

## جایگاه عقل در تفسیر از منظر آیت‌الله فاضل لنکرانی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۲/۱۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۵/۲۹

سیده سعیده غروی<sup>۱</sup>

### چکیده

تفسیر به معنای کشف مفاد استعمالی و بیان مراد خداوند از آیات قرآن، متوقف بر امری 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 آیات الاحکام و نیز آرای فقهی و اصولی آن عالم اصولی به رشته تحریر درآمده است. حاصل این بررسی آن است که عقل و دریافت عقلی در اثبات قرآن کریم در دو عرصه 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 منبعت 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، مخالفت نکردن با قرینه 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، منبعت عقل.

### مقدمه و بیان مسئله

عقل و ادراکات آن منشأ و ریشه اصلی همه 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 درباره علت آن آورده است: «إذ كان العقل هو القطب الذي عليه المدار و به يحتج و له الثواب و عليه العقاب» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۹).

نقش کاربردی عقل در حوزه 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، ۱۴۰۸، ج ۲: ۱۲۲). به بیانی دیگر، حکمی عقلی خوانده می‌شود که به‌واسطه آن بتوان به حکم شرعی دست یافت (ر.ک: انصاری، ۱۴۰۴: ۲۲۹؛ اصفهانی، ۱۴۰۴: ۳۱۶).

در حوزه معرفت دینی، رابطه 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 همه 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 هستی‌شناختی دین ندارد. تأکید برخی متأخرین بر این نکته که عقل، دین‌ساز، مبدأ شریعت و میزان آن نیست، بلکه مانند آینه نمایانگر دین و به‌مثابه چراغ روشنگر محتوای آن است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۴)، 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 مرتبه 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، ۱۳۶۴: ۱۱۵). رویکرد دوم در خصوص فهم و ادراک دین به واسطه عقل و نیز نقش و کاربرد عقل در حوزه 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 حوزه 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: فناپی، ۱۳۷۵: ۳۴). 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 انحصاری بودن راه دستیابی به این موارد از طریق نقل: «فان ذلک مما لایهتدی الیه من جهة العقل و انما الطريق الیه السمع» (قاضی عبدالجبار، ۱۴۱۸: ۴۹۵) از شواهد دسته اول و بی‌اساس‌دانستن دلالتی روایات دیدن خداوند در روز قیامت، شاهدهی بر ادعای دوم شمرده می‌شود (ر.ک: قاضی عبدالجبار، ۱۴۱۸: ۱۵۵).

در برابر این تفکر، اشاعره از آنجا که به حسن و قبح ذاتی افعال و آگاهی انسان از آن معتقد نیستند، دامنه مدرکات عقل را محدود در علوم بدیهی نظری ذکر می‌کنند. در این رویکرد معرفت‌های بدیهی، محدود در عقل نظری است (ر.ک: تفتازانی، ۱۴۰۹: ۳۳۳؛ جرجانی، ۱۴۱۲: ۴۸؛ لاهیجی، بی‌تا: ۴۲۸).

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 چهارگانه فقه و یکی از مدارک احکام شرعی محسوب شود. مباحث بسیاری در اصول فقه شیعه از جمله مصالح و مفاسد احکام، حسن و قبح عقلی، قاعده ملازمه، حجت ظواهر، تعادل و تراجیح و... از نقش تعیین‌کننده عقل منبع در ادراک احکام از آیات و روایات حکایت دارد. آیت‌الله فاضل، از جمله عالمان اصولی است که در خصوص عقل و جایگاه عقل در فهم متون دینی به خصوص قرآن کریم، دیدگاه خاص دارد.

این نوشتار با تأکید بر رویکرد اول و پیش‌فرض قراردادن 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، اندیشه 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 در خصوص چگونگی و قلمرو و گستره آن اختلافاتی مشاهده می‌شود. این نوشتار با هدف تحلیل دیدگاه آیت‌الله فاضل در خصوص منبعیت عقل در تفسیر نگارش یافته و درصدد پاسخگویی به این سؤال‌ها است:

۱. از منظر آیت‌الله فاضل لنکرانی نقش عقل در مبانی تفسیر چیست؟ اصول حاکم بر آن کدام‌اند؟
۲. دیدگاه آیت‌الله فاضل در خصوص 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؟

### پیشینه تحقیق

نقش و جایگاه عقل در تفسیر آیات الهی از جمله موضوعاتی است که مورد توجه، تأمل و اختلاف نظر اندیشمندان مکاتب اسلامی است؛ به طوری که 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 پیشینه نوشتار، حکایت از آن دارد که تاکنون اثری کامل که به استخراج دیدگاه و روش آیت‌الله فاضل در موضوع مورد بحث 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 شیوه مواجهه ایشان است.

با این حال در مورد نقش و جایگاه عقل در تفسیر از منظر مفسران و قرآن‌پژوهان، آثار متنوعی به رشته تحریر درآمده است؛ از جمله سعید روستا آزاد در مقاله «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 به عنوان منبع فهم دین و عقل به عنوان ابزار فهم قرآن به کارکردهای هر کدام در تفسیر المیزان پرداخته است (روستا آزاد، ۱۳۹۰: ۱۴۱).

قهاری کرمانی در مقاله «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 گونه 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 نتیجه این بررسی حکایت از آن دارد که همه 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، ۱۳۹۹: ۸۹). این مقاله حاصل رساله دکتری ایشان با عنوان «بررسی تطبیقی قلمرو حجیت عقل در تفسیر وحی براساس المیزان و مناہج البیان» است.

نرگس زرگر در مقاله «نقش عقل در فهم آیات قرآن از منظر ملاصدرا» صدرالمآلهین را دارای رویکرد خاص به حدود شناختی عقل در فهم قرآن می‌داند. وی با تأکید بر این نکته که ملاصدرا به جدانپذیری شریعت و اصول عقلی معتقد بوده و قرآن را امری عقلی خوانده است،

شرط بهره‌مند شدن از حقیقت و بطون قرآن از دید وی را استفاده از نیروی تعقل می‌داند (زرگر، ۱۳۹۲: ۶۳).

علی شریفی در مقاله «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 نشان دادن استدلال عقلی این دو قرآن‌پژوه در تفسیر قرآن با تأکید بر مسائل اجتماعی دارد. حاصل این بررسی آن است که هر دو قرآن‌پژوه قائل به حجیت عقل در تفسیر قرآن بوده و از عقل در تفسیر قرآن، به‌عنوان قوه درک بدیهیات، تبیین و توضیح، استنباط گزاره‌های نظری و تأویل بخشی از ظواهر قرآن بهره‌وافر برده‌اند (شریفی، ۱۳۹۶: ۶۷).

مجید خزاعی در مقاله «نقش و جایگاه عقل در تفسیر الجامع لأحكام القرآن قرطبی» معتقد است با آنکه قرطبی در مقام نظر مجالی برای ورود عقل در حوزه‌های فقهی و کلامی نمی‌بیند، اما در عمل به دلیل عقلی استناد می‌کند و در حوزه تفسیر با گشاده‌دستی نقش عقل در تفسیر را تبیین می‌کند (خزاعی، ۱۳۹۴: ۱).

محمد نظامی در مقاله «بررسی تطبیقی مفهوم عقل و نقش آن در تفسیر قرآن از نظرگاه آیت‌الله فاضل لنکرانی و مکتب تفکیک با تکیه بر اندیشه 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 اندیشه میرزا مهدی اصفهانی اختصاص یافته است و به این امر تأکید شده است که «اغلب بحث‌های موجود درباره عقل و نقش آن در تفسیر، مربوط به مکتب تفکیک است» (نظامی، ۱۳۹۸: ۳). نظامی در ترسیم دیدگاه آیت‌الله فاضل لنکرانی به استخراج کامل روش ایشان درباره 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 مورد اشاره 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. «عقل» وسیله‌ای است که با آن پای شتر را می‌بندند و «معقل» به دژ و قلعه و زندان گفته می‌شود (راغب، ۱۴۱۲: ۵۷۸) ابن منظور وجه تسمیه عقل را از آن‌رو می‌داند که صاحبش را از فروافتادن در مهلکه بازمی‌دارد: «سُمِّيَ الْعَقْلُ عَقْلًا لِأَنَّهُ يَعْقِلُ صَاحِبَهُ عَنِ التَّوَرُّطِ فِي الْمَهَالِكِ أَيْ يَحْبِسُهُ» (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۴۵۸-۴۵۹)؛ بنابراین عقل نوعی فهم در انسان است که او را از آنچه سزاوار نیست، بازداشته است (زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۱۵: ۵۰۴) و مانع از گفتار و رفتار ناپسند می‌شود. در تبیینی دیگر، اصل واحد ماده 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، ۱۳۶۸، ج ۸: ۱۹۶).

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 به وسیله آن، خیر و شر و حق و باطل شناخته می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲: ۲۴۸-۲۴۹).

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 لازمه عقل اکتسابی ذکر می‌کند که اگر در انسان نباشد، عقل اکتسابی سودی ندارد و تکلیف از بنده برداشته می‌شود. بدین جهت، راغب مذمت کفار به دلیل عدم تعقل در آیاتی مانند «وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ» (عنکبوت: ۴۳) و «صُمُّ بُكْمٌ عُمِّي فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ» (بقره/۱۷۱) را به منظور عدم به‌کارگیری عقل اکتسابی از سوی ایشان می‌داند (راغب، ۱۴۱۲: ۵۷۷-۵۸۷).

عقل در نوشتار پیش‌رو به‌عنوان قوه 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، ۱۴۰۴، ج ۴: ۵۰۴؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳: ۴۳۷) 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، ۱۴۱۴، ج ۱: ۳۹) و در مواردی همپای ترجمه، یعنی «بیان ظواهر آیات قرآن

براساس قواعد و لغت عرب. «آقابزرگ تهرانی، بی تا، ج ۴: ۲۳۲) علامه طباطبایی تفسیر را بیان معانی آیات قرآنی و کشف مقاصد و مدالیل آن‌ها ذکر می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۴). 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 این رو شاید بتوان گفت جامع‌ترین تعریف از تفسیر عبارت است از «بیان مفاد استعمالی آیات قرآن و آشکارکردن مراد خدای متعال از آن بر مبنای ادبیات عرب و اصول عقلایی محاوره» (بابایی و همکاران، ۱۳۸۵: ۲۳).

### روش تحقیق

نوشتار حاضر که با روش تحلیلی-توصیفی تنظیم شده است، با مطالعه 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 فقهی اصولی است، با مطالعه آثار اصولی و فقهی به‌جامانده از معظم له، استخراج و کشف نظریه ایشان درباره 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 مذاقه ویژه واقع شد. از مجموعه آثار به‌یادگارمانده، مجموعه شش جلدی *اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعه* که تقریر درس خارج معظم له است و توسط محمدحسین یوسفی گنابادی تنظیم شده است و نیز مجموعه شش جلدی *ایضاح الکفایه* استفاده فراوان شد تا جوانب دیدگاه ایشان در این زمینه تحلیل و به‌دقت استخراج شود.

### یافته‌های پژوهش

#### ۱. 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 مذاقه قرار گیرد. منظور از مبانی تفسیر در این نوشتار، پیش‌فرض‌هایی است که از سوی مفسر نسبت به متن، گوینده 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 مبانی 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، ۱۴۲۸: ۱۷۰) و اثبات‌گرایی وجود صانع است و عقل برای دستیابی به این مهم، طرق بسیاری دارد و نیازمند استمداد خارجی نیست (همان: ۵۱-۵۲). 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: «لأنها أساس الشرع، و ملاک حجیة قول الشارع، حیث إن لزوم إطاعته ینتهی إلى حکم عقلی فطری، فلو تزلزل الأحکام العقلیة لتزلزل الأحکام الشرعیة أيضاً، لابتنائها علیها» (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۸، ج ۴: ۳۳-۳۴).

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 مسئله 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 درجه اول برگرفته از حکم عقل است؛ آنگاه با ادله نقلی از جمله آیه شریفه «یا ایها الناس أنتم ألقرأء إلی الله و الله هو الغنی الحمید» (فاطر: ۱۵ یا ۳۵) دست‌یافتنی است (ر.ک: فاضل لنکرانی، ۱۴۲۸: ۹۴). 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، ۱۴۲۸: ۱۷۰). 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: «أن المعجزة تستحيل أن تكون خارقة للقواعد العقلية و هو كذلك؛ ضرورة أن القواعد العقلية غير قابلة للانحرام» (همان: ۱۵). در تحلیل این تفکر که پایه و مبنای مهمی در تفسیر محسوب می‌شود، می‌توان گفت عقل و دریافت عقلی در خصوص بعد بیرونی اعجاز در دو حیطة نمود دارد: اول در اثبات اعجاز که فهم آن و حجیت بخشی به آن بر پایه 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، ۱۴۱۴، ج ۴: ۴۴)، آن را طریقی برای دستیابی به فهم و درک محتوای آیات قرآن و سنت می‌خواند (شیخ مفید، ۱۴۱۴، ج ۵: ۱۴۳). شهید صدر، عقل نظری را مدرک آنچه شایسته 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<sup>i</sup>، ملازمات عقلی<sup>ii</sup> و باب قیاس اولویت یا مساوات<sup>iii</sup> (حسینی حائری، بی‌تا، ج ۱: ۴۷۷-۴۷۸).

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 کبرا قیاس حاکم است» (علی دوست، ۱۳۹۱: ۶۵). 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 به سوی آن است؛ برای نمونه، عقل به لزوم اطاعت خداوند حکم می‌کند و آیاتی نظیر «اطيعوا الله...» (۵۹/ نساء) ارشاد به حکم عقل محسوب می‌شود (ر.ک: فاضل، ۱۳۸۸، ج ۵: ۳۶۱).

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 صلاحیت نداشتن صدور حکم مولوی از سوی عقل دلالت دارد. ایشان در این باره می‌فرماید: «آنچه شرع در خصوص ظلم حکم می‌کند، متفاوت از حکم عقل است؛ عقل قبح ظلم را درک می‌کند و شارع با ملاک قبح، به حرمت ظلم حکم می‌کند» نتیجه مترتب بر این سخن آن است که حکم عقل مبنی بر قبح ظلم، به منزله علت برای حرمت حکم شرع است (ر.ک: فاضل، ۱۳۸۸، ج ۴: ۳۴)؛ 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 در مورد آن به گفت‌وگو پرداخته‌اند.

نکته 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 گستره حاکمیت عقل به‌شمار می‌رود، آن است که ایشان به تفاوت احکام عقلی ضروری با احکام عقلانی توجه داشته است. آیت‌الله فاضل سیره 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، ۱۳۸۸، ج ۶: ۴۷۵-۴۷۶). سیره عقلا در این منظر، گاه مورد تأیید و گاه مردود شارع است؛ برای مثال، ربا و معاملات ربوی که نزد عقلا عالم مورد تأیید است، از سوی شارع حرام دانسته و از آن نهی شده است: «فإن للشارع إمضاء ما هو معتبر عند العقلاء وردعه، ألا ترى أنه أمضى كثيراً من الامور المعتبرة عندهم، وردع عن بعضها، كالربا الذي حرّمه الله تعالى مع كونه من المعاملات الراجحة بين عقلاء العالم؟» (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۸، ج ۴: ۳۳) این در حالی است که امور عقلیه

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 در صورتی که حکم عقلی مورد تزلزل و مخالفت شارع قرار گیرد، تزلزل احکام شریعت را در پی خواهد داشت: «لأنها أساس الشرع و ملاک حجیة قول الشارع، حیث إن لزوم إطاعته یتتبی إلى حکم عقلی فطری، فلو تزلزل الأحکام العقلیة لتزلزل الأحکام الشرعیة أيضاً، لابتنائها علیها، بخلاف الأحکام العقلانیة» (همان: ۳۳-۳۴).

بررسی دو نکته 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.

## ۲. 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، ۱۴۲۸: ۲۶۷-۲۹۶). 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 دلالتی 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 به‌سزایی برخوردار شود.

### الف) تقدم عقل بر حجیت ظواهر آیات

آیت‌الله فاضل قرآن‌پژوهی است که برخلاف اخباریان (ر.ک: استرآبادی، ۱۴۲۴: ۲۵۴-۲۵۶؛ بحرانی، ۱۴۰۵، ج ۱: ۲۷-۳۵؛ شیخ انصاری، ۱۴۱۹، ج ۱: ۱۳۹) 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، مخالفت نکردن قرینه عقلی یا قرینه نقلی معتبر با ظاهر الفاظ قرآن: «لم یقم علی خلافه قرینه عقلیه او نقلیه معتبره» (فاضل، ۱۴۲۸: ۱۷۰).

در بیانی صریح‌تر، علاوه بر اینکه ایشان حکم عقل را مقدم بر دو رکن پیش‌گفته یعنی ظاهر الفاظ و روایات می‌خواند: «فانقدح أن حکم العقل مع کونه من الامور التي هی اصول التفسیر - و لا مجال للإغماض عنه فی استکشاف مراد اللّٰه تعالیٰ من کتابه العزیز - یكون مقدماً علی الأمرین الآخرین» (فاضل، ۱۴۲۸: ۱۹۱)، آن را به منزله قرینه قطعی 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 الكتاب، یكون حکمه بمنزله قرینه قطعی متصله موجباً لعدم انعقاد ظهور له واقعاً، إلاً فیما حکم به العقل» (همان: ۱۹۰؛ همو، ۱۳۸۸، ج ۲: ۱۹۶؛ همو، ۱۳۸۵، ج ۳: ۷۵). اصولیان بزرگ شیعه به این نگرش توجه و تأکید داشته‌اند و با اهتمام و اعتقاد به منبیت عقل در فهم مراد الهی، اغماض از ظاهر الفاظ را به حکم عقل جایز می‌دانند (ر.ک: علم‌الهدی، ۱۴۱۱ ج ۱: ۲۷۸). 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 هندسه 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، ۱۳۸۶: ۷۴).

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، در نظر گرفتن 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 بر مبنای ادبیات عرب و اصول عقلایی محاوره» می‌دانند (بابایی، ۱۳۸۵: ۲۳).

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، آیه شریفه «وَ جَاءَ رَبُّكَ وَ الْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا» (فجر/۲۲) 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، ۱۴۲۸: ۱۹۰-۱۹۱). به همین جهت آیت‌الله فاضل در تفسیر این آیه «امر» را در تقدیر گرفته است و «جاء ربُّک» را به «جاء امر ربُّک» تفسیر می‌فرماید و این مسئله برخلاف ظاهر، آیه، اما به حکم عقل است (ر.ک: فاضل، ۱۳۸۵، ج ۳: ۷۵). از سوی دیگر، آیت‌الله فاضل پیدایی معنای مجازی در مورد آیات و اعراض از معنای حقیقی را یکی دیگر از مواردی ذکر می‌کند که متوقف بر حکم عقل است.

از جمله آیات قابل ذکر در این باره، آیه شریفه «يُدَاللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (فتح/۱۰) است. در تبیین راغب اصفهانی «ید» به معنای عضو مخصوص بدن است (راغب، ۱۴۱۲: ۸۸۹) 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: ۸۹۱). بر این اساس، تفسیر آیت‌الله فاضل آن است که حکم عقل نسبت به این آیه 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. در خصوص حجیت قول معصوم با استناد به

روایت تقلین می‌توان گفت تمسک و اعتصام به ایشان مانع هرگونه جهالت و گمراهی است (فاضل، ۱۴۲۸: ۱۸۵). 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 در صورتی که 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، ۱۳۸۸، ج ۲: ۱۹۶).

در تحلیل این سخن می‌توان گفت دلیل تقدم عقل بر روایات در تفسیر بدان جهت است که حجیت قول معصوم در نهایت متوقف بر حکم عقل و مستند به آن است؛ بنابراین مخالفت روایات با حکم عقل امکان‌پذیر نیست و بدین جهت است که در بررسی دلالتی روایات، یکی از مهم‌ترین معیارها مخالفت نکردن 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 درباره مورد اخیر، عقل به عدول از ظاهر الفاظ روایت حکم صادر می‌کند؛ همان‌طور که در خصوص ظاهر الفاظ آیات در جایگاه مخالفت با دلیل عقلی حکم راند: «فالمخالفة تكشف عن عدم صدور عن المعصوم علیه السلام، أو عدم كون ظاهر كلامه مراداً له، فكما أنه يصير صارفاً لظاهر الكتاب، یوجب التصرف فی ظاهر الروایة بطریق أولى، كما لا یخفی» (فاضل، ۱۴۲۸: ۱۹۱). 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، ۱۸۵-۱۸۶). این ادعا بر پایه حکم عقلی استوار است؛ یعنی عقل اعتباربخش حجیت روایات قطعی الصدور است، حتی اگر برخلاف ظاهر آیات باشد.

نکته قابل توجه 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 حوزه مباحث

اعتقادی و اموری که مشروط به یقین است، بعضی علماء شیعه به نامعتبر بودن خبر واحد در این عرصه معتقدند؛ درحالی که گروهی از قرآن‌پژوهان معاصر نظیر آیت‌الله خوئی (خوئی، ۱۴۱۰، ج ۱: ۱۷۴؛ همو، ۱۴۳۴، ج ۱۲: ۴۳۵) آیت‌الله معرفت (معرفت، ۱۳۸۸، ج ۱۰: ۲۹-۳۶) و آیت‌الله فاضل، گستره 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، ۱۴۲۸: ۱۸۶-۱۸۹). 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 حقایق قرآن و معیار سنجه‌بودنش اشاره دارد، از جمله: «عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص إِنَّ عَلَى كُلِّ حَقٍّ حَقِّ حَقِيقَةً وَعَلَى كُلِّ صَوَابٍ نُورًا فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ وَمَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَذَعُوهُ»، 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: «أَيُّهَا النَّاسُ مَا جَاءَكُمْ عَنِّي يُوَافِقُ كِتَابَ اللَّهِ فَإِنَّا قُلْتُهُ وَمَا جَاءَكُمْ يَخَالَفُ كِتَابَ اللَّهِ فَلَمْ أَقُلْهُ» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۶۹). و نیز در آن دسته روایاتی که احادیث مخالف کتاب خدا را مردود و نامعتبر می‌دانند، از جمله: «كُلُّ شَيْءٍ مَرْدُودٌ إِلَى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ وَكُلُّ حَدِيثٍ لَّا يُوَافِقُ كِتَابَ 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 آیات الاحکام محقق می‌شود و مورد سنجه عقل در کشف خبر صحیح واقع می‌شود، بیشتر در دو حالت متصور است:

۱. روایات مخصص یا مقید آیات؛ حکم به مخالفت نکردن روایات مخصص یا مقید آیات با اعتبارسنجی عقل امکان‌پذیر است. این روایات در وهله نخست با ظاهر الفاظ آیات همخوانی



ندارند. به اعتبار روایات عرضه، حکم آن، خروج از دایره معارف دینی است. عقل با اعتباربخشی به این روایات، باب شقوق و شاخه‌های فرعی و جزئی احکام و تکالیف را فرجه می‌سازد؛ در غیر این صورت، فقه و تکالیف تعیین شده از سوی شارع، در کلیت آیات الاحکام 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، ۱۳۸۵، ج ۶: ۳۱۶).

۲. در باب تعارض روایات؛ در بررسی روایات متعارض و بررسی موافقت و مخالفت با آیات قرآن<sup>۷</sup> نیز معیار سنجه، عقل است. علاوه بر فهم تعارض روایات، عرضه 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 درجه اعتبار ساقط هستند. تشخیص این امر در نسبت‌سنجی میان روایات با آیات و درک رابطه 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 آیه شریفه «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»، 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 عقیده آیت‌الله فاضل، مقتضای قاعده 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 قاعده تخییر<sup>۷</sup> می‌توان خبر مخالف را اخذ و به وسیله آن، عموم قرآن را تخصیص زد (فاضل لنکرانی، ۱۳۸۵، ج ۶: ۳۱۷-۳۱۱؛ همو، ۱۳۸۸، ج ۶: ۵۱۳). 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 عقلانی، سیره عقل 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 پایه عقل به دو اصل مبتنی است: ۱. منبعیت عقل در اثبات گوینده متن و نیاز مخاطب؛ ۲. 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 عرصه 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 مبنای تفسیری حکایت دارد.

در مورد 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، مخالفت نکردن با قرینه 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 دلالتی 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 در خصوص ظاهر الفاظ آیات در جایگاه مخالفت با دلیل عقلی حکم می‌راند.

## منابع

- قرآن کریم
- ابن فارس، احمد بن فارس (۱۴۰۴ ق). معجم مقاییس اللغة. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ ه. ق). لسان العرب. بیروت: دار صادر.
- استرآبادی، محمدامین (۱۴۲۴ ق). الفوائد المانیة. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- انصاری، شیخ مرتضی (۱۴۱۹ ق) فرائد الاصول (معروف به الرسائل). قم: تراث الشیخ الاعظم.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۰۴ ق). مطارح الانظار. مقرر: ابوالقاسم کلانتری نوری. قم: مؤسسه آل البيت.
- اصفهانی، محمدحسین (۱۴۰۴ ق). الفصوص الغرویة. قم: دارالاحیاء العلوم الاسلامیه.
- بابایی، علی‌اکبر و همکاران (۱۳۸۵ ش). روش‌شناسی تفسیر قرآن. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. تهران: سمت.
- بحرانی، یوسف بن احمد (۱۴۰۵ ق). الحقائق الناظره فی احکام العتره الطاهره. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- تفتازانی، مسعود (۱۴۰۹ ق). شرح المقاصد. تحقیق: عبدالرحمن عمیره. قم: منشورات شریف رضی.
- تهرانی، آقابزرگ (بی‌تا). الذریعه الی تصانیف الشیعه. بیروت: دارالاضواء.
- جرجانی، سید شریف (۱۴۱۲ ق). شرح الموافف. قم: منشورات شریف رضی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶ ش). منزلت عقل در هندسه معرفت دینی. قم: اسراء.
- حسینی حائری، سید کاظم (بی‌تا). مباحث الاصول. محاضر: محمدباقر صدر. بی‌جا: سید کاظم حسینی حائری.
- خزاعی، مجید و همکاران (۱۳۹۴). نقش و جایگاه عقل در تفسیر الجامع لاحکام القرآن قرطبی. پژوهش‌های علم و دین، ۱۲، ۱-۱۴.
- خویی، ابوالقاسم (۱۴۱۰). التنقیح فی شرح العروه الوثقی. مقرر: میرزا علی الغروی التبریزی. قم: دارالهادی للمطبوعات قم.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۳۴). المستند فی شرح العروه الوثقی. مقرر: شیخ مرتضی بروجردی. بی‌جا: مؤسسه الخویی الاسلامیه.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲). مفردات ألفاظ القرآن. بیروت: دارالقلم.
- روستا آزاد، سعید (۱۳۹۰). جایگاه عقل در تفسیر المیزان. نقد و نظر، ۲، ۱۴۱-۱۶۸.
- زبیدی، محمد بن محمد (۱۴۱۴). تاج العروس من جواهر القاموس. بیروت: دارالفکر.

- زرگر، نرگس و عبداللهی، محمدعلی (۱۳۹۲). نقش عقل در فهم آیات قرآن از منظر ملاصدرا. *اندیشه نوین دینی*، ۳۲، ۶۳-۷۶.
- شریفی، علی و بختیاری، زهرا (۱۳۹۶). بررسی تطبیقی جایگاه عقل در تفسیر قرآن از منظر امام موسی صدر و شیخ محمد عبده. *سراج منیر*، ۲۷، ۶۷-۹۰.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۹۰). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- طبرسی، ابوعلی الفضل بن الحسن (۱۴۱۴). *مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسه اعلمی للمطبوعات.
- طریحی، فخرالدین بن محمد (۱۳۷۵). *مجمع البحرین*. تهران: مرتضوی.
- علم‌الهدی، سید مرتضی (۱۴۱۱). *الذخیره*. قم: مؤسسه نشر اسلامی جامعه مدرسین.
- علی دوست، ابوالقاسم (۱۳۹۱). *فقه و عقل*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- فاضل لنکرانی، محمد (۱۳۸۸). *اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعه*. مقرر: محمدحسین یوسفی گنابادی. قم: مرکز فقهی الاثمه اطهار.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۵). *ایضاح الکفایه*. قم: نوح.
- \_\_\_\_\_ (۱۴۲۸). *مدخل التفسیر*. قم: مرکز فقهی الاثمه اطهار.
- فارابی، محمد (۱۳۶۴). *احصاء العلوم*. ترجمه حسین خدیوچم. تهران: علمی فرهنگی.
- فناپی، ابوالقاسم (۱۳۷۵). *درآمدی بر فلسفه دین و کلام جدید*. قم: اشراق.
- قاضی عبدالجبار، ابن احمد (۱۴۱۸). *شرح الاصول الخمسه*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- قهاری کرمانی، محمدهادی (۱۳۹۹). *قلمرو حجیت عقل منبع در تفسیر قرآن با تأکید بر تفسیر المیزان*. پژوهش‌های قرآنی، ۹۵، ۸۹-۱۰۸.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷). *الکافی*. محقق: علی‌اکبر غفاری. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- لاهیجی، عبدالرزاق (بی‌تا). *شوارق الافهام فی شرح تجرید الکلام*. اصفهان: مهدوی.
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۸). *التحقیق فی کلمات القرآن*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مظفر، محمدرضا (۱۳۸۸). *المنطق*. نجف: مطبعه النعمان.
- معرفت، محمدهادی (۱۳۸۸). *التمهید فی علوم القرآن*. قم: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید.
- نظامی، محمد و صفا کوشکی، زینب (۱۳۹۸). *بررسی تطبیقی مفهوم عقل و نقش آن در تفسیر قرآن از نظرگاه آیت‌الله فاضل لنکرانی و مکتب تفکیک با تکیه بر اندیشه میرزا مهدی اصفهانی*. *مطالعات تطبیقی قرآن و حدیث*، ۱۳، ۷۹-۱۰۳.

یادداشت

<sup>i</sup>. عقل در این مرتبه یا علت تامه حکم شرعی و علت آن را نسبت به حکم شرعی دریافته یا معلول حکم شرعی و معلولیت آن از حکم شرعی را درمی‌یابد (ر.ک: حسینی حائری، بی‌تا، ص ۴۷۸).  
<sup>ii</sup>. در این مرتبه، عقل صرفاً علیت و تلازم میان دو شیء را درک می‌کند، ولی تبیین این مسئله که فعلی علت شرعی فعل دیگری است، مکشوف او نیست و از شرع گرفته می‌شود (ر.ک: همان، ۴۷۹).  
<sup>iii</sup>. در آن عقل علت حکم را از متن دینی کشف می‌کند و سپس به وجود آن، در جای دیگر حکم می‌کند (ر.ک: همان).

<sup>iv</sup>. 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.

<sup>v</sup>. «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 روزه 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 قابل تکرار باشد و امکان مخالفت قطعی برای مکلف وجود داشته باشد؛ مانند اینکه یک هفته نماز جمعه بخواند و هفته دوم نماز جمعه را ترک کند. در صورتی که نماز جمعه واجب باشد، هفته دوم که آن را ترک کرده مرتکب خلاف شده است و اگر حرام باشد، با انجام دادن آن در هفته اول مرتکب حرام شده است. و از این قبیل است در جایی که عملی قابل تکرار نیست، اما وجوب یا حرمت یا یکی از آن دو تعبدی باشد؛ برای نمونه، در روزه 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 روزه گرفتن 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، ۱۳۸۸، ج ۵: ۷۷-۷۸).