

زیجر

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
(ویژه‌نامه یکصدمین سال بازتأسیس حوزه علمیه قم)

جایگاه و سهم عقل در فهم قرآن از منظر آیت الله جوادی آملی و استاد جلال‌الدین آشتیانی^۱

سیدمحمدحسن حاجی ناجی^۲ - علیرضا فاضلی^۳

چکیده

در این نوشتار ابتدا سعی می‌شود فهم دو متأله معاصر که دانش‌آموخته حوزه علمیه قم در سده اخیر هستند، از مفهوم عقل روشن شود. سپس نظر آنها که مآلاً واحد به نظر می‌رسد، در سهم عقل از فهم مراتب قرآن مورد کنکاش قرار گیرد و دیدگاهی که در فضای امروزی به نام مکتب تفکیک مطرح شده است، از منظر این دو نقد شود. مکتب تفکیک از تمایز بین معرفت الهی و بشری آغاز می‌شود و با تعریف خاص خود از عقل، سهم چندانی برای عقل انسان غیرمعصوم در فهم قرآن قائل نیست. با توجه به سخنان و فهم این دو متأله بزرگوار، به نظر می‌رسد که نقدهایی بر مکتب تفکیک وارد است، از جمله تعطیل معرفت و ممکن نبودن مواجهه با متن با ذهن خالی. در این نوشتار نقدی نیز به ریشه مکتب تفکیک، یعنی اخبارگری شده است. در این پژوهش، ضمن توصیف و واکاوی متون مربوط به موضوع از آیت الله جوادی و مرحوم آشتیانی در هم‌نوایی با آنها، کوشش می‌شود تا از روش ایشان که تلفیق مؤنانه مباحث با متون ایمانی است، استفاده گردد.

کلیدواژه‌ها: عقل، متون دینی، مکتب تفکیک، استاد جوادی آملی، سید جلال‌الدین آشتیانی، حکمای سده اخیر حوزه علمیه قم.

این مقاله با حمایت دبیرخانه همایش بین‌المللی یکصدمین سالگشت بازتأسیس حوزه علمیه قم و دستاوردها و نکوداشت آیت‌الله العظمی حاج شیخ عبدالکریم حائری رحمته‌الله‌علیه تألیف شده است.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۲۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۰۹

۲. دانش‌آموخته دکتری فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه شیراز. رایانامه: hnaji5376@gmail.com

۳. (نویسنده مسئول) دانشیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه یاسوج، یاسوج. رایانامه: fazeli1351@gmail.com

مقدمه

اقوال مختلفی درباره نسبت عقل و وحی ارائه شده است؛ دسته‌ای با شعار عقل‌گرایی حداکثری، جایی برای وحی نمی‌گذارند و لذا مکاتب آسمانی را یا اسطوره، ساخته بشر و گزاره‌های بی‌معنا می‌دانند و یا دین را در فضای گرایش‌های شخصی و ارزشی محبوس می‌کنند و با معیار پراگماتیسمی سود و زیان دنیوی (عقل معاش و نه عقل معاد) آموزه‌های دینی را به مقبول و معقول و نامقبول و نامعقول تقسیم می‌کنند؛ فرقه‌ای تا قبل از رسیدن به وحی، با عقل هم‌سفرند و پس از رسیدن به بارگاه وحی، نعلین عقل را خارج می‌کنند و عقاب بر زانوی عقل می‌بندند؛ گروهی با نوای عقل‌گرایی انتقادی به نسبت معرفت دینی تن در می‌دهند و برخی با شعار عقل‌گرایی اعتدالی، عقل را در جایی معیار، در موطنی مفتاح و در عرصه‌ای مصباح معارف و حیانی و گاه منبع خوانده‌اند.

شاید بتوان پرسش‌های این پژوهش را چنین گفت: اصولاً راهی دال بر مراد متکلم کلام الهی برای غیر معصومین وجود دارد؟ اگر وجود دارد، برای رسیدن به فهم صحیح آیات قرآن، چه راهی را باید در پیش گرفت و از چه ابزاری بهره برد؟

برای پاسخ به این سؤالات، در این پژوهش به طور موردی، آثار آیت الله جوادی آملی و مرحوم سید جلال الدین آشتیانی به طور هم‌سو مورد تفحص قرار می‌گیرد. به نظر نگارندگان، سخن این دو متأله مآلاً واحد است، بنابراین در متن نوشتار، تلفیقی از هر دو خواهد آمد؛ پس از توصیف موضع آنها، نظر بی‌باوران به نقش عقل در فهم قرآن از منظر آنها مورد نقد قرار می‌گیرد. از آنجا که گفتمان غالب این دو بزرگوار حکمت متعالیه است، متون ایمانی به مثابه حد وسط برهان است و یقین‌آور؛ در این نوشتار نیز سعی شده تا استنادات قرآنی و روایی آورده شود.

معنای عقل:

مخاطب کلام الهی، انسان است و فصل مقوم انسان در پارادایم فلسفه اسلامی^۱ عقل اوست. اما قبل از هر چیز باید به این نکته متوجه بود که یکی از لازم‌ترین امور در مباحث معرفتی، رسیدن به مبنای تصویری درستی از ارکان مسأله است. شرط اول برای ایجاد یک مفاهمه، داشتن یک تصویر و تعریف واحد از موضوع است. تعاریف و تقسیم‌بندی‌ها و کارکردهای گوناگونی از عقل بیان شده است. برخی

۱. ترجمان روایت «اصله عقله» (کلینی، ۱۴۰۷ق: ج ۸ص ۱۸۱)

تمام معارف بشر را به عقل مستند کرده و برخی عقل را یکی از ابزارهای کسب معرفت شناخته‌اند. گروهی آن را در نقادی هر معرفتی توانمند خوانده و گروهی با مرکزگشی بین فنومن و نومن، عقل را همچون سرزمینی محدود دانسته‌اند. فلسفه اسلامی نیز خالی از اختلاف تعاریف عقل نبوده است. فارابی رساله‌ای به نام «مقاله فی معانی العقل» دارد که در ابتدای آن می‌گوید: «اسم العقل یقال علی اشیاء کثیرة» و در ادامه شش معنا را برای عقل بیان می‌کند که چند مورد آن را از ارسطو نقل کرده است (فارابی، ۱۸۹۰م، ص ۳۹). ملاصدرا در شرح سومین حدیث از اصول کافی نیز پس از بیان عبارت «ان الناس قد اختلفوا فی حد العقل اختلافاً کثیراً و اضطربوا فی تحقیق معناه»، با اندک اختلافی، همین شش معنی را بیان می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ج ۱، صص ۲۲۲-۲۲۹). به تعبیر آیت‌الله جوادی آملی:

"موارد اطلاق عقل به قدری پراکنده و جدای از همدیگر گویا هیچ وجه جامعی میان آنها نیست ... البته برای واژه عقل می‌توان جامع انتزاعی ترسیم کرد که در تمام مکتب‌ها و نحله‌ها به معنای واحد استعمال شود هر چند مصداق‌ها تفاوت فراوانی دارند" (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۳۰).

البته ایشان بین عقل و رهاورد عقلاً تفاوت قائل می‌شود. عقل قطعی و ناب معصوم است که در اینجا منظور از عقل نیروی خاص انسانی نیست، بلکه خصوص برهان عقلی است؛ لذا عقل مصون از خطاست؛ اما متفکر عقلی غیر معصوم است (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۱۱۱ و همو، ۱۳۹۲: ۵۶).

دلالت متون دینی:

متون دینی از سه منظر بررسی می‌شوند: اصل صدور، دلالت و جهت صدور.

براهین و مبانی عقلی عهده‌دار قطعیت دو مورد اصل صدور و جهت صدور قرآن هستند و متدینین به این کتاب آسمانی در این دو جهت هم‌داستان هستند. اختلاف عمده در بحث دلالت آیات قرآنی است. به تعبیر دیگر، فهم از قرآن، غیر از خود قرآن است. آنچه در دسترس بشر عادی است، الفاظ وحی و ادراک و فهم بشر از وحی است، نه خود وحی؛ چون خود وحی، تنها در دسترس انسان‌های کامل معصوم است؛ لذا برداشت‌های عالمان دین از متون مقدس، عین وحی معصوم نیست. این اختلاف برداشت از ظواهر دینی، معلول عواملی چون شرایط متفاوت جغرافیایی و فرهنگی عالمان دینی بوده است (جوادی آملی، ۱۳۹۴: ۳۶۵ و همو ۱۳۹۱: ب: ۲۰۰ و همو ۱۳۹۳: ۲۲۳ و ۱۸۱).

مسلمان، قرآن را حق محض، ناب و خالص، مصون از هرگونه خطا و شک می‌داند (برخلاف معارف بشری که آمیخته با خطاست و حق محض نیست)؛ بنابراین فهم بشر عادی از وحی به هر شکل که باشد، فهم ناب و حق محض نیست؛ گاه فهم بشر عادی به معنای واقعی وحی می‌رسد و گاه خطا

می‌کند. هرگز فهم بشر عادی از وحی الهی مانند فهم نبی اکرم صلی الله علیه و آله و امامان معصوم علیهم السلام نیست؛ آنها چون معصوم‌اند، به حقیقت مضمون وحی دسترسی معصومانه دارند، حال آنکه بشر عادی از طریق الفاظ وحی، دسترسی مجتهدانه و غیرمعصومانه به مضمون و معنای وحی دارد. در مورد روایات نیز وضع به همین منوال است. بشر عادی مستقیماً با مقصود معصوم علیهم السلام مواجه نیست؛ آنان «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ» و «وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» هستند، لذا مضمون و معنای کلام آنها حق و مصون از خطاست؛ اما بشر عادی به طریق وسائط با نقل کلام آنها مواجه است (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۱۹۴-۱۹۳ و آشتیانی، ۱۳۸۷: ۳۱).

دیدگاه‌های مختلف در فهم آیات:

در فهم آیات قرآن، دیدگاه‌های مختلفی مطرح است^۳؛ از جمله:

کسانی که صرف دانستن زبان عربی را برای فهم قرآن کافی دانستند و علم تفسیر را انکار کردند^۴. گروهی از اخباری‌ها تنها تفسیر روایی قرآن را برتافتند و بر مصباح بودن عقل در فهم متون مقدس خط بطلان کشیدند^۵. برخی از معتزله در مسیر تفسیر عقلی راه افراط پیمودند و حکم بر کفایت عقل در فهم آیات قرآن راندند.

گروهی همچون پیروان حکمت متعالیه، علاوه بر نقش قائل شدن برای عقل و نقل، طهارت و تصفیه نفوس را برای فهم متون مقدس ضروری دانسته^۶ و معتقدند که برای ارتباط با غیب، سنخیت با آن و اخلاص نیت لازم است.

۱. آیه ۳ سوره مبارکه نجم

۲. آیه ۷ سوره مبارکه آل عمران

۳. بخشی از این دسته‌بندی را می‌توان در کتاب دین‌شناسی (جوادی آملی، ۱۳۹۴، صص ۱۲۵-۱۲۶) مشاهده کرد.

۴. این افراد که به گونه‌ای دم از پروتستان‌نیم اسلام می‌زنند، آیات قرآن را بدیهی و بی‌نیاز از تفسیر می‌دانند در حالی که امثال آیت الله جوادی قرآن را از تقریظ بداهت منزّه دانسته بر ضرورت تفسیر پا می‌فشارند (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۱ صص ۵۲-۵۴). مرحوم آشتیانی می‌نویسد "قرآن چیز کوچکی نیست که هرکس عربی بداند، بتواند از آن فلسفه یا عرفان بیرون آورد. در قرآن غرق می‌شود" (آشتیانی، ۱۳۸۴، ص ۳۲۱)

۵. اینان آیات قرآن را رمزی و لذا فهم قرآن را منحصر به معصومین علیهم السلام می‌دانند (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۱ صص ۸۶-۸۷)

۶. باید توجه داشت اهل تفکیک نیز به تزکیه باطن در فهم متون اذعان دارند اما سهمی برای عقل بشر در فهم متون قائل نشده‌اند و تنها نقش انسان را در جلب معرفت را نفی حجب و علوم حصولی و حضوری دانسته‌اند.

نظر آیت‌الله جوادی آملی و سید جلال‌الدین آشتیانی:

نظر این دو متأله معاصر منطبق بر دیدگاه چهارم است. از این منظر، عقل می‌تواند در برخورد با متن مقدس، فهمی فعال داشته باشد؛ آیت‌الله جوادی آملی در این باره چنین می‌نگارد:

"چون برهان عقلی، حجت خداست، هر کس با سرمایه‌های عقلی به سراغ متون مقدس رود، علوم مقدس متراکم نصیب و بهره او می‌شود، هم از متن نقلی و هم از برهان عقلی. برهان عقلی، همانند دلیل معتبر نقلی، از الهامات الهی است که در ظرف اندیشه بشر تجلی یافته است. بنابراین، چون دلیل عقلی همتای دلیل نقلی حجت خدا و نیز الهام الهی است، اگر کسی با سرمایه عقلی به سراغ متون مقدس نقلی رود و چیزی را از آن استنباط کند، مانند آن است که به کمک آیه‌ای معنای آیه دیگر یا به کمک روایتی، معنای آیه‌ای معلوم شود. از این رو، هیچ‌یک از این امور از متن نقلی بیگانه نیست. آری، اگر کسی با استقرای ناقص یا تمثیل منطقی یا انحای مغالطه به سراغ فهم متون مقدس رود، غبار بشریت چون هاله‌ای بر گرد محتوای مقدس دینی می‌نشیند و آن را غبار آلود می‌کند" (جوادی آملی، ۱۳۹۴: ۱۲۷).

به نظر مرحوم آشتیانی نیز این قوه دارای مراتب کمال و نقص است و عقل هر چه کامل‌تر باشد، استفاده مفسر از اسرار ولایت و نبوت بیشتر خواهد بود (آشتیانی، ۱۳۸۱: ۲۷۲ و همو، ۱۳۸۷: ۲۲۳ و ۳۱ و ۲۴).

اینان برای تفسیر قرآن در مرحله ظاهر دو بال لازم می‌دانند: برهان عقلی و سنت معصومین علیهم‌السلام که ناظر به مطالب تفسیری ظاهر قرآن است. برای تفسیر باطن نیز دو بال دیگر عرفان قلبی و سنت معصومین علیهم‌السلام که ناظر به معارف درونی و باطن قرآن می‌باشد، لازم است (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ج ۱، ص ۱۲۸). ایشان در تفسیر «أفلا يتدبرون القرآن ام على قلوب افعالها» (سوره محمد ص: ۵۴)، قفل‌های قلب که مانع تدبر در قرآن می‌باشد را گناه، الحاد، تقلید باطل از گذشتگان، جهل، خودبینی و استکبار دانسته‌اند؛ لذا برخورداری از فطرت سالم توحیدی، استعاذه، برخورداری از تقوای جامع^۱ و طهارت دل^۲ را از شرایط بهره‌وری از قرآن دانسته و بزرگ‌ترین مانع معرفت را حب دنیا برشمرده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۲۰۷-۲۰۳ و همو، ۱۳۸۹: ۳۶۵ و همو، ۱۳۹۰: ۲۶۸). مرحوم آشتیانی نیز در همین راستا می‌گوید که آن چه به واسطه عقل حاصل می‌گردد، جز ادراکی ناقص، مبهم و حکایتی غیر تام نیست؛ زیرا علم به مفاهیم، مثار کثرت و منشأ غیریت است؛ لذا با علم برهانی صرف،

۱. آیه ۲ سوره بقره «ذلک الکتاب لاریب فیه هدی للمتقین».

۲. آیه ۷۹ سوره واقعه «لایمسه الا المطهرون».

به حقایق عینی نمی‌توان رسید (آشتیانی، ۱۳۶۷: ۲۵). این مطلب با بیانی عرفانی‌تر را هر دو بزرگوار مدّ نظر داشته‌اند و از منظر ایشان، برای فهم عمیق‌تر قرآن و روایات، علاوه بر تبصر در ادبیات، علوم نقلی، تضرع در علوم عقلی (کلام و حکمت و عرفان نظری) و سلوک الی الله بقدم المعرفة و توجه دائم به متکلم آیات قرآنی و روایات و انس با حق نیز لازم شمرده شده است و حق تدبیر و استناد استنباط خود به قرآن بدانها داده می‌شود (آشتیانی، ۱۳۵۷: ۷۴ و جوادی آملی، ۱۳۹۴: ۸۶).

در نقد دسته اول، با توجه به مبانی متألّهانه باید گفت که قرآن صرف همین الفاظ نیست؛ بلکه حبل ممدودی است که از ام‌الکتاب^۱ تنزل یافته و رقیقه آن در قالب الفاظ عربی مبین در دسترس فهم بشر قرار گرفته است و نباید این مراتب را پاره‌پاره کرد^۲؛ بنابراین کسی که فقط زبان عرب را با همه شئون و فنون ادبی آن بداند، با وجود کوشش بسیار در حفظ امانت ادبی، هرگز در استنباط معارف قرآن کامیاب نخواهد شد و از دام تفسیر به رأی رها نخواهد شد؛ زیرا جامعه ادب جاهلی و کسوت صنعت تازی، مناسب اندام بلند وحی الهی نیست؛ همان طور که اگر وحی الهی بر سلسله جبال فرود آید، کوه‌ها بر اثر قدرت توانفرسای وحی، متلاشی می‌شود^۳، اگر معارف ناب نیز در قالب زبان تازی، بدون توسعه ادبی و تکامل واژگان و تحریر لغت از قید رقیقیت فهم رایج عرب فرو ریزد، یکی از دو محذور لازم می‌آید: یا معارف خالص و سرّه، ناسره و مشوّب خواهد شد یا شیرازه ادب عرب گسسته می‌گردد؛ چون هیچ ظرفی بیش از مظروف خاص خود را تحمّل نمی‌کند. لذا بایستی کیفیت عروج از عربی مبین به «ام‌الکتاب» و ترقی از محدوده لغت به منطقه فرالغت و باریافتن به «علی حکیم» را از مُعلّم و مبین کتاب - رسول اعظم ﷺ - فرا گیرد.

در نقد دیدگاه سوم نیز باید گفت که بر مبنای برهان نبوت عامه، وحی الهی گذشته از محتوای رایج که در دسترس عقل بشر قرار می‌گیرد، مطالبی فرا عقل دارد که این معارف بدون تعلیم آسمانی روزی عقل بشر نخواهد شد^۴ (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ج ۱، صص ۲۲۴-۲۱۴).

و اما دیدگاه دوم که شاید نزدیک به نظر اهل تفکیک باشد، در اینجا با نظری به خاستگاه تاریخی

مکتب تفکیک به تفصیل بحث می‌شود:

۱. آیه ۴ سوره مبارکه زخرف «و انه فی ام‌الکتاب لدینا لعلی حکیم»

۲. آیه ۹۱ سوره مبارکه حجر «الذین جعلوا القرآن عضین»

۳. آیه ۲۱ سوره مبارکه حشر «لو انزلنا هذا القرآن علی جبل لرايته خاشعا متصدعا من خشیه الله»

۴. آیه ۱۵۱ سوره مبارکه بقره «و یعلمکم ما لم تکتونوا تعلمون»

گرایش اخباری

به نظر برخی محققین، تخطئه عقل از اشاعره شروع شد و به معتزله و بعد از آن در افکار برخی علمای شیعه نیز رسوخ کرد و مکتب اخباری در اوایل قرن یازدهم هجری توسط مولی محمدامین استرآبادی (متوفی ۱۰۳۶) جلوه کرد و طیف گسترده‌ای را به مدت دو قرن شامل شد. در یک سر این طیف، برخی عقل را کلاً از حجیت ساقط کردند و گروهی دیگر حصول قطع از مقدمات عقلی را غیر ممکن شمردند و عده‌ای قطع از مقدمات عقلی غیر ضروری را قابل استناد ندانستند. برخی تنها در امور بدیهی برای عقل نقش قائل شدند و در امور نظری، در صورتی حکم عقل را پذیرا هستند که با حکم نقل موافقت داشته باشد و در تعارضات حکم نقلی را برمی‌گزینند (ارشادی‌نیا، ۱۳۸۰: ۵۴).

اصول این نوع تفکر عبارت بود از (حسنی، ۱۳۸۹: ۲۵):

نفی اجتهاد و عدم اعتبار آن و اعتقاد به سنت معصوم علیه السلام به مثابه تنها منبع شناخت احکام شرعی. عدم حجیت عقل، ظواهر کتاب و سنت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم؛ از نگاه آنان، کشف حکم از ظواهر قرآن تنها مقدور ائمه طاهریین علیهم السلام است. اینان بر این مطلب به روایاتی استشهد می‌کنند.

عدم حجیت قطع حاصل از مقدمات عقلی و اجماع؛ عدم حجیت خبر واحد ظنی و بی‌فایده دانستن علم رجال، زیرا در نگاه آنان تمام روایات موجود در کتب اربعه شیعه قطعی است.

در کل، اخباریون علت کج‌فهمی از آیات و روایات را ضمیمه کردن مقدمات عقلی به نقلی دانستند. علمای اخباری اصالت را به حس می‌دهند و روایت را بر درایت مقدم می‌دارند؛ لذا مجرد را مطلقاً منکرند (آشتیانی، ۱۳۸۷ ب، ص ۱۶۱). طرز تفکر اخباری‌گری در فهم روایات نیز چنین است که باید تابع فهم افراد ساده یا متوسطین از مسلمانان صدر اسلام بود و هر آنچه آنان از آن روایات فهمیدند، همان را حفظ و عمل کرد (جوادی آملی، ۱۳۸۹ ب: ۴۵۴).

نقد:

بنا به نظر آیت‌الله جوادی، علمای اصول با رد دلایلی که اخباریون بدان استشهد می‌کنند، می‌گویند از یک سو قرآن کریم ما را به تدبر در کتاب الهی فرا می‌خواند و معصومین علیهم السلام نیز در زمینه‌های مختلف و با شیوه‌های گوناگون شاگردان و مخاطبان خود را به قرآن ارجاع می‌دادند و در مناظره با مخالفان به قرآن احتجاج می‌کردند. از سوی دیگر برخی احادیث، فهم قرآن را به معصومین علیهم السلام اختصاص می‌دهد. جمع بین این دو دسته از روایات آن است که معرفت اکتناهی قرآن و مجموعه آن که شامل ظاهر و باطن و تأویل و تنزیل است، ویژه معصومین علیهم السلام است؛ اما ظواهر قرآن برای همگان حجت و فهمش

برای همه کسانی که علوم پایه را می‌دانند و روش‌مندانه در آن می‌نگرند، میسور است. لذا در آنجا نیز که حضرت امیرالمؤمنین علیه السلام فرمودند قرآن سخن نمی‌گوید و من به شما از او خبر می‌دهم، قرینه وجود دارد که منظور اسرار گذشته و آینده و باطن قرآن است؛ زیرا حضرتش در جای دیگر درباره فهم ظواهر قرآن می‌فرماید «و کتاب الله بین أظهرکم ناطق لایعیا لسانه^۱» (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ج ۱، صص ۸۸ - ۱۰۴).

این دو متأله بزرگوار در نقد این اعتقاد که فهم قرآن منحصر به اهل بیت علیهم السلام و لذا رجوع به قرآن را بدون اتکا به قول معصوم علیه السلام، جایز نمی‌داند و در تفسیر تنها، روایت را حجت می‌دانند چنین استدلال می‌کنند:

- ۱- کسی که ذهن ورزیده و نقادی نداشته باشد، کلام معصوم را نیز درک نمی‌کند^۲؛
- ۲- متناظر هر آیه، روایت متواتری یا خبر واحد محفوف به قرینه قطعی وجود ندارد؛
- ۳- حجیت روایات حدوثاً و بقاءً به حجیت قرآن برمی‌گردد و اگر حجیت هر یک از آیات قرآن متوقف بر روایات باشد، دور باطل لازم می‌آید.
- ۴- قرآن داور روایات متعارض است؛ در خود روایات نیز آمده است که روایت مخالف کتاب را به دیوار بکوبید. اگر قرآن مجید چیزی را که مباین، معارض و مخالف با خود اوست معتبر بداند، قطعاً دچار اختلاف، تعارض و تباین درونی خواهد شد و با این تعارض درونی، اعتبار خویش را از دست می‌دهد. بنابراین فهم خطوط کلی قرآن بر روایات تقدم دارد. چگونه قرآنی که فهمیده نمی‌شود، ثقل اکبر و اصل است و روایات که بیانگر فروع و جزئیات هستند آن را تفسیر می‌کند؟!
- ۵- خود ائمه علیهم السلام بارها مخاطبان خویش را به قرآن ارجاع می‌دادند و با آیات قرآن استدلال می‌کردند. در روایات متواتری مانند حدیث ثقلین، تمسک به قرآن و اخذ معارف از این کتاب آسمانی لازم شمرده شده است.

۶- خود آیات قرآن، خلاف مدعای اخباریون را بیان می‌کند؛ کتابی که آیات خود را به لسان قوم می‌داند (ابراهیم: ۴)، آن را کتاب مبین و نور می‌خواند (شعراء: ۱۹۵)، تبیان هر چیز معرفی می‌کند

۱. خطبه ۱۵۸ نهج البلاغه (سیدرضی، ۱۳۷۹، ص ۲۹۴)

۲. خطبه ۱۳۳ نهج البلاغه (سیدرضی، ۱۳۷۹، ص ۲۵۰)

۳. درباره صعب بودن فهم روایات نیز اخباری منقول است از جمله: «إِنَّ حَدِيثَ آلِ مُحَمَّدٍ صَعْبٌ مُسْتَضْعَبٌ...» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱ ص ۴۰۱).

(انعام: ۳۸)، تحدّی می‌کند (بقره: ۲۳) و در آیاتی به مدح کسانی که استنباط صحیحی از وحی دارند (نساء: ۸۳) می‌پردازد و کسانی را که در این آیات تدبیر نمی‌کنند، نکوهش می‌کند؛ قرآن کتابی است که در آیات خود، بارها و بارها به تفکر و تدبیر و تعقل دستور داده است؛ زیرا تدبیر در قرآن با شرایط خاصش موجب فهم بهتر معنای آن است. روایات بسیاری نیز نقش عقل را در دینداری فرد برجسته کرده‌اند^۱ (آشتیانی، ۱۳۸۷، ص ۱۱۵ و جوادی آملی، ۱۳۹۰: ج ۱، صص ۱۰۶ و ۹۶-۸۸).
 "این خود اسلام است که به تعقل فرا می‌خواند و خود نیز برخی مسائل را نفیاً و اثباتاً با اسلوب عقلی بیان می‌کند" (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ج ۳، ص ۱۴۶).

استاد آشتیانی با اشاره به تقسیم‌بندی چهارگانه آیات قرآن توسط شیخ طوسی،^۲ امر تمسک به اخبار اهل عصمت در مقام تفسیر را مربوط به آیات مبهم و مجمل و متشابه می‌داند؛ وی روایاتی را که بر عدم جواز تفسیر به رأی قرآن دلالت دارند، چنین معنا می‌کند که نباید آیات وحی را بر آراء و عقایدی که از غیر قرآن حاصل شده باشد، حمل نمود؛ همانند اشاعره و مفسره که آیات را بر جبر یا تفویض حمل کردند؛ چنین افرادی با فکر ضعیف و عقل مشوّب با وهم خویش، عقاید غیر مطابق با واقع تحصیل کرده و سپس برای اثبات مسالک بعضاً متناقض خویش، آیات متشابه قرآنی را حمل بر عقاید فاسد خود نموده‌اند (ملاصدرا، ۱۳۸۸: ۸۵-۸۴ و ۱۱۲ و ۱۲۹ مقدمه آشتیانی). اخباریون خود نیز به این بیماری مبتلا هستند و با عقاید موهوم خویش، احادیث را معنا می‌کنند و بدان معارف اهل بیت نام می‌نهند که نتیجه طبیعی آن، مهجوریت آثار ائمه است؛ او بازی خطرناک این گروه با احادیث را، از مصائب اهل بیت علیهم‌السلام می‌داند که به نام یاری مذهب اهل بیت علیهم‌السلام، به محاربه با معارف اسلامی دست می‌زنند (آشتیانی، ۱۳۸۷: ص ۳۲۵ و ۲۷۶ و ۱۱۳ و همو، ۱۳۷۸: ج ۴ ص ۳۷ و ملاصدرا، ۱۳۹۰: ۱۱ مقدمه آشتیانی).
 ایشان در پاسخ به کسانی که فلسفه را کفریات می‌دانند، می‌گویند: "اینها با چیزی که آشنا نیستند، معارف ائمه علیهم‌السلام است" (آشتیانی، ۱۳۶۴: ۶ و همو، ۱۳۸۷: ۱۷).

۱. از آن جمله «أَسَاسُ الدِّينِ بُنَى عَلَى الْعَقْلِ وَ فُرِضَتِ الْفَرَائِضُ عَلَى الْعَقْلِ وَ رَبُّنَا يَعْرِفُ بِالْعَقْلِ...» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۱، ص ۹۴).

۲. شیخ طوسی آیات را به چهار دسته تقسیم کرده است:

الف) آیاتی که علم آن تنها نزد خدا است مانند علم به ساعت قیامت.

ب) آیاتی که ظاهرش مطابق معنای آن است مانند آیه اول سوره توحید.

ج) آیاتی که مجمل است مانند آیاتی که امر به نماز شده است اما کیفیت نماز را مطرح نکرده است.

د) آیاتی که لفظ مشترک آن موجب تبادل معانی متعدد به ذهن است و برای فهم آن بایستی به اهل عصمت مراجعه کرد.

به علاوه در پاسخ به کسانی که در فهم متون دینی، مطلقاً عقل را تخطئه می‌کنند، می‌گوید که ملاک پی بردن به خطاهای فهم متفکران، همین عقل است (آشتیانی، ۱۳۷۸: ج ۴ ص ۴۵)؛ وی قول اخباریونی که با رمز خواندن همه آیات قرآن، باب معرفت کتاب الله و تفسیر آن را مسدود می‌کنند، سخیف می‌خواند و آن را در سستی، هم‌ردیف قول قائلان تحریف قرآن بر می‌شمرد (ملاصدرا، ۱۳۸۸: ۸۵ مقدمه آشتیانی).

مکتب تفکیک

پس از افول مکتب اخباریگری، تفکری دیگر در دهه‌های اخیر رخ نمود که هر چند در استنباط احکام اصولی هستند، اما همچون اخباری‌ها، با عقل فلسفی مخالفت می‌نمایند. این دیدگاه با تفریطی خواندن اخباری‌ها و افراطی معرفی کردن فیلسوفان و نفی هر دو دسته، راه میانه‌ای پیشنهاد داده است که امروزه به نام مکتب تفکیک شناخته می‌شوند؛ اینان در توجیه روایات بسیاری که در تعظیم مقام عقل وارد شده، از عقل معنایی مغایر مفهوم فلسفی آن ارائه داده‌اند. از منظر ایشان این عقل که شرع بدان اشاره دارد (و نه عقل فلسفی)، حجیت ذاتی دارد و منبع انحصاری معرفت و معصوم است، بنابراین خود را عقل‌گرا می‌دانند. این گروه معتقدند که اخبار، عقل مدنظر شرع را تقبیح نکرده، بلکه عقل مصطلح در فلسفه را نفی می‌کند و در این مسیر، خود را با آنان همراه می‌دانند. اینان برآنند که عقل شرعی، نه مقوم انسان است و نه از مراتب قوای نفس می‌باشد که کلیات را درمی‌یابد و نه چهار مرتبه دارد. اینان با نفی اسباب طبیعی و معدنات درک، فهم را به مبدئی ماورایی به نام نور متعالی اسناد می‌دهند که از خارج بر انسان اثر می‌گذارد؛ نوری که در حیطة وجودی نفس نیست و تمام معلومات حتی بدیهیات، متصورات و صور ذهنی (که حقیقتاً علم نیستند) بدان نور ظاهر می‌شوند. در این مکتب ویژگی‌هایی برای عقل شمرده شده است که عبارتند از:

هم‌سنخی علم و عقل. تفاوت این دو در متعلق آنهاست؛ اگر متعلق علم، حسن و قبح ذاتی باشد، عقل است.

حقیقتی مجرد، بسیط و مستقل خارجی است که حقیقتی مغایر با معقولات، معلومات، مفهومات و نیز نفس و بدن انسان دارند.

این حقایق قابل تعریف و توصیف به چیز دیگری نیستند مگر به آثار یا وجدان آنها.

۱. مرحوم آشتیانی این افراد را شبیه اخباریان می‌داند (آشتیانی، ۱۳۸۷، ص ۴۵).

حیثیت ذاتی آنها کشف و ظهور است و ظهور سایر اشیاء به واسطه آنهاست.

همواره مطابق واقع هستند.

در نگاه تفکیکی، باید بین معارف و حیانی و بشری انفکاک قائل شد؛ زیرا به تعبیر میرزا مهدی اصفهانی: «لا جامع بین العلوم البشریة و العلوم الجدیة الالهیه فی شیئ من الأشیاء»؛ بر این مبنا، حداکثر چیزی که از معارف بشری عائد فرد می‌گردد، ظن است و گاه ضلال مبین؛ لهذا برآنند که فلاسفه، نه تنها از عقل حقیقی و نور روی برتافته‌اند و به معقولات و منورات سرگرم شده‌اند، بلکه منهدم‌کننده اسلام هستند و رهاورد آنان، مناقض شریعت است. تفکیکیان اختلاف آرای حکما و عرفا را شاهی بر مدعای خود گرفته و قائلند که معرفت دور از دسترس علوم بشری مانند عرفان و فلسفه است و تنها راه وصول به حقیقت را وحی می‌دانند (ارشادی نیا، ۱۳۸۰، صص ۱۰۱ و ۸۴ و ۶۱-۵۳).

البته تقریرهای نوین تفکیکیان معتدل‌تر است؛ به نحوی که منزلت و شأن عقل و استدلال عقلی را انکار نمی‌کنند و کلام عقلی، فلسفه و عرفان را به عنوان مفتاح دین محترم می‌شمارند، اما سهم روشنگری در شناخت محتوای دین برای عقل قائل نیستند و خواهان آن هستند که در حوزه فهم کتاب و سنت، از دستاوردهای علوم و معارف بشری استفاده نشود و خلوص و بی‌شائبه بودن تفسیر، قرآن و روایات محفوظ بماند. صاحب این تقریر می‌نویسد:

"مکتب تفکیک ضد فلسفه نیست، ضد تأویل است و معتقد است که تفکیک میان فلسفه و عرفان و قرآن، یک ضرورت علمی است" (حکیمی، ۱۳۸۸: ۳۸).

به طور خلاصه مدعیات این تقریر در فهم کتاب و سنت به شرح ذیل است:

- ۱- وحی و انبیا و نیز ائمه علیهم‌السلام معصوم‌اند و نباید با درآمیختن آنها با علوم و معارف عقلی و شهودی که معصوم از خطا نیستند، ناب بودن و حق محض بودن آنها را مخدوش و مشوب کرد.
- ۲- کلام ناب و حق محض را باید خالی‌الذهن ادراک کرد. معتقدند که وحی، حق ناب و خالص است و تنها فهمی معتبر است که ادراکی ناب و بی‌شائبه از این کلام ناب و حق صرف باشد، بنابراین توصیه می‌کنند که مفسر و فقیه باید با ذهن خالی و بدون مدد گرفتن از اصطلاحات عرفانی و فلسفی و استمداد از معارف شهودی و عقلانی که در فلسفه و عرفان تحصیل کرده‌اند، به سراغ این متون مقدس بروند.
- ۳- دخالت دادن مطالب و معارف عقلانی و شهودی، بر دامنه اختلافات در فهم کتاب و سنت دامن می‌زند، زیرا اینها معارف بشری و خطاپذیرند و آمیختگی آنها با معارف اسلامی و خطاناپذیر، صواب نیست.

عدم تفکیک مرز وحی با معارف عقلی و شهودی و استمداد از آنها در فهم کتاب و سنت، موجب رواج تأویل و کنار زدن تفسیر می‌گردد. دغدغه آنان اینست که دخالت دادن شهود عرفانی و مطالب فلسفی در تفسیر و فهم کتاب و سنت، به تأویل آیات و روایات می‌انجامد و مدعی اند که فیلسوف و عارف می‌کوشد قرآن را به گونه‌ای تأویل برد که با مطالب خود سازگار افتد. آنان به جای آنکه شعور فلسفی و شهود عرفانی خود را به کتاب و سنت عرضه کنند، می‌کوشند در فهم کتاب و سنت از آن مطالب بهره گیرند که ناگزیر به تأویل ناصواب و ناموجه می‌انجامد (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۱۹۳-۱۹۱ و ۱۸۵).

نقد

تفکیک عقل از نقل به سود هیچ‌یک نیست و نتیجه‌ای جز دور ماندن از تعمیق روایات و ادراک دقیق آن ندارد. بر این نظرات، نقدهای چندی وارد است که عبارتند از:

الف) تعطیل معرفت: مهم‌ترین اشکال بر تقریرات مؤسسان این مکتب نظیر میرزا مهدی اصفهانی، تعطیل معرفت است؛ تعطیل عقل فلسفی، باب برهان را سد می‌کند و سد باب برهان، نتیجه‌ای جز تعطیل معرفت ندارد که لوازم باطلی چون باز ماندن انسان از کمال، لغو بودن ارسال رسل و قابل دفع نبودن شکوک و شبهات را به دنبال دارد (ارشادی نیا، ۱۳۸۰، صص ۷۷-۷۶).

به تعبیر آیت الله جوادی، مردود دانستن برهان، مبتنی بر بطلان علیت است؛ کسی که منطبق استدلالی را طرد کند و علیت را منکر شود و رابطه علی و ضروری میان مقدمات و نتیجه را نپذیرد، در واقع با تفکر خود مشکل جدی دارد؛ زیرا نمی‌تواند فکر کند، چون فکر کردن آن است که مقدماتی ترتیب داده شود و از آنها نتیجه‌ای گرفته شود. اگر ربط ضروری و علیت میان مقدمات و نتایج نباشد، از هر مقدمه‌ای، هر نتیجه‌ای را می‌توان انتظار داشت؛ زیرا شانس و تصادف حاکم است، نه ربط علی و ضروری. آیت الله جوادی برای چنین عقیده‌ای، تالی فاسدهایی ذکر می‌کند:

مسدود شدن باب بحث با چنین فردی؛ اساساً با کسی که واقعاً علیت را قبول نداشته باشد، استدلال منطقی را عین ضلالت بداند و استدلال را مفید علم نداند، نمی‌توان بحث کرد. طرد برهان، خود یک استدلال و قیاس منطقی است؛ زیرا از عدم صحت رابطه علیت و ناروایی قیاس واجب به ممکن، به لزوم و انهدان برهان عقلی و ترک استدلال قیاس، استدلال می‌شود؛ یعنی استدلالی منطقی می‌شود که نباید استدلال منطقی کرد (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۱۸۷).

ب) عدم ارتباط منطقی بین حقانیت وحی با مدعای اهل تفکیک: سخن در فضای فهم و تفسیر ادله نقلی است نه در مورد معنا و مضمون وحی، آن‌گونه که بر پیامبر نازل شده است. ما نه

پیامبریم که به خود وحی و معانی مصون از باطل آن دسترسی داشته باشیم و نه با خود معصوم ﷺ مشافهتاً و بی‌واسطه ارتباط داریم. ما از ورای نقل راویان، با علوم و حیانی مرتبط شده‌ایم، پس دعوت به رها کردن دیگر منابع معرفتی و اکتفا به ظاهر کتاب و سنت به انگیزه دست شستن از اختلاف در فهم و تکرر آرا موجه نیست. وقتی تماس بشر عادی با نقل وحی و نقل مضمون و محتوای کلام معصومان است و بشر عادی دسترسی مستقیم به مضامین و حیانی ندارد، فهم و تفسیر بشر عادی از آنها، طبعاً از نوع بشری و آمیخته با خطاست. درست مانند ادراک عقلانی و شهود عرفانی است که گاه درست و زمانی نادرست است؛ پس فهم کتاب و سنت نسبت به فهم عقلانی و شهودی مزیتی ندارد تا توصیه به تفکیک روا باشد (همان: ۲۰۱ و ۱۹۴).

ج) عدم امکان مواجهه ذهن خالی با متون: گفته می‌شود برای فهمیدن قرآن و بهره‌مندی از آن، باید «خالی‌الذهن» بود و با ذهن بی‌رنگ به محضر قرآن رفت. معنای این سخن آن نیست که یک مفسر یا محقق، هیچ اصل موضوعی و هیچ برداشتی از انسان و جهان در ذهنش نباشد؛ بلکه مقصود آنست که انسان قصد تحمیل دانش خود بر قرآن را نداشته باشد. اگر عقل انسان در مراجعه خود به قرآن، به اصول موضوعه رشته علمی خود و به یافته‌های درست یا نادرست خویش گرایش داشته باشد و بخواهد با مراجعه به قرآن، فقط یافته‌های خود را تأیید کند و حاضر نباشد خطاهای خود را اصلاح کند، نمی‌تواند فهم درستی از آیات داشته باشد. جدا کردن مرز اصطلاحات از یک سو و عدم تحمیل رأی خود بر متن دینی که تفسیر به رأی است از سوی دیگر، سخن حقی است و صحیح نیست که اصطلاحات فلسفی، کلامی، فقهی و ... بر کتاب و سنت تحمیل شوند؛ زیرا قرآن برای خصوص فیلسوفان، متکلمان، فقیهان و ... نازل نشده است، قرآن برای فطرت همه بشر آمده و هر کس با فطرت سالم به محضر قرآن برود، از آن بهره‌مند شده و آیات نورانی آن را می‌فهمد. هم‌چنین اگر اصول پیش‌ساخته را به همراه ببرد و بخواهد قرآن را بر اصول موضوعه رشته علمی خود تطبیق دهد و آن اصول را بر قرآن تحمیل کند، چیزی از خود قرآن نمی‌فهمد و بلکه آیات آن را در غیر معنای اصلی خود به کار می‌برد و با همان افکاری که با خود آورده، باز خواهد گشت. بنابراین تحمیل نکات ادبی، فقهی، کلامی، فلسفی و یا عرفانی بر قرآن کار درستی نیست و سر از «تفسیر به رأی» درمی‌آورد؛ اما این امر نباید به معنای نادیده گرفتن معرفت یقینی یا اطمینان‌آور عقل تجربی یا تجربیدی که خود حجت شرعی است، تفسیر شود. در بسیاری از موارد، تأثیر باورها و نظرات قبلی مفسر و قرائت‌کننده متن، حتی به صورت غیرارادی و ناآگاهانه در فهم او تأثیر می‌گذارد؛ اما چنین نیست که بتوان ذهن را از همه

آگاهی‌ها و دانش‌ها تهی کرد. این امر نه اساساً امکان‌پذیر است و نه حتی مطلوب و توصیه‌پذیر؛ زیرا بسیاری از معارف جزء سرمایه‌های اولیه و اصول نخستین امکان فهم درست و صائب متن دینی است. در فهم و تفسیر کتاب و سنت نیز بسیاری از معلومات، حکم سرمایه اولیه و اصول و مبانی تصویری و تصدیقی فهم درست است. اگر مفسر بدون «پیش‌فهم» به سراغ متن مقدس برود، از آن بهره‌ای نمی‌برد؛ چون هر دو صامت‌اند و از التقای ساکنین و برخورد دو صامت، چیزی حاصل نمی‌شود. حتی به فرض امکان‌پذیر بودن مواجهه ذهن خالی با متون، فرد یا دچار جمود می‌شود یا گرفتار کج‌فهمی.

اما از سوی دیگر اگر مفسر بخواهد اسیر تفسیر به رأی نیز نشود و تفسیر درایی معقول و مقبولی داشته باشد، بایستی پس از طرح سؤال خود و عرضه مطلب مورد نیاز خویش بر متن مقدس، ذهن خویش را با ندای «فَأَسْتَمِعُوا لَهُ وَ انصَبُوا»^۱ از دخالت‌های ناروای پیش‌دانسته‌ها و معتقدات خود ساکت سازد تا تنها وحی الهی در دلشان جلوه‌گری کند و تنها کلام الله را بشنود و پذیرا باشد؛ زیرا اگر مفسر با داشتن پیش‌فرض خاص به حضور متن مقدس برود و بعد از عرض سؤال صامت نشود و همچنان در صدد پاسخگویی به سؤال خویش از زبان متن مقدس باشد و اصلاً اجازه نطق به متن مقدس ندهد، فقط صدای خود را از زبان خویش می‌شنود و چنین تفسیری، مصداق بارز تفسیر به رأی است و اگر اجازه نطق به متن مقدس بدهد، لیکن خودش نیز همراه با آن متن، مطالبی را ارائه کند، در این صورت صدای خود را آمیخته با آهنگ متن مقدس استماع می‌کند و چنین تفسیری، التقاط، اختلاط و تلفیق گفته‌های زمینی با فرهنگ فرهیخته آسمانی دارد که این نیز تفسیر به رأی است؛ زیرا مرکب از حق و باطل، باطل باطل است.

پاسخ متن مقدس به سؤال مخاطب نیز متنوع است؛ گاهی فقط همان پیش‌فهم را امضا می‌کند و زمانی ضمن امضا و تأیید آن پیش‌فرض، مطلب دیگری را در عدل آن تصویب می‌کند و گاهی آن پیش‌فهم را ابطال کرده و مطلب مقابل آن را افاضه می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ۱۹۸-۱۹۶ و همو، ۱۳۸۹ب: ۴۵۲-۴۴۹ و همو، ۱۳۹۰: ج ۱ صص ۲۲۹-۲۲۵).

آیت الله جوادی آملی ضمن معد شمردن علوم مستدل بشری برای درک بهتر قرآن و آمادگی بیشتر قلب برای تحمّل و دریافت علوم قرآنی بیشتر، می‌نویسند:

"همه علوم زمینه‌ساز شرح صدرند نه باری بر دوش انسان که بخواهد آن را بر قرآن تحمیل کند. انسان درس می‌خواند که شرح صدر پیدا کند و با قلب باز و روشن خدمت قرآن برود. چون قرآن در هر قلبی به مقدار ظرفیت آن تجلی می‌کند و حقیقت خود را نشان می‌دهد" (جوادی آملی، ۱۳۹۲ب: ۱۳۲).

جایگاه و سهم عقل در فهم قرآن از منظر آیت‌الله جوادی آملی و استاد جلال‌الدین آشتیانی **۷۱**

از نظر ایشان، مرحوم علامه مانند مرحوم ملاصدرا می‌کوشید منطق را در خدمت فلسفه قرار دهد، فلسفه را نزدیک عرفان کند و آنگاه برهان و عرفان را به خدمت قرآن بیاورد تا انسان با داشتن برخی زمینه‌ها، بتواند از این دریای بیکران بهره‌گیرد. به عبارت دیگر، فلسفه و عرفان و حتی علوم تجربی، ظرف دل را باز می‌کنند.

مرحوم آشتیانی نیز معتقد است که در عقاید اسلامی پس از اثبات مطلبی با دلیل محکم عقلی، بدون استبداد به عقل، مطلب اثبات شده به قرآن و سنت عرضه می‌شود (آشتیانی، ۱۳۸۴: ۳۲۲).

د) وجود اختلاف آرای تفسیری در بین معتقدان به نظریه تفکیک: یکی از ادعاهای این گروه آنست که پیش‌فرض‌های ذهنی، موجبات اختلاف آرا را پدید می‌آورند. بنابراین با حذف تمام پیش‌فرض‌های اولیه و ذهنی خالی به محضر قرآن بار یافتن، نباید هیچگونه اختلافی بین مفسرانی که بدین توصیه عمل کردند، وجود داشته باشد و حال آنکه چنین نیست. گاه حتی بین نظرات یک فرد در دو زمان مختلف، تفاوت فاحشی وجود دارد.

ه) حجیت عقل تعلیل‌پذیر نیست: برخی نیز با دوری خواندن حجیت عقل با استناد به عقل، سعی در مخدوش دانستن استدلال عقلی و با حداقل ناکارآمدی آن داشته‌اند؛ در پاسخ باید گفت: هرچند که حجیت نقل با عقل ثابت می‌شود، اما با دو مقدمه زیر، درمی‌یابیم که حجیت عقل تعلیل‌پذیر نیست:

آنچه قابل اثبات و ابطال نیست، یا مجهول بالذات است یا معلوم بالذات.

انسان در فضای استدلال زندگی می‌کند و هیچ حرکتی را بدون استدلال انجام نمی‌دهد.

بنابراین حجیت عقل معلوم بالذات است و «الذاتی لایعلل» و حجیت مسائل عقلی به لحاظ

منتهی شدن آن به بدیهیاتی است که معلوم بالذات است و عقل در فهم آن مصون از خطاست و تصور

دقیق آن همراه با تصدیق آن است (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۱۱۷-۹۴).

میزان نقش عقل در فهم معارف قرآنی:

گاه معارف قرآنی در دسترس عقل هستند و گاه امری‌اند که عقل بشر مستقلاً از رسیدن به آن عاجز است. در برهان نبوت عامه، همین عقل حکم می‌کند که وضع قوانین و احکام از عهده عقل بشر و فهم نوع انسان، حتی انبیا و اولیا خارج است؛ خود عقل می‌فهمد که مواردی را نمی‌فهمد؛ زیرا حدّ و قدّ عقل کلی‌نگر بشری، کوچک‌تر از آنست که به اسرار جزئی احکام دسترسی داشته باشد و لذا خودش به نیاز به وحی فتوا می‌دهد؛ البته ناتوانی عقل از فهم جزئیات احکام شرعی، پیش از زمان نظردهی وحی

است؛ اما پس از ارائه نظر وحی، عقل نه تنها در برابر چنین احکامی مخالفت یا سکوت نمی‌کند، بلکه آنها را تأیید می‌کند؛ زیرا امور غیر مستقل عقلی و احکام جزئی از مولای حکیم صادر شده و با لسان معصوم علیه السلام بیان شده و عقل صریحاً به وجوب صدق گفتار انبیا حکم می‌نماید (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ب: ۱۳۰ و آشتیانی، ۱۳۸۱: ۲۷۲)؛ البته به شرطی که روایات مربوط به معارف، از حیث سند و جهت صدور، قطعی باشند و دلالتشان نص باشد نه ظاهر که ایمان اجمالی بدان کافی است (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ب: ۳۹۱ و همو، ۱۳۹۰: ج: ۱، ص ۱۵۶).

با این حال، نقش عقل در فهم عقاید، پررنگ‌تر از احکام است؛ زیرا عقل میزان حقانیت یک شریعت است^۱ و از این منظر، حجیت عقل بر حجیت شرع تقدم دارد. با ابطال حکم عقل، به هیچ شریعتی نمی‌توان معتقد شد؛ لذا در پایه و اساس عقاید نمی‌توان به نقل تمسک کرد و در مباحث اثبات مبدأ و وحدت^۲ آن و اسماء و صفات الهی و نبوت عامه و خاصه، جز با دلایل محکم عقلی، راه به جایی نخواهیم برد؛ بنابراین تناسب بین بهره‌مندی در درک متون و میزان عقل مفسر در معارف ربوبی و اصول عقائد نمود بیشتری دارد؛ لذا درک و فهم عمیق آیات و روایات وارده در اصول عقاید نصیب اوحدی از مردم، در هر عصر می‌گردد و بهره‌دیگران، یا مطالب سطحی و معمولی است یا گمراهی (ملاصدرا، ۱۳۸۸: ۱۱۲ مقدمه آشتیانی و همو، ۱۳۸۷ الف: ۱۵ و همو، ۱۳۷۴: ۴۱)؛ از این رو کسانی که تحصیل حکمت نکرده‌اند و یا در فهم آیات و روایات به عقل سلیم اتکا نکنند، از علم توحید و علم الاسماء حاصل از عمل که کشف لازمه آن است، بهره‌نگیرند، از درک تام اخبار اهل بیت علیهم السلام محروم هستند. فرد غیر حکیم، چه بسا در علوم منقول صاحب نظر باشد، ولی تبخّر در فروع، بدون استحکام قواعد مربوط به اصول، مانع لغزش فکری در عقاید نمی‌شود (آشتیانی، ۱۳۸۴: ۳۲۱ و همو، ۱۳۸۶: ۶۰). از این منظر، علت استشهاد به روایات در عقاید، بیان مضامین بلند در قالب عبارات شیوا و به دور از اصطلاحات علمی و فلسفی و به عبارت دیگر، شواهد نقلی در این موارد از باب تأیید و ارشاد به حکم عقل و نه تعلیل است. البته تأیید وحی نسبت به مطالبی که عقل توانایی درک آن را دارد، می‌تواند انسان‌ها را از تشتت آرای که همگان آن را به عقل استناد می‌دهند، برهاند تا افراد به دستاوردهای عقلی خود مطمئن شوند و به آنها عمل کنند. در این گونه معارف که اصول دین فرد را تشکیل می‌دهند، ادله نقلی ظنی، حجت نیست

۱. البته باید بین میزان حقانیت یک شریعت با میزان معارف جزئی شریعت فرق گذارد. عقل به دلیل قصور ذاتی در مورد دوم میزان نیست.

۲. آیت الله جوادی در این باره می‌نویسد: به استثنای اصل اثبات مبدأ که تنها با دلیل عقلی قابل اثبات است و نه تنها با دلیل نقلی اثبات نمی‌شود، بلکه با معجزه نیز قابل اثبات نیست؛ اما از آن پس حتی در مسائل مربوط به توحید می‌توان به سخن معصوم علیه السلام استناد کرد (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ج ۱ ص ۱۵۷).



جایگاه و سهم عقل در فهم قرآن از منظر آیت الله جوادی آملی و استاد جلال‌الدین آشتیانی

(جوادی آملی، ۱۳۹۳:ب: ۱۳۰ و همو، ۱۳۹۰: ج ۱ ص ۱۵۷ و آشتیانی، ۱۳۸۷:ب: ۱۶۹ و ۵۰ و ۳۷).

اما عقل در فهم احکام نیز نقش ایفا می‌کند؛ اصولاً فقیه بدون دانستن قواعد عقلی مندرج در علم اصول، هرگز نمی‌تواند وحی ناب را درک کند. نقش عقل در این زمینه محدود به برخی از مستقلات و غیرمستقلات عقلیه و یا مقید به برخی از موارد مأذون از ناحیه شارع است (جوادی آملی، ۱۳۹۲: ۲۲۳). عقل در مستقلات عقلی منبع دین و مستقل از نقل کاشف حکم الهی است. حجت بودن حکم عقل در مستقلات عقلی همانند حجیت نصوص دینی، ناشی از ارشاد شرع است. بنابراین دلایل ضرورت نیاز به وحی، تشریح احکام و عبادات و اذکار، توقیفی است؛ «ان الحکم الا لله». اما در همین احکام نیز تحصیل احکام تعیینی به نحوی که موافق واقع باشد و مقدمات برهان به بدیهیات منتهی شود، به نحوی که هیچ عقلی در قبول آن توقف نکند، قهراً موافق با شرع خواهد بود. جالب اینجاست که اهل تفکیک در مباحث اصول فقه، عقل را در کنار نقل می‌نشانند، اما در باب اعتقادات، قائل به تفکیک عقل از نقل هستند.

نتیجه‌گیری

هرچند مخاطب اصلی قرآن ائمه طاهرین علیهم‌السلام هستند که به تمام جوانب آن و حتی بالاتر، یعنی حقیقت آن اشراف کامل دارند؛ اما این بدان معنا نیست که قرآن «هدی للناس» نباشد و الفاظ «کتاب مبین» الهی رموزی غامض و غیر روشن برای ابنای بشر باشد. بشر عادی می‌تواند از طریق الفاظ منقول از انبیا و اوصیا علیهم‌السلام به مراد خداوند پی برد؛ هرچند که ممکن است در مسیر راهیابی به مراد جدی خداوند و انبیایی که لسان الله هستند، گرفتار بیراهه‌ها گردد.


برخلاف دیدگاه تفکیکی معتدل در فهم دلالات متون مقدس، عقل نه تنها مفتاح که نقش مصباح را نیز ایفا می‌کند و به جمع‌بندی صائب از آیات و روایات کمک می‌کند و گاه عقل منبع است و بنابراین بهره عقل غیر مشوب از متون مقدس، به مراتب بیشتر از دیگران است.

شاید نظر این دو متأله معاصر را بتوان چنین خلاصه کرد که عقل و وحی رابطه متقابل با یکدیگر دارند؛ هرچند که وحی فائق بر عقل است و عقل ناظر بر وحی. اظهارات دینی حتی آنگاه که از حقایق غیبی خبر می‌دهند، گرچه مشتمل بر حقایقی فوق عقلانی باشند، هرگز مخالف با دریافت‌های عقلی نمی‌باشند و به همین لحاظ نیز احکام و ضوابط بین و مبین عقلی که با شیوه‌ای برهانی و به صورتی یقینی و ضروری حاصل شده‌اند، به عنوان قرائن لَبّی متصل یا منفصل در ظهورات شرعی و کشف معانی دینی دخیل هستند؛ از سویی، وحی چراغی است که فطرت را از غریزه متمایز می‌کند و موجب

اظهار، رشد و شکوفایی عقل می‌گردد. وحی و دین با اشرافی که نسبت به ادراکات عقلی و حسی بشر دارد، نه تنها آنها را تخطئه و انکار نمی‌نماید، بلکه از ضوابط، حدود و قواعدی که عقل آدمی در چهارچوب آن مشی می‌نماید نیز خبر می‌دهد و مواد نوینی را برای داوری‌های عقلانی فراهم می‌آورد. از دیگر سو، عقل نیز گاه مصباح شریعت است و هنگامی ابزاری برای کشف قرآن و سنت و زمانی منبعی مستقل در عرض کتاب و سنت. تفاوت دو نقش اخیر در این جمله خلاصه می‌شود که در مورد اول، عقل مبادی را از کتاب و سنت می‌گیرد و در مورد دوم تمام یا بخشی از مبادی را مستقلاً تأمین می‌کند. بنابراین وحی و عقل غیر مشوب دو منبع اثباتی دین هستند و چنین عقلی، هیچگاه معارض شرع نیست؛ بلکه از شرع قوت می‌گیرد و تغذیه می‌شود و لذا گفته شده است: «کل ما حکم به العقل، حکم به الشرع». اگر عقل به عنوان منبع دین محسوب نگردد، باید بسیاری از معارف و مسائلی را که جزء دین محسوب می‌شود و از راه دلیل عقلی اثبات می‌شود (نه از دلیل نقلی)، از منطقه دین خارج کرد. به عبارت دیگر، دین گاه به زبان نقل ما انزل الله بیان می‌شود و گاه به زبان عقل ما اللهم الله؛ یعنی عقل مستقلاً از حکم الهی حکایت می‌کند.

منابع:

۱. ارشادی نیا، محمدرضا (۱۳۸۲). نقد و بررسی نظریه تفکیک. قم: بوستان کتاب.
۲. آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۵۷). "مقدمه بر شرح دعای عرفه" ملا محمد علی فاضل، نشریه مطالعات اسلامی، شماره ۲۶ و ۲۷. صص ۱۲۹-۶۵.
۳. _____ (۱۳۶۷). "معرفت و علم در کتاب و سنت"، نشریه فرهنگ، شماره ۲ و ۳. صص ۴۱-۵.
۴. _____ (۱۳۷۴). "نضح الهیات مستند به بحث و درس و توجه به سلطان وجود است"، نامه فرهنگ، شماره ۱۸. صص ۴۵-۴۰.
۵. _____ (۱۳۷۸). منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۶. _____ (۱۳۸۶). مقدمه مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية. روح الله موسوی الخمينی. تهران: موسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی.
۷. _____ (۱۳۸۷ الف). هستی از نظر عرفان و فلسفه. قم: بوستان کتاب.
۸. _____ (۱۳۸۷ ب). نقدی بر تهافت الفلاسفه غزالی. قم: بوستان کتاب.
۹. _____ (۱۳۸۱). شرح بر زاد المسافر. قم: بوستان کتاب.
۱۰. _____ (۱۳۸۴). "پیرامون تفکر عقلی و فلسفی در اسلام" و "ختم ولایت در اندیشه ابن عربی"، چاپ شده در جلال حکمت و عرفان. تدوین از محمد جواد صاحبی. قم: نشر احیایگران.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). سرچشمه اندیشه. قم: اسراء.
۱۲. _____ (۱۳۸۹). هدایت در قرآن. قم: اسراء.
۱۳. _____ (۱۳۸۹ ب). قرآن در قرآن. قم: اسراء.
۱۴. _____ (۱۳۹۰). تسنیم. قم: اسراء.
۱۵. _____ (۱۳۹۰ ب). معرفت شناسی در قرآن. قم: اسراء.
۱۶. _____ (۱۳۹۱). انتظار بشر از دین. قم: اسراء.
۱۷. _____ (۱۳۹۱ ب). آفاق اندیشه. قم: اسراء.
۱۸. _____ (۱۳۹۲). شریعت در آینه معرفت. قم: اسراء.
۱۹. _____ (۱۳۹۲ ب). مهر استاد. قم: اسراء.
۲۰. _____ (۱۳۹۳). منزلت عقل در هندسه معرفت دینی. قم: اسراء.
۲۱. _____ (۱۳۹۳ ب). شکوفایی عقل در پرتو نهضت حسینی. قم: اسراء.
۲۲. _____ (۱۳۹۴). دین شناسی. قم: اسراء.
۲۳. حسنی، سیدحمیدرضا (۱۳۸۹). عوامل فهم متن. تهران: انتشارات هرمس.

۷۶  سال دهم/شماره اول/بهار و تابستان ۱۴۰۳ / (ویژه‌نامه یکصدمین سال بازتأسیس حوزه علمیه قم)

۲۴. حکیمی، محمدرضا (۱۳۸۸). مکتب تفکیک. قم: انتشارات دلیل ما.
۲۵. سید رضی (۱۳۷۹). نهج البلاغه. تهران: ستاد اقامه نماز
۲۶. فارابی، ابونصر (۱۸۹۰م). الثمره المرضیه فی بعض الرسائل الفارابیّه. تصحیح فریدرخ دیترسی، لیدن: بریل.
۲۷. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۲۸. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحار الانوار. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۹. ملاصدرا، صدرالدین محمد (۱۳۸۳). شرح اصول الکافی. عنی بتصحیح محمد خواجوی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۳۰. _____ (۱۳۸۸). سه رساله فلسفی. مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
۳۱. _____ (۱۳۹۰). الشواهد الریوییه. تحقیق و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.