قرآن را در مقام تثبیت و تقویت آراء فلسفی خود به کار نگرفته و در واقع، به تعهد تفسیری خویش بر تفسیر قرآن به قرآن پای‌بند بوده است. با وجود این، با توجه به اعتقادشان مبنی بر جدایی‌ناپذیری فلسفه الهی و دین الهی در تفسیر برخی از آیات پس از تفسیر قرآنی، به تبیین فلسفی پرداخته و در واقع، مباحث عقلی را به محضر قرآن کریم عرضه کرده است. همچنان‌که در خصوص مباحث روایی مرتبط، آیات نیز چنین عمل کرده‌اند. جوادی آملی می‌گوید:

[غرض علامه طباطبایی از] طرح یک مسئله فلسفی به دنبال یک آیه، این نیست که آیه را به روش فلسفی حل کنند، بلکه آیه را به روش قرآنی حل می‌کردند، منتها مسائل عقلی را به‌عنوان تأیید ذکر می‌کردند. می‌گفتند آنچه را وحی گفته همان را عقل تأیید می‌کند. (دومین یادنامه علامه طباطبایی، ۱۳۶۲، ص ۳۱۱)

با توجه به نکات فوق، از سویی و بهره‌گیری علامه طباطبایی از تبیین‌های فلسفی، ولو با رعایت عدم خلط مباحث تفسیری و فلسفی، از سوی دیگر، در این بخش نحوه طرح مباحث فلسفی در المیزان بررسی می‌شود.

تبیین‌های فلسفی المیزان به دو بخش قابل تقسیم‌اند: ۱. تبیین فلسفی معارفی که صرفاً از طریق وحی و قرآن به ما رسیده است؛ ۲. تبیین فلسفی مسائلی که هم قرآن و هم فلسفه بدان پرداخته‌اند. برای نمونه، در دسته اول به اختصاص حمد به خداوند، و مسئله شفاعت می‌توان اشاره کرد و در دسته دوم به جواز اعتماد بر غیر محسوس و مجرد نفس.

الف. معارف وحیانی در قالبی فلسفی

۱. اختصاص حمد به خداوند متعال

المیزان پس از تفسیر آیه مبارکه «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» (فاتحه: ۱) تحت عنوان «بحث فلسفی»، اختصاص حقیقی ستایش برای خداوند را با وابستگی تمام شئون معلول به علت تبیین کرده و نتیجه گرفته‌اند که، چون تمامی کمالات به خداوند (به‌عنوان علة‌العلل) منتهی می‌شوند، پس حمد و ثناء هم، به‌عنوان یکی از کمالات، گرچه در ظاهر به معلولی متوجه باشد، اما حقیقتاً به خداوند منتهی می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۲۲)

۲. شفاعت

صاحب المیزان پس از ارائه بحثی مفصل ذیل آیه ۴۸ سوره بقره در خصوص شفاعت، مسئله شفاعت را، به عنوان مسئله‌ای فلسفی، بررسی و با تکیه بر مقدمات ذیل تبیین کرده است.

۱. به علت عدم دسترسی عقل به مقدمات مربوط به جزئیات معاد، مسائل جزئی معاد، به لحاظ عقلی، قابل اثبات نیست. با وجود این، انسان پس از مرگ به مقام مجرد عقلی و مثالی نائل می‌شود، لذا تبیین کمالاتی که انسان در آینده در دو طریق شقاوت و سعادت به خود می‌گیرد در دسترس براهین عقلی خواهد بود.

۲. در اثر هر فعلی از افعال انسان، نفس دارای هیئتی از سعادت و شقاوت می‌گردد که با تکرار آن عمل، این هیئت به ملکه ارتقا پیدا می‌کند؛

۳. رسوخ ملکه در نفس موجب صورتی سعیده یا شقیه در نفس شده و به فراخور سعادت یا شقاوت، منشأ آثاری ویژه می‌شود. آثار ملکه سعیده وجودی بوده و آثار ملکه شقیه، به لحاظ رجوع به شرّ، عدمی است؛

۴. نفوس سعیده، هم به لحاظ اینکه مبدأ آثار نیک‌اند و هم به دلیل سازگاری این آثار با نفس انسانی، در لذت به سر می‌برند. اما نفوس شقیه به لحاظ اینکه مبدأ آثار شرنند و با آنها انس پیدا کرده‌اند لذت می‌برند، ولی از جهت عدم سازگاری این آثار با وجود انسان در عذاب‌اند؛ و این حالت لذت و عذاب نفوس سعیده و شقیه مخصوص نفوسی است که در دو جهت سعادت و شقاوت به کمال خود رسیده و این ملکات در آن نفوس رسوخ کامل داشته‌اند؛

۵. نفوس متوسطه‌ای که هیئتی از سعادت و شقاوت بر آنها عارض شده در برزخ یا قیامت از این عوارض رها شده و به اصل ذات خود [شقاوت و یا سعادت] رجوع می‌کنند. چون با اتصافشان به شقاوت یا سعادت، این حالات و هیئت‌های عارضی در آنها، عرضی و قسری‌اند و در جای خود اثبات شده که القسر لایدوم، لذا دوام نخواهند داشت؛

۶. با توجه به تفاوت رتبه‌ای نفوس در قرب و بعد به کمال حقیقی و به اصطلاح تشکیکی بودن کمال، نفوس کامله با وساطت خود به عنوان علل طولی فاعلی و واسطه در فیض، در پاکی و رهایی نفوسی که بالعرض دچار شقاوت شده‌اند می‌توانند مؤثر واقع شوند و این همان معنای شفاعت است. (همان، ج ۱، ص ۱۸۶)



ب. مسائل مشترک وحی و فلسفه

۱. عدم انحصار موجودات در محسوسات

علامه طباطبایی پس از تفسیر آیه شریفه «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ...» (بقره: ۲) با طرح این پرسش که آیا بر ادراکات غیرحسی یعنی حقایق عقلی می‌توان تکیه کرد یا نه، اشاره می‌کند که عده‌ای از فلاسفه غربی منکر اعتماد بر حقایق عقلی‌اند و دلیل این عده از فلاسفه نبود تجربه به‌عنوان ملاک درستی و صحت قضایا در این نوع از ادراکات است و عملاً نمی‌توان با آزمایش و تکرار به صحت این نوع قضایا همانند قضایای تجربی دست یافت. وی در پاسخ به این رویکرد پاسخ‌هایی حلی و نقضی ارائه کرده که مختصراً به شرح ذیل است:

۱. مقدمات استدلال فوق، عقلی است؛ چطور می‌شود با استدلال عقلی، اصل استدلال به عقل را باطل کرد؛ چون این استدلال حاوی حکمی کلی است و ارائه حکم کلی از خصائص عقل است نه تجربه؛

۲. وجود خطا در ادراکات دلیل بر نفی آنها نیست، و گرنه باید ادراکات حسی به لحاظ وجود خطاهای متعدد در آنها به کلی نفی شوند؛

۳. وجود معیار و ملاک برای اثبات صحت و درستی مدرکات امری است ضروری، اما تجربه صلاحیت چنین مقامی را ندارد. چون حاصل تجربه صرفاً یکی از مقدمات استدلال را تشکیل می‌دهد و مقدمه دیگر باید کلی و عقلی باشد تا بتوان نتیجه‌ای کلی از آن به‌دست آورد؛

۴. بر فرض آنکه تمامی ادراکات با آزمایش اثبات شوند حجیت خود آزمایش، به‌عنوان حکمی کلی، نمی‌تواند با آزمایش اثبات شود و نیاز به حکمی عقلی دارد.

۲. اثبات تجرد نفس

علامه طباطبایی ذیل آیه شریفه «وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتًا بَلْ أحياءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُؤَرَّضُونَ» (آل عمران: ۱۶۹) (و کسانی که در راه خدا کشته شده‌اند، مرده مپندارید...) پس از بحث قرآنی و اثبات تجرد نفس از دیدگاه قرآن، بحثی فلسفی در خصوص اثبات تجرد نفس با تکیه بر این مقدمات ارائه می‌کند که:

۱. ما حقیقتی را در خود می‌یابیم که با عبارت من، شما و... به آن اشاره می‌کنیم و حتی یک



لحظه از آن غافل نیستیم؛

۲. این من در اعضای بدن من نیست، چون چه بسا از آن اعضا غافل می شویم، اما هیچ گاه از هستی و از من خود غافل نیستیم؛

۳. علاوه بر عدم غفلت از من، دو ویژگی اصلی اشیای مادی یعنی تغییر یافتگی و قابل قسمت بودن شامل حال این من نمی شود؛ چراکه حقیقت من با تغییر بدن و حتی با جدایی بخش عمده ای از بدن من همچنان ثابت است و قابل قسمت و جدایی نیز نیست؛

۴. از طرفی این من واحد است و متکثر نیست. بنابراین، چون خواص ماده (تغییر و قابل قسمت بودن) را ندارد، مادی نبوده و صرفاً تعلقی تدبیری و هدایتی و حفاظتی با بدن دارد و این مطلب همان مدعای ماست. (طباطبایی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۳۷۰)
در واقع، علامه طباطبایی در تأیید و تبیین عقلانی حیات و رزق از مطالب فلسفی بهره برده است.

۱۶۷



تفکر

کتاب‌نامه

- ۱ اسعدی، محمد و همکاران (۱۳۸۹)، آسیب‌شناسی جریان‌های تفسیری، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ۲ الاوسی، علی (۱۴۰۵)، الطباطبایی و منهجه فی تفسیر المیزان، سازمان تبلیغات اسلامی.
- ۳ بابایی، علی اکبر و عزیزی کیا، غلامعلی و روحانی‌نژاد، مجتبی (۱۳۷۹)، روش‌شناسی تفسیر قرآن، زیر نظر محمود رجبی.
- ۴ جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸)، تسنیم، اسراء.
- ۵ خوئی، ابوالقاسم (بی‌تا)، محاضرات فی علم الاصول، امام موسی صدر.
- ۶ دومین یادنامه علامه طباطبایی (۱۳۶۲)، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۷ راغب اصفهانی (۱۴۱۲)، المفردات فی غریب القرآن، دمشق: دارالعلم.
- ۸ رجبی، محمود (۱۳۸۳)، روش تفسیر قرآن، پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- ۹ رضائی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۸۷)، منطق تفسیر قرآن، جامعه المصطفی (ص) العالمیه.
- ۱۰ طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۲)، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۷، ۸، دارالکتب الاسلامیه.
- ۱۱ _____، (بی‌تا)، علی و فلسفه الاهی، دارالتبلیغ الاسلامی.
- ۱۲ _____، (۱۳۵۲)، قرآن در اسلام، دارالکتب الاسلامیه.
- ۱۳ فصلنامه بینات، ویژه‌نامه علامه طباطبایی و تفسیر المیزان، سال نهم شماره دوم.
- ۱۴ فصلنامه، پژوهش‌های قرآنی، شماره ۹ - ۱۰.
- ۱۵ معرفت، محمدهادی، کیهان اندیشه، ش ۳۳.
- نفیسی، شادی (۱۳۷۹)، عقل‌گرایی در تفاسیر قرن ۱۴، قم: بوستان کتاب.

