**فصلنامه علمي – پژوهشي نظريه‏هاي اجتماعي متفكران مسلمان / سال یازدهم/ شماره سوم/ پاییز 1400/ ص 57- 77**

**جایگاه عقل در تفسیر از منظر آیت‌الله فاضل لنکرانی**

**تاریخ دریافت: 19/12/1399 تاریخ پذیرش: 29/05/1400**

**سیده سعیده غروی[[1]](#footnote-1)**

**چكيده**

تفسیر به معنای کشف مفاد استعمالی و بیان مراد خداوند از آیات قرآن، متوقف بر اموری است که از سوی مفسران تعیین شده است. «عقل» و «ادراکات عقلی» از این موارد است که از سوی بعضی، از مهم‌ترین منابع تفسیری به‌شمار می‌رود. این نوشتار که با هدف بررسی نقش عقل در فهم آیات از منظر آیت‌الله فاضل لنکرانی نگاشته شده است، با روش توصیفی-تحلیلی به بررسی مبانی تفسیری و فقهی ایشان در تبیین آیات‌الاحکام و نیز آرای فقهی و اصولی آن عالم اصولی به رشتۀ تحریر درآمده است. حاصل این بررسی آن است که عقل و دریافت عقلی در اثبات قرآن کریم در دو عرصۀ بیرونی و درون‌متنی کاربرد دارد. اثبات اعجاز و حجیت بخشی به آن و مطابقت آن با اصول عقلی از منظر بیرونی و فهم و درک محتوای آیات در نگرش درون‌متنی بر منبعیت عقل در مبانی تفسیری حکایت دارد. از سوی دیگر، آیت‌الله فاضل، عقل را یکی از ارکان تفسیر می‌داند که در کنار ظواهر آیات و بیان معصومان از اصول بنیادین علم تفسیر به‌شمار می‌رود. این رکن هرچند از نظر اعتبار ذاتی متأخر از دو رکن پیش‌گفته است، اما در مقام عمل و در جهت فهم و مفاهمه، مقدم بر آن دو است. ایشان با وجود اعتقاد به ظواهر آیات، مخالفت‌نکردن با قرینۀ عقلی را شرط صحت ظواهر می‌داند و گاه با حکم عقل، ظاهر آیات را بی‌اثر در فهم مراد الهی می‌خواند.

**واژه‌های کلیدی:** آیت‌الله فاضل لنکرانی، اصول تفسیر، عقل، مبانی تفسیر، منبعیت عقل.

**مقدمه و بیان مسئله**

عقل و ادراکات آن منشأ و ریشۀ اصلی همۀ علوم به‌شمار می‌رود. به همین جهت در کلام و آثار علما و دانشمندان علوم مختلف به‌خصوص دین‌پژوهان مورد بحث و گفت‌وگوی جدی قرار گرفته است. اهمیت جایگاه عقل نزد علمای اسلامی سبب شده است برخی مانند کلینی اولین موضوع کتاب ارزشمند کافی را به بحث عقل اختصاص داده و دربارۀ علت آن آورده است: «إذ کان العقل هو القطب الّذی علیه المدار و به یحتجّ و له الثواب و علیه العقاب» (کلینی، 1407، ج 1: 9).

نقش کاربردی عقل در حوزۀ استخراج، استنباط و اثبات گزاره‌های دینی و امور مترتب بر حقایق هستی و معارف دینی موجب شده است در آثار قدما بیشتر با اصطلاح دلیل عقلی مطرح شود. دلیل عقلی به هر حکم عقلی گفته می‌شود که موجب قطع به حکم شرعی شود (ر.ک: مظفر، 1408، ج 2: 122). به بیانی دیگر، حکمی عقلی خوانده می‌شود که به‌واسطۀ آن بتوان به حکم شرعی دست یافت (ر.ک: انصاری، 1404: 229؛ اصفهانی، 1404: 316).

در حوزۀ معرفت دینی، رابطۀ عقل با بعد هستی‌شناسی دین یکی از مهم‌ترین مسائل مورد گفت‌وگوی عالمان دینی است. در پاسخ به این پرسش که عقل چه جایگاهی در بعد هستی‌شناختی دین دارد، شاید بتوان گفت بیشتر اندیشمندان اسلامی متفق‌القول هستند که عقل هیچ نقشی در این راستا ندارد. تردیدی نیست که منبع هستی‌شناسی دین از اراده و علم ازلی خداوند منشأ می‌گیرد و همۀ اصول و فروع آن از سوی شارع تعیین می‌شود. بر این مبنا عقل مانند وحی، منبع هستی‌شناسی دین نیست و مولویتی ندارد و نمی‌توان برای آن شأنیت جعل حکم قائل بود، بلکه همتای نقل کاشف از مراد الهی و صرفاً عهده‌دار درک و فهم دین است؛ بنابراین سهمی در بعد هستی شناختی دین ندارد. تأکید برخی متأخرین بر این نکته که عقل، دین‌ساز، مبدأ شریعت و میزان آن نیست، بلکه مانند آینه نمایانگر دین و به‌مثابۀ چراغ روشنگر محتوای آن است (ر.ک: جوادی آملی، 1386: 24)، از این امر ناشی می‌شود.

این نکته در تبیین حکما نیز مورد تأکید واقع شده است. ابونصر فارابی معتقد است آرای شرایع و تمام تعالیم آن را نمی‌توان با ادراک و عقول انسانی سنجید؛ زیرا مرتبۀ آن برتر است. از دید وی، شرایع از طریق وحی الهی به‌دست آمده و اسرار خدایی در آن نهفته است؛ اسراری که خرد انسانی از درک آن عاجز است و تنها راه رسیدن به این اسرار از طریق وحی امکان‌پذیر است. از دید وی نزول وحی، در غیر این صورت، بی‌معنا و بی‌فایده است (فارابی، 1364: 115).

رویکرد دوم درخصوص فهم و ادراک دین به‌واسطۀ عقل و نیز نقش و کاربرد عقل در حوزۀ تفسیر و متون دینی است. در پاسخ به این سؤال که عقل چه کاربردی در فهم متون دینی دارد و آیا در فهم متون دینی، می‌توان به منبعیت عقل معتقد بود، از سوی اندیشمندان اسلامی پاسخ‌های متفاوتی ارائه شده است که گاه محل تضارب آرا شده است.

گروهی از متکلمان به تفکر عقلانی در حوزۀ دین و متون دینی معتقدند. نگرش عقل‌گرایی در این دسته بر معرفت‌های مستقل عقل (مستقلات عقلیه) مبتنی است که بر حجیت عقل در شناخت، فهم و ادراک دین تکیه دارد. این گروه در مواردی تفسیر و تأویل عقل از ظواهر و نصوص دینی را می‌پذیرند و بر عقل و مبادی بدیهی و نظری عقل در دین‌شناسی تأکید می‌ورزند (ر.ک: فنایی، 1375: 34). معتزله و متکلمان امامیه از صاحب‌نظران این رویکرد شمرده می‌شوند. بررسی برخی آثار معتزله در این خصوص، بر مقارنت اندیشه و تفکر آنان به مذهب شیعه در بررسی نصوص دینی و کشف عقلی معارف حقه دلالت دارد؛ زیرا با وجود اعتقاد به اصالت عقل در امور اعتقادی، دستیابی به برخی از باورهای دینی را منحصر به نقل دانسته است و در این موارد، عقل را ناتوان از فهم و ادراک می‌خوانند. تأکید قاضی عبدالجبار معتزلی بر ناتوانی عقل در ادراک پرسش و پاسخ و عذاب قبر و تأکید بر انحصاری‌بودن راه دستیابی به این موارد از طریق نقل: «فان ذلک مما لایهتدی الیه من جهه العقل و انما الطریق الیه السمع» (قاضی عبدالجبار، 1418: 495) از شواهد دسته اول و بی‌اساس‌دانستن دلالی روایات دیدن خداوند در روز قیامت، شاهدی بر ادعای دوم شمرده می‌شود (ر.ک: قاضی عبدالجبار، 1418: 155).

در برابر این تفکر، اشاعره از آنجا که به حسن و قبح ذاتی افعال و آگاهی انسان از آن معتقد نیستند، دامنۀ مدرکات عقل را محدود در علوم بدیهی نظری ذکر می‌کنند. در این رویکرد معرفت‌های بدیهی، محدود در عقل نظری است (ر.ک: تفتازانی، 1409: 333؛ جرجانی، 1412: 48؛ لاهیجی، بی‌تا: 428).

اخباریان شیعه برای عقل در فهم و استنتاج از آیات الهی هیچ جایگاهی قائل نیستند و تنها راه فهم آیات الهی را منحصر در روایات می‌دانند؛ این در حالی است که عقل نزد عالمان اصولی شیعه، یکی از منابع چهارگانۀ فقه و یکی از مدارک احکام شرعی محسوب شود. مباحث بسیاری در اصول فقه شیعه ازجمله مصالح و مفاسد احکام، حسن و قبح عقلی، قاعدۀ ملازمه، حجت ظواهر، تعادل و تراجیح و... از نقش تعیین‌کنندۀ عقل منبع در ادراک احکام از آیات و روایات حکایت دارد. آیت‌الله فاضل، از جمله عالمان اصولی است که درخصوص عقل و جایگاه عقل در فهم متون دینی به‌خصوص قرآن کریم، دیدگاه خاص دارد.

این نوشتار با تأکید بر رویکرد اول و پیش‌فرض‌قراردادن این اصل که عقل، مبدأ و میزان شریعت نیست، بلکه روشنگر و عهده‌دار فهم دین است، به بررسی رویکرد دوم پرداخته و در پاسخ به این سؤال که در فهم متون دینی، عقل چه جایگاهی دارد، به استخراج دیدگاه آیت‌الله فاضل لنکرانی فقیه اصولی و قرآن‌پژوه معاصر اختصاص یافته است. اگرچه در این خصوص میراث‌دار اثر مستقلی از آن عالم فرزانه نیستیم، اندیشۀ ایشان از منابع اصولی، مبانی فقهی در صدور فتوا و نیز کتاب *مدخل التفسیر* ایشان دست‌یافتنی است.

# اهداف و پرسش‌ها

نقش عقل در فهم متون دینی مورد اتفاق بیشتر اندیشمندان اسلامی است، اما درخصوص چگونگی و قلمرو و گسترۀ آن اختلافاتی مشاهده می‌شود. این نوشتار با هدف تحلیل دیدگاه آیت‌الله فاضل درخصوص منبعیت عقل در تفسیر نگارش یافته و درصدد پاسخگویی به این سؤال‌ها است:

1. از منظر آیت‌الله فاضل لنکرانی نقش عقل در مبانی تفسیر چیست؟ اصول حاکم بر آن کدام‌اند؟
2. دیدگاه آیت‌الله فاضل درخصوص ارکان تفسیر چیست؟ با توجه به دیدگاه علمی ایشان مبنی بر آنکه عقل از ارکان تفسیر شمرده می‌شود، نسبت عقل با سایر ارکان تفسیر چیست؟

# پیشینۀ تحقیق

نقش و جایگاه عقل در تفسیر آیات الهی از جمله موضوعاتی است که موردتوجه، تأمل و اختلاف‌نظر اندیشمندان مکاتب اسلامی است؛ به‌طوری‌که براساس آن مبنای بعضی مکاتب شکل گرفته و در بخشی از مبانی ایشان، کاربرد یا عدم کاربرد عقل در فهم آیات قرآن مورد استدلال واقع شده است.

بررسی پیشینۀ نوشتار، حکایت از آن دارد که تاکنون اثری کامل که به استخراج دیدگاه و روش آیت‌الله فاضل در موضوع موردبحث پرداخته باشد، نگاشته نشده است. شاید مهم‌ترین دلیل این امر، نبود اثر کامل از آن اندیشمند در این خصوص است که به طرح کلیات در کتاب «مدخل التفسیر» اکتفا شده و ترسیم دیدگاه ایشان مستلزم تحلیل سایر آثار و استخراج روش و شیوۀ مواجهۀ ایشان است.

بااین‌حال درمورد نقش و جایگاه عقل در تفسیر از منظر مفسران و قرآن‌پژوهان، آثار متنوعی به رشتۀ تحریر درآمده است؛ از جمله سعید روستا آزاد در مقالۀ «جایگاه عقل در تفسیر المیزان» 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 به‌عنوان منبع فهم دین و عقل به‌عنوان ابزار فهم قرآن به کارکردهای هرکدام در تفسیر المیزان پرداخته است (روستا آزاد، 1390: 141).

قهاری کرمانی در مقالۀ «قلمرو حجیت عقل ‌منبع در تفسیر قرآن با تأکید بر تفسیر المیزان» ابتدا به تبیین مراد از عقل و گونه‌های آن پرداخت و تفسیر اجتهادی را به سه گونۀ نقل‌گرا، عقل‌گرا و کشف‌گرا تقسیم‌بندی کرده است. وی به بررسی گونه‌های تفسیر اجتهادی عقل‌گرا یعنی بدیهیات عقلی، برهان‌های عقلی، مبانی کلامی، فلسفی و علمی و مدرکات عقل عملی در تفسیر المیزان اقدام کرده و نتیجۀ این بررسی حکایت از آن دارد که همۀ گونه‌های تفسیر اجتهادی عقل‌گرا در تفسیر المیزان مطرح شده و علامه طباطبایی به قلمرو حجیت عقل منبع در تفسیر قرآن اهتمام داشته است (قهاری کرمانی، 1399: 89). این مقاله حاصل رسالۀ دکتری ایشان با عنوان «بررسی تطبیقی قلمرو حجیت عقل در تفسیر وحی براساس المیزان و مناهج البیان» است.

نرگس زرگر در مقالۀ «نقش عقل در فهم آیات قرآن از منظر ملاصدرا»صدرالمتألهین را دارای رویکرد خاص به حدود شناختی عقل در فهم قرآن می‌داند. وی با تأکید بر این نکته که ملاصدرا به جداناپذیری شریعت و اصول عقلی معتقد بوده و قرآن را امری عقلی خوانده است، شرط بهره‌مندشدن از حقیقت و بطون قرآن از دید وی را استفاده از نیروی تعقل می‌داند (زرگر، 1392: 63).

علی شریفی در مقالۀ «بررسی تطبیقی جایگاه عقل در تفسیر قرآن از منظر امام موسی صدر و شیخ محمد عبده»، از طریق استناد به نمونه‌هایی از آیات قرآن، سعی در نشان‌دادن استدلال عقلی این دو قرآن‌پژوه در تفسیر قرآن با تأکید بر مسائل اجتماعی دارد. حاصل این بررسی آن است که هردو قرآن‌پژوه قائل به حجیت عقل در تفسیر قرآن بوده و از عقل در تفسیر قرآن، به‌عنوان قوۀ درک بدیهیات، تبیین و توضیح، استنباط گزاره‌های نظری و تأویل بخشی از ظواهر قرآن بهرۀ وافر برده‌اند (شریفی، 1396: 67).

مجید خزاعی در مقالۀ «نقش و جایگاه عقل در تفسیر الجامع لأحکام القرآن قرطبی» معتقد است با آنکه قرطبی در مقام نظر مجالی برای ورود عقل در حوزه‌های فقهی و کلامی نمی‌بیند، اما در عمل به‌دلیل عقلی استناد می‌کند و در حوزۀ تفسیر با گشاده‌دستی نقش عقل در تفسیر را تبیین می‌کند (خزاعی، 1394: 1).

محمد نظامی در مقالۀ «بررسی تطبیقی مفهوم عقل و نقش آن در تفسیر قرآن از نظرگاه آیت‌الله فاضل لنکرانی و مکتب تفکیک با تکیه بر اندیشۀ میرزا مهدی اصفهانی» به تعریف عقل و شرایط نقش‌آفرین آن در تفسیر از این دو دیدگاه پرداخته است. حجم زیادی از مطالب این مقاله به تعریف عقل و نقش آن در تفسیر از منظر مکتب تفکیک و به‌ویژه انعکاس اندیشۀ میرزا مهدی اصفهانی اختصاص یافته است و به این امر تأکید شده است که «اغلب بحث‌های موجود دربارۀ عقل و نقش آن در تفسیر، مربوط به مکتب تفکیک است» (نظامی، 1398: 3). نظامی در ترسیم دیدگاه آیت‌الله فاضل لنکرانی به استخراج کامل روش ایشان دربارۀ نقش عقل در تفسیر آیات و نیز مبانی تفسیر اقدام نکرده و بیشتر به تبیین کلیات نگرش ایشان در کتاب *مدخل التفسیر* اکتفا کرده است.

این نوشتار متفاوت از آثار پیش‌گفته به تبیین دیدگاه آیت‌الله فاضل پرداخته و فراتر از کلیات مورداشاره در کتاب مدخل التفسیر، به کشف دیدگاه ایشان در بحث‌های فقهی و استنادات قرآنی در درس خارج و کتب اصولی و فقهی ایشان اختصاص یافته است.

# تعریف مفاهیم

«عقل» در لغت به معنای امساک و منع آمده است. «عقال» وسیله‌ای است که با آن پای شتر را می‌بندند و «معقل» به دژ و قلعه و زندان گفته می‌شود (راغب، 1412: 578) ابن منظور وجه تسمیۀ عقل را از آن‌رو می‌داند که صاحبش را از فروافتادن در مهلکه بازمی‌دارد: «سُمِّیَ‌الْعَقْلُ عَقْلا لاَنَّهُ یَعْقِلُ صاحِبَهُ عَنِ التَّوَرُّطِ فِی‌المَهالِکِ أَیْ یَحْبِسُهُ» (ابن‌منظور، 1414: 458-459)؛ بنابراین عقل نوعی فهم در انسان است که او را از آنچه سزاوار نیست، بازداشته است (زبیدی، 1414، ج 15: 504) و مانع از گفتار و رفتار ناپسند می‌شود. در تبیینی دیگر، اصل واحد مادۀ عقل، بر تشخیص صلاح و فساد در جریان زندگی مادی و معنوی انسان دلالت دارد. سپس به حفظ و نگهداری نفس اطلاق شده است (مصطفوی، 1368، ج 8: 196).

علامه طباطبایی، ادراکات آدمی را که در دل پذیرفته و پیمان قلبی با آن‌ها بسته را «عقل» نامیده است، آن را در مقابل جنون، سفاهت، حماقت و جهل می‌خواند. از دید وی، عقل قوه‌ای است که به‌وسیلۀ آن، خیر و شر و حق و باطل شناخته می‌شود (طباطبایی، 1390، ج 2: 248-249).

راغب، از یک سو «عقل» را نیروی پذیرش علم می‌داند و از سوی دیگر علم و دانشی می‌خواند که سودبخش نیروی باطنی انسان است. در این منظر، عقل دو گونه است: عقل فطری (طبیعی) و عقل اکتسابی. وی عقل فطری را مقدم و لازمۀ عقل اکتسابی ذکر می‌کند که اگر در انسان نباشد، عقل اکتسابی سودی ندارد و تکلیف از بنده برداشته می‌شود. بدین جهت، راغب مذمت کفار به‌دلیل عدم تعقل در آیاتی مانند «وَ ما یعْقِلُها إِلَّا الْعالِمُونَ» (عنکبوت: 43) و «صُمٌّ بُکمٌ عُمْی فَهُمْ لا یعْقِلُونَ» (171/بقره) را به‌منظور عدم به‌کارگیری عقل اکتسابی از سوی ایشان می‌داند (راغب، 1412: 577-587).

عقل در نوشتار پیش‌رو به‌عنوان قوۀ مدرکه مطرح شده است که علاوه بر نقش ابزاری در فهم مراد متکلم از ظواهر آیات و روایات، منبع سنجش صحت اخذ به ظواهر آیات و روایات است.

تفسیر در لغت، کشف و اظهار معنای لفظ است (ابن فارس، 1404، ج 4: 504؛ طریحی، 1375، ج 3: 437) و در اصطلاح مفسران و قرآن‌پژوهان تعاریف مختلفی برای آن ذکر شده است. در مواردی مبتنی بر تعریف لفظی است؛ مانند اینکه تفسیر را کشف مراد از لفظ مشکل می‌خوانند (طبرسی، 1414، ج 1: 39) و در مواردی همپای ترجمه، یعنی «بیان ظواهر آیات قرآن براساس قواعد و لغت عرب.» (آقابزرگ تهرانی، بی‌تا، ج 4: 232) علامه طباطبایی تفسیر را بیان معانی آیات قرآنی و کشف مقاصد و مدالیل آن‌ها ذکر می‌کند (طباطبایی، 1390، ج 1: 4). آنچه در تفسیر متن به آن تأکید شده است، کشف و پرده‌برداری از متن است که از یک سو آشنایی با قرائن الفاظ و صنایع ادبی زبان مبدأ را می‌طلبد و از سوی دیگر شناخت و تحلیل مقصد گوینده را در پی دارد. از این‌رو شاید بتوان گفت جامع‌ترین تعریف از تفسیر عبارت است از «بیان مفاد استعمالی آیات قرآن  و آشکارکردن مراد خدای متعال از آن برمبنای ادبیات عرب و اصول عقلایی محاوره» (بابایی و همکاران، 1385: 23).

# روش تحقیق

نوشتار حاضر که با روش تحلیلی-توصیفی تنظیم شده است، با مطالعۀ مجموعه آثار آیت‌الله فاضل لنکرانی نگاشته شده است. دیدگاه تفسیری ایشان به شکل کلی و بسیار محدود و خلاصه در کتاب *مدخل التفسیر* منعکس شده است. از آنجا که آیت‌الله فاضل فقیهی اصولی است، با مطالعۀ آثار اصولی و فقهی به‌جامانده از معظم له، استخراج و کشف نظریۀ ایشان دربارۀ نقش و جایگاه عقل در فهم متون دین امکان‌پذیر است. بر این اساس، به‌منظور نگارش این نوشتار، علاوه بر مطالعه و استخراج دیدگاه ایشان از لابه‌لای تبیین فقهی و مبانی تفسیری در تبیین آیات الاحکام و نیز آرای فقهی و اصولی در ذیل موضوعات احکام، برای دستیابی به حقیقت نظر این عالم فقیه، بعضی جلسات درس خارج مورد مداقۀ ویژه واقع شد. از مجموعۀ آثار به‌یادگارمانده، مجموعۀ شش‌جلدی *اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعه* که تقریر درس خارج معظم له است و توسط محمدحسین یوسفی گنابادی تنظیم شده است و نیز مجموعۀ شش‌جلدی *ایضاح الکفایه* استفادۀ فراوان شد تا جوانب دیدگاه ایشان در این زمینه تحلیل و به‌دقت استخراج شود.

# یافته‌های پژوهش

## 1. نقش عقل در مبانی تفسیر

نگارنده در اولین گام در پی پاسخگویی به این سؤال است که از منظر آیت‌الله فاضل، عقل در مبانی تفسیر چه نقشی دارد و اصول حاکم بر آن چیست؛ این امر بدان جهت است که برای کشف شیوه و روش تفسیری مفسر، باید مبانی تفسیری وی مورد مداقه قرار گیرد. منظور از مبانی تفسیر در این نوشتار، پیش‌فرض‌هایی است که از سوی مفسر نسبت به متن، گویندۀ متن و مخاطب متن لحاظ می‌شود و در موجودیت و نگرش وی در شرح و تبیین آیات مؤثر است. دیدگاه آیت‌الله فاضل در این خصوص محدود به اثر *مدخل التفسیر* است، اگرچه توجه به این نکته ضروری است که برخی دیدگاه‌های ایشان که در مبانی تفسیر نیز تأثیرگذار است، در بحث اصول تفسیر طرح و بررسی می‌شود. استخراج مبنای تفسیری ایشان متوقف بر دو اصل است: الف) منبعیت عقل در اثبات گوینده متن و نیاز مخاطب و ب) منبعیت عقل در اثبات متن.

### الف) منبعیت عقل در اثبات گوینده متن و نیاز مخاطب

اندیشه، فقر ذاتی انسان، نیاز به خالق هستی پیش از تبیین دین و حاصل تفکر عقلایی است و اساساً نیاز به دین و شریعت و مقدسات در گرو این تفکر است. در تبیین آیت‌الله فاضل، عقل فطری مرجع اثبات اساس توحید و یکتاپرستی (فاضل لنکرانی، 1428: 170) و اثبات‌گرایی وجود صانع است و عقل برای دستیابی به این مهم، طرق بسیاری دارد و نیازمند استمداد خارجی نیست (همان: 51-52). از این‌رو حکم عقل اساس شرع و ملاک حجیت قول شارع است و لزوم اطاعت شارع نیز از احکام عقل قطعی به‌شمار می‌رود. حاصل این تفکر آن است که حکم عقل هیچ‌گاه مورد تزلزل و مخالفت شارع واقع نمی‌شود؛ زیرا سستی حکم عقل، تزلزل احکام شریعت را در پی خواهد داشت: «لأنّها أساس الشرع، و ملاک حجّیة قول الشارع، حیث إنّ لزوم إطاعته ینتهی إلی حکم عقلی فطری، فلو تزلزل الأحکام العقلیة لتزلزل الأحکام الشرعیة أیضاً، لابتنائها علیها» (فاضل لنکرانی، 1388، ج 4: 33-34).

از سوی دیگر، فقر و نیاز مخلوقات در ایجاد و نیز بقاء وجود به صانع که از لوازم ذاتی ممکن‌الوجود و ملموس عقل است، اساس بینش آیت‌الله فاضل در مسئلۀ جبر و اختیار به اصل «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین» محسوب می‌شود. تأکید بر ربوبیت الهی پس از خلق موجودات، به جهت نیاز ممکن‌الوجود در حدوث و بقاء بر رب الخالق در درجۀ اول برگرفته از حکم عقل است؛ آنگاه با ادلۀ نقلی از جمله آیۀ شریفۀ «یا أَیهَا النَّاسُ أَنتُمُ الْفُقَرَآءُ إِلَی اللَّهِ وَ اللَّهُ هُوَ الْغَنِی الْحَمِیدُ» (فاطر: 15 یا 35) دست‌یافتنی است (ر.ک: فاضل لنکرانی، 1428: 94). این نگرش یکی از مهم‌ترین مبانی تفسیر محسوب می‌شود و ملاک و معیار تفسیر صحیح از آیاتی است که خود، تکیه‌گاه و اساس فهم آیات دیگر هستند.

### ب) منبعیت عقل در اثبات متن

آیت‌الله فاضل مانند دیگر قرآن‌پژوهان، معجزه را امری می‌داند که فراتر از امور طبیعی و قدرت بشری است. متصف‌شدن قرآن کریم به اعجاز و حجیت بخشی به آن محکوم عقل فطری است (ر.ک: فاضل، 1428: 170). از سوی دیگر اعتقاد به وجود قید و شرط در اعجاز و توجه به این امر که لزوماً معجزه باید مطابق اصول عقلایی باشد، از دیگر نکات مورد تأکید آیت‌الله فاضل است؛ زیرا از این منظر اصول عقلی حتی از سوی وحی و اعجاز نبوی خدشه‌ناپذیر است: «أنّ المعجزة تستحیل أن تکون خارقةً للقواعد العقلیة و هو کذلک؛ ضرورة أنّ القواعد العقلیة غیر قابلة للانخرام» (همان: 15). در تحلیل این تفکر که پایه و مبنای مهمی در تفسیر محسوب می‌شود، می‌توان گفت عقل و دریافت عقلی درخصوص بعد بیرونی اعجاز در دو حیطه نمود دارد: اول در اثبات اعجاز که فهم آن و حجیت بخشی به آن بر پایۀ حکم عقلی استوار است و دوم مطابقت آن با اصول عقلی که از اصول خدشه‌ناپذیر به‌شمار می‌رود.

در نگاه درون‌متنی نیز جایگاه عقل در فهم و درک محتوای آیات، اهمیت بسزایی دارد و علمای شیعه بر آن تأکید دارند. شیخ مفید بعد از تأکید بر این امر که عقل به‌تنهایی برای هدایت انسان کافی نیست (شیخ مفید، 1414، ج 4: 44)، آن را طریقی برای دستیابی به فهم و درک محتوای آیات قرآن و سنت می‌خواند (شیخ مفید، 1414، ج 5: 143). شهید صدر، عقل نظری را مدرک آنچه شایستۀ دانستن است، می‌داند و برای آن دو طریق برمی‌شمرد: اول تطبیق قوانین امکان و استحاله بر حکم شرعی؛ دوم تطبیق قوانین علیت بر حکم شرعی در سه باب مستقلات عقلیه[[2]](#endnote-1)، ملازمات عقلی[[3]](#endnote-2) و باب قیاس اولویت یا مساوات[[4]](#endnote-3) (حسینی حائری، بی‌تا، ج 1: 477-478).

بیشترین کاربرد عقل منبع در این عرصه، در مستقلات عقلیه نمود یافته است. مستقلات عقلیه به اموری گفته می‌شود که «کلاً به عقل مربوط می‌شود و عقل در صغرا و کبرای قیاس حاکم است» (علی‌دوست، 1391: 65). از منظر آیت‌الله فاضل، عقل در این کاربرد به اصول دین، لزوم تفقه در آن و تعلم احکام الهی حکم می‌کند؛ بنابراین آیات و روایاتی که در این خصوص وارد شده است، تأکید حکم عقل و ارشاد به‌سوی آن است؛ برای نمونه، عقل به لزوم اطاعت خداوند حکم می‌کند و آیاتی نظیر «اطیعوا الله...» (59/ نساء) ارشاد به حکم عقل محسوب می‌شود (ر.ک: فاضل، 1388، ج 5: 361).

این امور و قواعد هرچند بی‌نیاز از دلیل و برهان و جعل از سوی شارع است و بر دلیل عقلی تکیه دارد، توجه به این امر که حکم عقل در این امور مصدر صدور قانون و حکم شرعی نیست و مولویت، آمریت و ولایتی ندارد، درخور توجه است؛ برای مثال، تأکید آیت‌الله فاضل بر تفاوت ماهوی حکم عقل با حکم شرع در اموری مانند «ظلم» بر صلاحیت‌نداشتن صدور حکم مولوی از سوی عقل دلالت دارد. ایشان در این باره می‌فرماید: «آنچه شرع درخصوص ظلم حکم می‌کند، متفاوت از حکم عقل است؛ عقل قبح ظلم را درک می‌کند و شارع با ملاک قبح، به حرمت ظلم حکم می‌کند» نتیجۀ مترتب بر این سخن آن است که حکم عقل مبنی بر قبح ظلم، به‌منزلۀ علت برای حرمت حکم شرع است (ر.ک: فاضل، 1388، ج 4: 34)؛ بنابراین عقل در قلمرو احکام و قوانین دینی سهمی ندارد و قادر به جعل حکم شرعی نیست. استنتاج حکم شرعی از قیاس متشکل از صغری و کبرای عقلی، ناظر به همین سخن است که عالمان اصولی به‌طور جدی درمورد آن به گفت‌وگو پرداخته‌اند.

نکتۀ دیگری که مورد توجه و تأکید آیت‌الله فاضل قرار گرفته است و علاوه بر آنکه دلیل متقنی بر حجیت دلیل عقلی در فهم آیات محسوب می‌شود، بیانگر گسترۀ حاکمیت عقل به‌شمار می‌رود، آن است که ایشان به تفاوت احکام عقلی ضروری با احکام عقلائی توجه داشته است. آیت‌الله فاضل سیرۀ عقلا را در بسیاری از موارد مردود شارع می‌خواند؛ برخلاف حکم عقل قطعی که ابطال آن، تزلزل بسیاری از اعتقادات قطعی را دربردارد (ر.ک: فاضل لنکرانی، 1388، ج 6: 475-476). سیرۀ عقلا در این منظر، گاه مورد تأیید و گاه مردود شارع است؛ برای مثال، ربا و معاملات ربوی که نزد عقلای عالم مورد تأیید است، از سوی شارع حرام دانسته و از آن نهی شده است: «فإنّ للشارع إمضاء ما هو معتبر عند العقلاء وردعه، ألا تری أنّه أمضی کثیراً من الامور المعتبرة عندهم، وردع عن بعضها، کالربا الذی حرّمه اللَّه تعالی مع کونه من المعاملات الرائجة بین عقلاء العالم؟» (فاضل لنکرانی، 1388، ج 4: 33) این در حالی است که امور عقلیۀ ضروری ممکن نیست از سوی شارع گاه مورد موافقت و گاه مورد مخالفت قرار گیرد، چون حکم عقل اساس شرع و ملاک حجیت قول شارع است و لزوم اطاعت شارع، از احکام عقل قطعی محسوب می‌شود و درصورتی‌که حکم عقلی مورد تزلزل و مخالفت شارع قرار گیرد، تزلزل احکام شریعت را در پی خواهد داشت: «لأنّها أساس الشرع و ملاک حجّیة قول الشارع، حیث إنّ لزوم إطاعته ینتهی إلی حکم عقلی فطری، فلو تزلزل الأحکام العقلیة لتزلزل الأحکام الشرعیة أیضاً، لابتنائها علیها، بخلاف الأحکام العقلانیة» (همان: 33-34).

بررسی دو نکتۀ پیش‌گفته حکایت از آن دارد که هرچند در تبیین آیت‌الله فاضل در اصول عملیه که پایه‌های استدلال متوقف بر گزاره‌های عقلی است، صریحاً به صدور حکم منتهی نمی‌شود. از سویی بنیان اعتقاد به شارع و اساس دین را رقم زده و از سوی دیگر، هدایت‌گر از فهم و درک آیات قرآن تا انجام یا ترک فعل مکلف و این امر ممضای شارع مقدس است.

## 2. جایگاه عقل در ارکان تفسیر

در پاسخ به سؤال دوم یعنی دیدگاه آیت‌الله فاضل در خصوص ارکان تفسیر و نسبت عقل با سایر ارکان تفسیر باید گفت، آیت‌الله فاضل، عقل را یکی از ارکان تفسیر می‌داند که در کنار دو رکن «ظواهر متن قرآن» و «بیان معصومین» از اصول بنیادین علم تفسیر به‌شمار می‌رود (ر.ک: فاضل، 1428: 267-296). از این منظر هرچند عقل، در حقیقت و از نظر اعتبار ذاتی متأخر از دو رکن پیش‌گفته است، اما به‌طور قطع می‌توان گفت در مقام عمل و کاربست آن در جهت فهم و مفاهمه، مقدم بر آن دو رکن بوده، رسیدن به حقیقت ظواهر آیات و نیز فهم و اعتبارسنجی دلالی روایات متوقف بر آن است؛ این امر موجب شده که در تبیین ارکان تفسیری و در فرایند تفسیر، عقل نزد آیه الله فاضل از اهمیت به سزایی برخوردار شود.

### الف) تقدم عقل بر حجیت ظواهر در تفسیر آیات

آیت‌الله فاضل قرآن‌پژوهی است که برخلاف اخباریان (ر.ک: استرآبادی، 1424: 254-256؛ بحرانی، 1405، ج 1: 27-35؛ شیخ انصاری، 1419، ج 1: 139) قائل به حجیت ظواهر قرآن است. از این منظر، فرایند تفسیر متکی بر سه رکن است: رکن اول ظواهر آیات؛ رکن دوم قول معصوم و رکن سوم حکم عقل؛ بنابراین اولین رکن در جهت پرده‌برداری و کشف مراد الهی را التزام مفسر به ظواهر آیات و تبعیت وی از آن می‌خواند. ایشان در تبیین معنای ظواهر آیات، آن را فهمی می‌داند که برای فرد آگاه به زبان عربی صحیح فصیح از الفاظ قرآن کریم حاصل می‌شود، اما نسبت به حجیت آن رعایت دو شرط را الزامی می‌داند، مخالفت‌نکردن قرینۀ عقلی یا قرینۀ نقلی معتبر با ظاهر الفاظ قرآن: «لم یقم علی خلافه قرینة عقلیه او نقلیة معتبره» (فاضل، 1428: 170).

در بیانی صریح‌تر، علاوه بر اینکه ایشان حکم عقل را مقدم بر دو رکن پیش‌گفته یعنی ظاهر الفاظ و روایات می‌خواند: «فانقدح أنّ حکم العقل مع کونه من الامور التی هی اصول التفسیر -و لا مجال للإغماض عنه فی استکشاف مراد اللَّه تعالی من کتابه العزیز- یکون مقدّماً علی الأمرین الآخرین» (فاضل، 1428: 191)، آن را به‌منزلۀ قرینۀ قطعیۀ متصله می‌داند که حکم به عدم ظهور لفظ در فهم مراد الهی دارد و حقیقت معنا آن است که عقل به آن حکم می‌کند: «فإذا حکم العقل فی مورد بخلاف ما هو ظاهر لفظ الکتاب، یکون حکمه بمنزلة قرینة قطعیة متّصلة موجبة لعدم انعقاد ظهور له واقعاً، إلّا فیما حکم به العقل» (همان: 190؛ همو، 1388، ج 2: 196؛ همو، 1385، ج 3: 75). اصولیان بزرگ شیعه به این نگرش توجه و تأکید داشته‌اند و با اهتمام و اعتقاد به منبعیت عقل در فهم مراد الهی، اغماض از ظاهر الفاظ را به حکم عقل جایز می‌دانند (ر.ک: علم‌الهدی، 1411 ج 1: 278). تأمل در این نکته ضروری است که این امر به معنای تعارض عقل با ظاهر الفاظ قرآن کریم نیست. بعضی مفسران از جمله آیت‌الله جوادی آملی به این سخن تصریح می‌کند و تعارض عقل و دین را سخن ناصوابی می‌خواند. دلیل ایشان بر این سخن آن است که عقل درون هندسۀ معرفت دینی جای گرفته و منبع معرفتی آن قلمداد شده است. از این منظر، تعارض عقل و نقل به راه‌های مختلفی حل‌شدنی است و در مواردی که عقل و نقل متباین هستند، لازم است به یقین اخذ شود؛ برای نمونه، روایت یا آیه‌ای که با مطلب یقینی و برهانی عقل ناسازگار است، از ظاهر خویش منصرف می‌شود و آن را به معنایی موافق با دلیل عقلی تأویل می‌برند و اگر محملی برای آن نبود، روایت مخالف با حکم صریح عقل را تأویل می‌کنند (ر.ک: جوادی آملی، 1386: 74).

در تحلیل این مبنا می‌توان گفت مفسر در تفسیر آیات، علاوه بر کشف مفاد استعمالی الفاظ که با علم به ادبیات عرب یعنی معنایابی واژه، دقت در ساختار صرفی، درنظرگرفتن جایگاه نحوی و نیز توجه به دقایق معانی بیان و بدیع حاصل می‌شود، نیازمند کشف مراد جدی خداوند از عبارات قرآنی است. شاید بتوان گفت توجه برخی قرآن‌پژوهان در تعریف اصطلاحی تفسیر به جهت توجه به این امر است که در تعریف تفسیر، آن را «عبارت از بیان مفاد استعمالی آیات قرآن و آشکارکردن مراد خدای متعال از آن برمبنای ادبیات عرب و اصول عقلایی محاوره» می‌دانند (بابایی، 1385: 23).

توجه به این نکته سبب شده است آیت‌‌الله فاضل در مواردی، بر چشم‌پوشی از ظواهر الفاظ برای دستیابی به مراد الهی تأکید کند و آن را متوقف بر حکم عقل بخواند؛ از جمله شواهد این ادعا، آیۀ شریفه «وَ جَآءَ رَبُّک وَ الْمَلَک صَفًّا صَفًّا» (فجر/22) است. ظهور ابتدایی لفظ (مفاد استعمالی) برآمدن خود پروردگار دلالت دارد و این امر مستلزم جسمانیت خداوند است که از ساحت الهی به دور است. به حکم عقل، جسمانیت مستلزم نیاز و احتیاج است و این اوصاف با واجب‌الوجود که غنی بالذات است، منافات دارد (فاضل، 1428: 190-191). به همین جهت آیت‌الله فاضل در تفسیر این آیه «امر» را در تقدیر گرفته است و «جاءَ رَبُّک» را به «جاء امر ربّک» تفسیر می‌فرماید و این مسئله برخلاف ظاهر، آیه، اما به حکم عقل است (ر.ک: فاضل، 1385، ج 3: 75).

از سوی دیگر، آیت‌الله فاضل پیدایی معنای مجازی درمورد آیات و اعراض از معنای حقیقی را یکی دیگر از مواردی ذکر می‌کند که متوقف بر حکم عقل است.

از جمله آیات قابل‌ذکر در این باره، آیۀ شریفۀ «یدُاللَّهِ فَوْقَ أَیدِیهِمْ» (فتح/10) است. در تبیین راغب اصفهانی «ید» به معنای عضو مخصوص بدن است (راغب، 1412: 889) و زمانی که به خداوند نسبت داده می‌شود، به معنای سرپرستی او نسبت به مخلوقش است و از آنجا که «دست» مهم‌ترین عضو انسان است که با آن کار می‌کند، در قالب این واژه بیان شده است تا بیانگر قدرت او باشد و تشبیهی اتفاق نیفتاده است (ر.ک: همان: 891). بر این اساس، تفسیر آیت‌الله فاضل آن است که حکم عقل نسبت به این آیۀ شریفه، عدول از معنای حقیقی به معنای مجازی است و «یدالله فوق ایدیهم» یعنی اراده، قدرت و سلطه او برتر از هر قدرتی است.

### ب) تقدم عقل بر روایات در تفسیر آیات

دومین رکن از ارکان تفسیر در تبیین آیت‌الله فاضل، قول معصوم است که در مقام کشف مراد الهی در آیات قرآن کریم حجت شمرده می‌شود. درخصوص حجیت قول معصوم با استناد به روایت ثقلین می‌توان گفت تمسک و اعتصمام به ایشان مانع هرگونه جهالت و گمراهی است (فاضل، 1428: 185). ضرورت پرداختن این نوشتار به جایگاه روایت در تفسیر، به جهت نگرش آیت‌الله فاضل نسبت به نقش عقل در تأیید دلالت روایات تفسیری است که در مقام مفاهمه مانند تقدم عقل بر ظاهر الفاظ، ترتب اعتبار روایات بر تأیید عقلی است. از این منظر درصورتی‌که ظاهر الفاظ قرآن و روایات با حکم عقل قطعی مخالف باشد، هیچ‌کدام حجت نیستند: «ظاهر القرآن و الروایات لیس بحجّة إذا کان مخالفاً لحکم عقلی قطعی» (فاضل، 1388، ج 2: 196).

در تحلیل این سخن می‌توان گفت دلیل تقدم عقل بر روایات در تفسیر بدان جهت است که حجیت قول معصوم درنهایت متوقف بر حکم عقل و مستند به آن است؛ بنابراین مخالفت روایات با حکم عقل امکان‌پذیر نیست و بدین جهت است که در بررسی دلالی روایات، یکی از مهم‌ترین معیارها مخالفت‌نکردن با حکم عقل شمرده شده است.

در تبیین آیت‌الله فاضل، مخالفت روایات با عقل از دو امر ناشی می‌شود. ممکن است بیانگر عدم صدور روایت از معصوم باشد یا نشانگر آن است که ظاهر الفاظ روایت مورد نظر معصوم نبوده است. در حالت اول که ابطال قول محرف منسوب به معصوم آشکار است، اما دربارۀ مورد اخیر، عقل به عدول از ظاهر الفاظ روایت حکم صادر می‌کند؛ همان‌طور که درخصوص ظاهر الفاظ آیات در جایگاه مخالفت با دلیل عقلی حکم راند: «فالمخالفة تکشف عن عدم صدوره عن المعصوم علیه السلام، أو عدم کون ظاهر کلامه مراداً له، فکما أنّه یصیر صارفاً لظاهر الکتاب، یوجب التصرّف فی ظاهر الروایة بطریق أولی، کما لا یخفی» (فاضل، 1428: 191). به همین جهت در تبیین معظم له روایات قطعی الصدور نه فقط در موافقت با آیات، بلکه در مخالفت با ظاهر آیات نیز از اعتبار لازم برخوردارند. به عبارت دیگر، روایتی که صدورش از معصوم واضح و یقینی باشد، به‌طور قطع حجت و معتبر است (همان، 185-186). این ادعا بر پایۀ حکم عقلی استوار است؛ یعنی عقل اعتباربخش حجیت روایات قطعی‌الصدور است، حتی اگر برخلاف ظاهر آیات باشد.

نکتۀ قابل‌توجه در دیدگاه آیت‌الله فاضل، اعتبار خبر واحد در تفسیر آیات است. اعتبار خبر واحد در احکام فقهی و فروع عملیه مورد تأیید بیشتر علمای شیعه است، اما در حوزۀ مباحث اعتقادی و اموری که مشروط به یقین است، بعضی علماء شیعه به نامعتبربودن خبر واحد در این عرصه معتقدند؛ درحالی‌که گروهی از قرآن‌پژوهان معاصر نظیر آیت‌الله خویی (خویی، 1410، ج 1: 174؛ همو، 1434، ج 12: 435) آیت‌الله معرفت (معرفت، 1388، ج 10: 29-36) و آیت‌الله فاضل، گسترۀ اعتبار خبر واحد را علاوه بر احکام فقهیه و فروع عملیه، در امور اعتقادی از جمله تفسیر مطلق آیات (علاوه بر آیات الاحکام) جاری می‌دانند (ر.ک: فاضل، 1428: 186-189). با توجه به این نگرش، بدیهی است که فهم متن اخبار آحاد، کشف موافقت یا مخالفت با آیات قرآن (بررسی دلالی) و صدور حکم نسبت به اعتبار یا عدم اعتبار آن‌ها نیز متوقف بر حکم عقل است.

اعتبارسنجی و صدور حکم عقلی نسبت به روایات در موافقت یا مخالفت با ظاهر آیات، به حکم روایات عرضه به‌طور مطلق الزامی است؛ خواه در آن دسته روایات عرضه که بر حقانیت قرآن و معیار سنجه‌بودنش اشاره دارد، از جمله: «عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِنَّ عَلَی کلِّ حَقٍّ حَقِیقَةً وَ عَلَی کلِّ صَوَابٍ نُوراً فَمَا وَافَقَ کتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ وَ مَا خَالَفَ کتَابَ اللَّهِ فَدَعُوهُ»، خواه در روایاتی که به‌صراحت، موافقت با قرآن را معیار سنجش صدور و صحت ذکر می‌کند؛ برای مثال، روایتی از رسول خدا (ص) که ملاک صحت روایات منسوب به خویش را موافقت با قرآن می‌خواند: «أَیهَا النَّاسُ مَا جَاءَکمْ عَنِّی یوَافِقُ کتَابَ اللَّهِ فَأَنَا قُلْتُهُ وَ مَا جَاءَکمْ یخَالِفُ کتَابَ اللَّهِ فَلَمْ أَقُلْهُ» (کلینی، 1407، ج 1: 69). و نیز در آن دسته روایاتی که احادیث مخالف کتاب خدا را مردود و نامعتبر می‌داند، از جمله: «کلُّ شَی‌ءٍ مَرْدُودٌ إِلَی الْکتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ کلُّ حَدِیثٍ لَا یوَافِقُ کتَابَ اللَّهِ فَهُوَ زُخْرُفٌ» (همان).

حاصل این سخن آن است که طی این فرایند، با محوریت و حاکمیت عقل محقق می‌شود، عقل در گام اول به فهم متن و دلالت روایات نائل می‌آید. آنگاه به بررسی آیات می‌پردازد و با کشف موافقت یا مخالفت با متن و دلالت آیات، نسبت به اعتبار روایات حکم صادر می‌کند.

تعارض روایاتی که در آیات‌الاحکام محقق می‌شود و مورد سنجه عقل در کشف خبر صحیح واقع می‌شود، بیشتر در دو حالت متصور است:

1. روایات مخصص یا مقید آیات؛ حکم به مخالفت‌نکردن روایات مخصص یا مقید آیات با اعتبارسنجی عقل امکان‌پذیر است. این روایات در وهلۀ نخست با ظاهر الفاظ آیات همخوانی ندارند. به اعتبار روایات عرضه، حکم آن، خروج از دایرۀ معارف دینی است. عقل با اعتباربخشی به این روایات، باب شقوق و شاخه‌های فرعی و جزئی احکام و تکالیف را فربه می‌سازد؛ در غیر این صورت، فقه و تکالیف تعیین‌شده از سوی شارع، در کلیت آیات‌الاحکام باقی می‌ماند و شاخه‌ها و شقوق مترتب بر آن دست‌یافتنی نخواهد بود. تأکید آیت‌الله فاضل بر این نکته که مخالفت مورد تأکید در روایات با ظاهر آیات قرآن به نحو تباین کلی مورد نظر است و مخالفت به نحو عام و خاص، موجب حکم به عدم اعتبار روایات نمی‌شود، بی‌تردید از این امر ناشی می‌شود (ر.ک: فاضل لنکرانی، 1385، ج 6: 316).

2. در باب تعارض روایات؛ در بررسی روایات متعارض و بررسی موافقت و مخالفت با آیات قرآن[[5]](#endnote-4) نیز معیار سنجه، عقل است. علاوه بر فهم تعارض روایات، عرضۀ محتوا به قرآن، کشف موافقت یا مخالفت، سنجش و حکم به صحت خبر معتبر نیز به حکم عقل محقق می‌شود. آیت‌الله فاضل در باب تعارض روایات بر آن است که روایات خواه به نحو تباین مخالف آیات باشند یا مخالفت به نحو عموم و خصوص من وجه باشد، از درجۀ اعتبار ساقط هستند. تشخیص این امر در نسبت‌سنجی میان روایات با آیات و درک رابطۀ بین آن‌ها هرچند نسبت به موارد دیگر سهل است، با حکم عقل محقق می‌شود. تحلیل، تعمق و تأمل بیشتر عقل در موارد دشوار مشهود و آن در مواردی است که مخالفت یکی از دو خبر با ظاهر آیات، به نحو عموم و خصوص مطلق و مخالفت دیگری به نحو مطلق بوده باشد؛ برای نمونه، در برابر آیۀ شریفۀ «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیعَ»، روایتی معامله با ممیز نزدیک به سن بلوغ را جایز بداند که موافق اطلاق آیه و روایت دوم معامله با وی را باطل بخواند که مخالف مطلق آیه است. به عقیدۀ آیت‌الله فاضل، مقتضای قاعدۀ تعارض این است که در این موارد، مرجحات خبر موافق و خبر مخالف بررسی شود در صورت رجحان، روایت ارجح معتبر و در غیر این صورت، ایشان قائل به تخییر است. او بر این امر تصریح و تأکید می‌فرماید که طبق قاعدۀ تخییر[[6]](#endnote-5) می‌توان خبر مخالف را اخذ و به‌وسیلۀ آن، عموم قرآن را تخصیص زد (فاضل لنکرانی، 1385، ج 6: 317-311؛ همو، 1388، ج 6: 513). بدیهی است در بررسی تعارض، با وجود موافقت یکی از اخبار با قرآن و مخالفت دومی، رجحان دومی یا تخییر دومی (بنا بر اصالة التخییر) حاصل فرایند تعقل و اعتبارسنجی عقلی است.

# نتیجه‌گیری

آیت‌الله فاضل با اعتقاد به این امر که عقل در جعل احکام و قوانین دینی مولویت و آمریتی ندارد، حکم عقل را اساس شرع و ملاک حجیت قول شارع می‌خواند. ایشان با اشاره به تفاوت احکام عقلی ضروری با احکام عقلائی، سیرۀ عقلا را در بسیاری از موارد مردود شارع می‌داند، برخلاف حکم عقل که ابطال آن تزلزل بسیاری از اعتقادات قطعی را دربردارد.

مبنای تفسیری ایشان بر پایۀ عقل به دو اصل مبتنی است: 1. منبعیت عقل در اثبات گویندۀ متن و نیاز مخاطب؛ 2. منبعیت عقل در اثبات متن. بنا بر اصل اول، اندیشه، فقر ذاتی انسان و نیاز به خالق هستی پیش از تبیین دین، از یک سو و ربوبیت الهی پس از خلق موجودات، به جهت نیاز ممکن‌الوجود در حدوث و بقاء بر رب الخالق از سوی دیگر، حاصل تفکر عقلایی است. براساس اصل دوم، عقل و دریافت عقلی در اثبات قرآن کریم در دو عرصۀ بیرونی و درون‌متنی کاربرد دارد. اثبات اعجاز و حجیت بخشی به آن و مطابقت آن با اصول عقلی از منظر بیرونی و فهم و درک محتوای آیات در نگرش درون‌متنی بر منبعیت عقل در مبانی تفسیری حکایت دارد.

درمورد اصول تفسیر، آیت‌الله فاضل عقل را یکی از ارکان تفسیر می‌داند که در کنار ظواهر آیات و بیان معصومین از اصول بنیادین علم تفسیر به‌شمار می‌رود. این رکن هرچند از نظر اعتبار ذاتی متأخر از دو رکن پیش‌گفته است، در مقام عمل و در جهت فهم و مفاهمه مقدم بر آن دو است. ایشان با وجود اعتقاد به ظواهر آیات، مخالفت‌نکردن با قرینۀ عقلی را شرط صحت ظواهر می‌داند و گاه با حکم عقل، ظاهر آیات را بی‌اثر در فهم مراد الهی می‌خواند. از سوی دیگر، در این نگرش از آنجا که فهم و اعتبارسنجی دلالی روایات متوقف بر حکم عقل است، در تفسیر آیات، عقل بر روایات نیز تقدم دارد. از این منظر مخالفت روایات با عقل از دو امر ناشی می‌شود؛ گاه بیانگر عدم صدور روایت از معصوم است و گاه حکایت از آن دارد که ظاهر الفاظ روایت موردنظر معصوم نبوده است. در مورد اخیر، عقل به عدول از ظاهر الفاظ روایت فرمان می‌دهد؛ همان‌طور که درخصوص ظاهر الفاظ آیات در جایگاه مخالفت با دلیل عقلی حکم می‌راند.

**منابع**

* قرآن کریم
* ابن فارس، احمد بن فارس (1404 ق). *معجم مقاییس اللغه*. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.‌
* ابن منظور، محمد بن مکرم (1414 ه. ق). *لسان العرب*. بیروت: دار صادر.
* استرآبادی، محمدامین (1424 ق). *الفوائد المدنیه*. قم: مؤسسۀ النشر الاسلامی.
* انصاری، شیخ مرتضی (1419 ق) *فرائد الاصول (معروف به الرسائل).* قم: تراث الشیخ الاعظم.
* ــــــــــــــــــــ (1404 ق). *مطارح الانظار*. مقرر: ابوالقاسم کلانتری نوری. قم: مؤسسۀ آل البیت.
* اصفهانی، محمدحسین (1404 ق). *الفصوص الغرویه*. قم: دارالاحیاء العلوم الاسلامیه.
* بابایی، علی‌اکبر و همکاران (1385 ش). *روش‌شناسی تفسیر قرآن*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. تهران: سمت.
* بحرانی، یوسف بن احمد (1405 ق). *الحدائق الناظره فی احکام العتره الطاهره*. قم: مؤسسۀ النشر الاسلامی.
* تفتازانی، مسعود (1409 ق). *شرح المقاصد*. تحقیق: عبدالرحمن عمیره. قم: منشورات شریف رضی.
* تهرانی، آقابزرگ (بی‌تا). *الذریعه الی تصانیف الشیعه*. بیروت: دارالاضواء.
* جرجانی، سید شریف (1412 ق). *شرح المواقف*. قم: منشورات شریف رضی.
* جوادی آملی، عبدالله (1386 ش). *منزلت عقل در هندسۀ معرفت دینی*. قم: اسراء.
* حسینی حائری، سید کاظم (بی‌تا). *مباحث الاصول*. محاضر: محمدباقر صدر. بی‌جا: سید کاظم حسینی حائری.
* خزاعی، مجید و همکاران (1394). نقش و جایگاه عقل در تفسیر الجامع لاحکام القرآن قرطبی. *پژوهش‌های علم و دین*، *12*، 1-14.
* خویی، ابوالقاسم (1410). *التنقیح فی شرح العروة الوثقی*. مقرر: میرزا علی الغروی التبریزی. قم: دارالهادی للمطبوعات قم.
* ـــــــــــــــ (1434). *المستند فی شرح العروة الوثقی*. مقرر: شیخ مرتضی بروجردی. بی‌جا: مؤسسة الخویی الاسلامیه.
* راغب اصفهانی، حسین بن محمد (1412). *مفردات ألفاظ القرآن*. بیروت: دارالقلم.
* روستا آزاد، سعید (1390). جایگاه عقل در تفسیر المیزان. *نقد و نظر*، *62*، 141-168.
* زبیدی، محمد بن محمد (1414). *تاج العروس من جواهر القاموس*. بیروت: دارالفکر.
* زرگر، نرگس و عبداللهی، محمدعلی (1392). نقش عقل در فهم آیات قرآن از منظر ملاصدرا. *اندیشۀ نوین دینی*، *32*، 63-76.
* شریفی، علی و بختیاری، زهرا (1396). بررسی تطبیقی جایگاه عقل در تفسیر قرآن از منظر امام موسی صدر و شیخ محمد عبده. *سراج منیر*، *27*، 67-90.
* طباطبایی، محمدحسین (1390). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسۀ الاعلمی للمطبوعات.
* طبرسی، ابوعلی الفضل بن الحسن (1414). *مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسۀ اعلمی للمطبوعات.
* طریحی، فخرالدین بن محمد (1375). *مجمع البحرین*. تهران: مرتضوی.‌
* علم‌الهدی، سید مرتضی (1411). *الذخیره*. قم: مؤسسۀ نشر اسلامی جامعۀ مدرسین.
* علی دوست، ابوالقاسم (1391). *فقه و عقل*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشۀ اسلامی.
* فاضل لنکرانی، محمد (1388). *اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعه*. مقرر: محمدحسین یوسفی گنابادی. قم: مرکز فقهی الائمه اطهار.
* ـــــــــــــــــــ (1385). *ایضاح الکفایه*. قم: نوح.
* ـــــــــــــــــــ (1428). *مدخل التفسیر*. قم: مرکز فقهی الائمه اطهار.
* فارابی، محمد (1364). *احصاء العلوم*. ترجمۀ حسین خدیوجم. تهران: علمی فرهنگی.
* فنایی، ابوالقاسم (1375). *درآمدی بر فلسفه دین و کلام جدید*. قم: اشراق.
* قاضی عبدالجبار، ابن احمد (1418). *شرح الاصول الخمسه*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
* قهاری کرمانی، محمدهادی (1399). قلمرو حجیت عقل منبع در تفسیر قرآن با تأکید بر تفسیر المیزان. *پژوهش‌های قرآنی*، *95*، 89-108.
* کلینی، محمد بن یعقوب (1407). *الکافی*. محقق: علی‌اکبر غفاری. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
* لاهیجی، عبدالرزاق (بی‌تا). *شوارق الافهام فی شرح تجرید الکلام*. اصفهان: مهدوی.
* مصطفوی، حسن (1368). *التحقیق فی کلمات القرآن*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
* مظفر، محمدرضا (1388). *المنطق*. نجف: مطبعه النعمان.
* معرفت، محمدهادی (1388). *التمهید فی علوم القرآن*. قم: مؤسسۀ فرهنگی انتشاراتی التمهید.
* نظامی، محمد و صفا کوشکی، زینب (1398). بررسی تطبیقی مفهوم عقل و نقش آن در تفسیر قرآن از نظرگاه آیت‌الله فاضل لنکرانی و مکتب تفکیک با تکیه بر اندیشۀ میرزا مهدی اصفهانی. *مطالعات تطبیقی قرآن و حدیث*، *13*، 79-103.

1. ۱. استادیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه قم؛ saeedehgharavi@qom.ac.ir [↑](#footnote-ref-1)
2. # یادداشت

   . عـقل در این مرتبه یا علت تامه حکم شرعی و علیت آن را نسبت به حکم شرعی دریافته یا مـعلـول حکم شـرعی و مـعلولیـت آن از حکم شـرعی را درمی‌یابد (ر.ک: حسینی حائری، بی‌تا، ص 478). [↑](#endnote-ref-1)
3. . در این مرتبه، عقل صرفاً علیـت و تلازم میان دو شیء را درک می‌کند، ولی تبیین این مسئله که فعلی علـت شرعی فعل دیگری است، مکشوف او نیست و از شرع گرفـته می‌شود (ر.ک: همان، 479). [↑](#endnote-ref-2)
4. . در آن عـقل علت حکم را از متن دینی کـشف می‌کند و سپس به وجود آن، در جای دیگر حکم می‌کند (ر.ک: همان). [↑](#endnote-ref-3)
5. . در باب تعارض آیه، آیت‌الله فاضل در بررسی حالات مختلف، موافقت یا مخالفت با کتاب و سنت را بررسی کرده است که به جهت موضوع مقاله و لزوم بررسی روایات تفسیری، تنها مخالفت با آیات در این نوشتار طرح و بررسی شده است. [↑](#endnote-ref-4)
6. . «اصالة التخییر» یکی دیگر از اصول عملیه است که امر دایر بین دو محذور است و برای آن سه حالت متصور است: اول: زمانی که انسان به تکلیفی علم دارد، اما بین وجوب و حرمت آن مردد است و دلیلی بر تعیین یکی از اطراف (وجوب یا حرمت) ندارد؛ یکی از دو طرف هم نسبت به دیگری اهمیت بیشتری ندارد و احتمال اهمیت هیچ‌کدام هم وجود ندارد. دوم: زمانی که انسان نسبت به امری مشکوک است و امکان تکرار آن وجود ندارد؛ برای مثال، زمانی که انسان شک کند روزۀ یک روز خاص به جهت نذری که داشته واجب است یا به جهت نهی پدرش حرام است (بنا بر اینکه نهی پدر موجب حرمت شود). سوم: عملی قابل‌تکرار باشد و امکان مخالفت قطعی برای مکلف وجود داشته باشد؛ مانند اینکه یک هفته نماز جمعه بخواند و هفتۀ دوم نماز جمعه را ترک کند. در صورتی که نماز جمعه واجب باشد، هفتۀ دوم که آن را ترک کرده مرتکب خلاف شده است و اگر حرام باشد، با انجام‌دادن آن در هفتۀ اول مرتکب حرام شده است. و از این قبیل است در جایی که عملی قابل‌تکرار نیست، اما وجوب یا حرمت یا یکی از آن دو تعبدی باشد؛ برای نمونه، در روزۀ یک روز معین، امر دایر بر وجوب و حرمت باشد. اگر مکلف بدون قصد قربت روزه بگیرد، مخالفت قطعی کرده است؛ زیرا اگر حرام باشد، با روزه‌گرفتن با آن مخالفت کرده است و اگر واجب باشد با توجه به اینکه شرط صحت واجبات تعبدی متوقف بر قصد قربت است، خطا کرده است (فاضل لنکرانی، 1388، ج 5: 8-77-78). [↑](#endnote-ref-5)