

جایگاه عقل در شیوه تفسیری قرآن به قرآن در کتاب المیزان

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۵/۶

تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۸/۱۲

محسن ابراهیمی*

۹

قرآن پژوهی

سال اول / شماره ۱ / پیاپی ۱۴۰۰

چکیده

آنچه موجب تفاوت شیوه تفسیری قرآن به قرآن از دیدگاه‌های ظاهرگرا در فهم وحی می‌شود، توجه به نقش عقل در شکل‌گیری این شیوه فهم است. با تأمل در اصولی که علامه طباطبایی* در تفسیر المیزان به‌خصوص در بخش مقدمه ذکر می‌کنند، مشخص می‌شود این شیوه تفسیری در بستر توافق حداقلی عقل و وحی شکل می‌گیرد. این توافق حداقلی به شکل سلبی این چنین قابل بیان است که گزاره‌های عقلانی در تناقض یا تضاد با وحی نیستند. با این حال توافق عقل و وحی در تعاملی رو به رشد و سازنده، در این شیوه تفسیری تبدیل به توافق حداکثری و ایجابی می‌شود. این توافق ایجابی و حداکثری در این چهارچوب محقق می‌شود که عقل هرچند از لحاظ زمانی مقدم بر اثبات وحی است، وحی از لحاظ شرافت و رتبه، مقدم بر عقل است. عقل با تصدیق گزاره فوق، ابتدا در نسبت با وحی، نقش پذیرنده معارف و حیانی در فهم مفهوم و تشخیص مصداق را دارد و پس از گذراندن دو مرحله مذکور، با شکوفاکردن استعدادها و توانایی‌های خود در مرحله سوم یعنی مرحله نظریه‌پردازی به تبیین، نقد و بررسی مفاهیم عقلی و استدلال بر آنها می‌پردازد. با تبیین این مدعا مشخص می‌شود ذکر مباحث فلسفی در تفسیر المیزان، تکمیل‌کننده شیوه تفسیری قرآن به قرآن است و نمی‌توان آنها را مباحثی استطرادی یا مغایر با این شیوه تفسیری دانست.

واژگان کلیدی: تفسیر قرآن به قرآن، علامه طباطبایی ره، عقل، وحی، توافق عقل و وحی.

* دانش‌آموخته حوزه علمیه قم، دکتری فلسفه دانشگاه اصفهان (mhnebr@gmail.com).

مقدمه

آنچه در ابتدا از شنیدن «تفسیر قرآن به قرآن» در ذهن نقش می‌بندد، شکلی از ظاهرگرایی و نص‌گرایی در تفسیر آیات قرآن کریم است و این گمان می‌رود که این شیوه تفسیری با جمود بر نص و رهاکردن عقل در صدد این امر است که در شیوه درونی و بدون استمداد از مرجع بیرونی، آیات قرآن را تفسیر کند.

این دیدگاه را نمی‌توان دیدگاه درستی دانست. شاید آشکارترین دلیل بر نادرست بودن این دیدگاه، نگاهی به حیات مطرح‌کننده این دیدگاه یعنی علامه طباطبایی^ع است. ایشان در حیات علمی خود سرآمد علوم عقلی و نقلی بودند؛ بنابراین نمی‌توان ارائه دیدگاه تفسیر قرآن به قرآن را جدا و بریده از حیات علمی ایشان دانست. شاهد دیگری که در وضوح همانند شاهد قبلی است، ذکر مباحث فلسفی در ضمن تفسیر شریف المیزان است. با این حال ممکن است با دیدن مباحثی فلسفی تحت عنوان «بحث فلسفی» در تفسیر المیزان این پرسش در ذهن نقش بگیرد که آیا علامه طباطبایی از شیوه تفسیری خود عدول کرده و به شیوه تفسیری دیگر مانند تفسیری فلسفی رو آورده‌اند؟

دقت و تأمل در مقدمه کتاب شریف المیزان مشخص می‌کند که علامه برای عقل جایگاه ویژه‌ای در این شیوه تفسیری قایل‌اند؛ اما اجمالی که در این مقدمه وجود دارد، موجب شده است این مسئله کمتر مورد توجه محققان قرار بگیرد و از همین رو مقاله حاضر در پاسخ به پرسش فوق به تبیین و بررسی جایگاه عقل در شیوه تفسیری قرآن به قرآن می‌پردازد.

حاصل دیدگاهی که می‌توان آن را از بررسی مقدمه به دست آورد، این است که تفسیر قرآن به قرآن بر پایه سازگاری حداقلی وحی و عقل شکل می‌گیرد و ایشان در ضمن مراحل مختلف تفسیر قرآن به جایگاه عقل، توجه ویژه‌ای می‌کند. ایشان در دو مقام یعنی فهم مفاهیم و تشخیص مصداق برای عقل نقش قابلی قایل است و بیان می‌کند که عقل در این دو مرحله با پذیرش معارف و حیانی، برخوردار از شکوفایی و رشد می‌شود؛ به این صورت که مفاهیم مطرح‌شده در وحی الهی را در چارچوب غیر مادی و مجرد می‌فهمد و مصادیقی متناسب با این مفاهیم برای آنها در نظر می‌گیرد؛ اما در مرحله سوم، عقل در جایگاه نظریه‌پردازی قرار می‌گیرد و بر اساس آن به نقد و بررسی یا ارائه دیدگاه فلسفی می‌پردازد.

با توجه به مقدمه فوق، مقاله حاضر به معرفی شیوه تفسیری قرآن به قرآن از نگاه علامه در

ضمن مراحل سه‌گانه و همچنین تبیین جایگاه عقل در این شیوه تفسیری می‌پردازد. البته ذکر این نکته ضروری است که در این مقاله به جایگاه نقل و روایات در تفسیر قرآن به قرآن پرداخته نمی‌شود. هرچند در ضمن بحث ممکن است پرسش‌های ناظر به این بحث در ذهن خواننده شکل بگیرد، با توجه به خارج‌بودن آن از موضوع مقاله، بحث به مجال دیگری موکول می‌شود.

جایگاه تفسیر قرآن به قرآن در میزان

«تفسیر قرآن به قرآن» معنای عامی دارد که به معنای استفاده‌کردن از سایر آیات در تفسیر آیات دیگر است. این شکل از تفسیر - بر اساس اصل «القرآن یفسر بعضه بعضا» - در معنای عام خود روشی کمابیش رایج میان عموم مفسران بوده و در کنار سایر روش‌های تفسیری مورد توجه مفسران قرار می‌گرفته است (معرفت، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۲۲/ علوی مهر، ۱۳۸۱، ص ۸۲).

شکی نیست که با تألیف تفسیر شریف میزان این شیوه تفسیری در ابعاد عمیق‌تر و وسیع‌تری مطرح می‌گردد و از همین رو این تفسیر نقطه عطفی در تفسیر قرآن به قرآن می‌آید. با این حال دقت در مقدمه میزان مشخص می‌کند آنچه علامه از تفسیر قرآن به قرآن قصد می‌کند، معنای خاصی از تفسیر قرآن به قرآن است که در سه مرحله «فهم مفاهیم قرآن» «تشخیص مصداق» و «نظریه‌پردازی عقل» محقق می‌شود و از همین رو با معنای عامی که در ابتدا به ذهن می‌آید، متفاوت است.

بررسی سخنان علامه در مقدمه میزان نشان می‌دهد بر تفسیر ایشان، وحدت روش حاکم است و اینگونه نیست که ایشان در کنار سایر روش‌های تفسیری، از تفسیر قرآن به قرآن نیز استفاده کند؛ با این حال برخی بیان کرده‌اند که ایشان در طول تألیف تفسیر میزان به این روش تفسیری پایبند نبوده است. هرچند ایشان تفسیر قرآن به قرآن را اصل قرار داده‌اند، در کنار آن از شیوه‌های تفسیری دیگر مانند تفسیر فلسفی نیز بهره برده‌اند (اوسی و میرجلیلی، ۱۳۸۱، ص ۲۶۲/ علوی مهر، ۱۳۸۱، ص ۳۵۶).

اصلی‌ترین دلیل بر نادرست‌بودن این دیدگاه می‌توان اقامه کرد، سخن علامه در مقدمه و تصریح ایشان به اتخاذ این روش است. ایشان پس از معرفی تفسیر قرآن به قرآن را طریق مستقیم و بی‌نقصی می‌داند که بر اساس آن به تفسیر آیات می‌پردازد (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱،

ص ۱۱۳).

بنابراین ذکر مباحث فلسفی در المیزان به معنای خروج از این شیوه تفسیری نیست و نمی‌توان علامه را به پایبند نبودن به سخن خود متهم کرد. شاهدی دیگری که می‌توان بر این امر اقامه کرد، اثر دیگر علامه یعنی رساله «الانسان بعد الدنيا» است. ایشان نیز در مقدمه این رساله بیان می‌کنند که از شیوه تفسیری آیه به آیه و روایت به روایت استفاده می‌کنند (همو، [بی‌تا]، ص ۲۰۳). با این حال در ضمن مباحث، نکات و مباحث فلسفی بسیاری نیز ذکر می‌کنند.

نتیجه تأمل در شواهد فوق نشان می‌دهد برای تبیین روش تفسیر قرآن به قرآن از منظر علامه نیازمند بازخوانی مقدمه المیزان و تبیین جایگاه عقل و وحی در این روش هستیم تا این امر مشخص شود که آیا به کارگرفتن مباحث فلسفی به معنای نقض روش تفسیری قرآن به قرآن است یا نه؟

تعریف وحی و عقل

در ابتدا و پیش از ورود به بحث، به تعریف دو مفهوم «عقل» و «وحی» پرداخته می‌شود. علامه طباطبایی در تعریف عقل بیان می‌کند که عقل قوه مدرکه انسان است که به وسیله آن کلیات و احکام عامه را درک می‌کند. از نگاه علامه این ادراک، ادراکی همراه با ارزش‌گذاری است؛ به این صورت که علاوه بر ادراک واقعیت‌های خارجی، خوب یا بد بودن یا صلاح و فاسد بودن آنها را نیز درک می‌کند:

«کلمه عقل که مصدر برای "عقل یعقل" است، به معنای ادراک و فهمیدن چیزی است؛ البته ادراک و فهمیدن کامل و تمام و به همین سبب نام آن حقیقتی را که در آدمی است و آدمی به وسیله آن میان صلاح و فساد و حق و باطل و راست و دروغ فرق می‌گذارد، عقل نامیده‌اند؛ البته این حقیقت مانند نیروی دیدن و شنیدن و حفظ کردن و سایر قوای آدمی که هر يك فرعی از فروع نفس اوست، نمی‌باشد، بلکه این حقیقت عبارت است از نفس انسان مدرک» (همان، ص ۴۰۴). البته این تعریف ناظر به عقل نظری است که در این مقاله مورد بحث است و بحث از عقل عملی و جایگاه آن مجال دیگری می‌طلبد.

مفهوم دیگر واژه وحی است که علامه طباطبایی آن را چنین تعریف می‌کنند: «وحی يك نوع تکلیم آسمانی (غیر مادی) است که از راه حس و تفکر عقلی درک نمی‌شود، بلکه با درک و شعور دیگری است که گاهی در برخی از افراد - به حسب خواست خدایی - پیدا می‌شود و دستورات غیبی یعنی نهان از حس و عقل را از وحی و تعلیم خدایی دریافت می‌کند. عهده‌داری این امر نیز

نبوت نامیده می‌شود» (همو، ۱۳۵۳، ص ۱۰۲).

نکته‌ای که باید در این دو تعریف به آن توجه داشت، متمایز بودن محدوده وحی از محدوده عقل است؛ زیرا وحی نوعی فهم کامل‌تر از ادراک عقلی است که برای فرد از طریق ارتباط با مبادی عالی هستی حاصل می‌شود. اما آیا این تمایز و جدابودن وحی از عقل به معنای قطع ارتباط و ناسازگاری میان این دو حوزه معرفتی است؟ در ادامه خواهیم دید که چنین نیست.

تعامل حداقلی وحی و عقل و جایگاه آن در تفسیر قرآن به قرآن

۱۳

قرآن‌پژوهی

جایگاه عقل در شیوه تفسیری قرآن به قرآن در کتاب المیزان

ارتباط میان عقل و وحی مسئله‌ای است که از دیرباز مورد توجه فیلسوفان و اندیشمندان مختلف بوده و دیدگاهی مختلفی در این زمینه مطرح شده است. از جمله آنها هماهنگی یا سازگاری میان عقل و وحی است. برخی فیلسوفان مسیحی و همچنین عمده فیلسوفان اسلامی این مسئله را می‌پذیرند که میان عقل و وحی، تضاد و تباین کلی وجود ندارد و می‌توان میان استدلال‌های عقلی و معارف وحیانی به شکلی آشتی برقرار کرد. با این حال در تبیین این عدم تضاد و ناسازگاری، تفاوت‌های زیادی وجود دارد که بررسی آنها مجال دیگری می‌طلبد. اما آنچه در اینجا قابل ذکر است، نوعی هماهنگی و سازگاری به شکل حداقلی میان عقل و وحی است.

در اینجا برای پی‌بردن به این هماهنگی حداقلی می‌توان از میان دیدگاه‌های مختلف و متعددی که وجود دارد، به دیدگاه فیلسوف معروف مسیحی توماس آکویناس (Thomas Aquinas) اشاره کرد. هرچند ذکر این دیدگاه با موضوع و محدوده بحث نامأنوس است، دیدگاه او در بحث عقل و وحی و سنجش آن با دیدگاه علامه می‌تواند به‌خوبی جایگاه عقل را در شیوه تفسیری علامه مشخص کند و از همین رو به صورت اختصار به آن پرداخته می‌شود.

دیدگاه توماس آکویناس فیلسوف معروف قرن سیزدهم میلادی به توافق میان عقل و وحی معروف شده است (Gilson, ۱۹۳۹, p. ۶۷). با این حال با بررسی دیدگاه او مشخص می‌شود نوعی توافق حداقلی است. دیدگاه او را می‌توان به شکل سلبی این‌چنین بیان کرد که گزاره‌های عقلانی با معارف وحیانی متناقض نیستند و دلیلی از عقل نمی‌توان در تضاد با وحی پیدا کرد. واضح است نبود تناقض یا تضاد میان عقل و وحی به این معنا نیست که تمام معارف وحیانی قابل

استدلال به شکل ایجابی هستند؛ بلکه تنها اشتراکات ایجابی گزاره‌های وحیانی و عقلانی در امور کلی مانند اثبات خداوند است؛ به این صورت که فلسفه در نهایت خداوند را اثبات می‌کند؛ در حالی که آغاز وحی با پذیرش خداوند و اثبات آن آغاز می‌شود (Ibid, pp. ۶۸-۷۲). بر همین اساس او میان الهیات طبیعی (Natural Theology) و الهیات وحیانی (Revealed Theology) تمایز قایل می‌شود. از نگاه او الهیات طبیعی دانشی است که به بحث از خداوند و صفات او بر اساس استدلال عقل طبیعی می‌پردازد و درحقیقت همان مباحث متافیزیکی است؛ اما الهیات وحیانی الهیاتی است که بر پایه ایمان به خداوند و پذیرش وحی الهی شکل می‌گیرد. بنابراین موضوع این دو دانش متفاوت است؛ اما از آنجا که عقل طبیعی نمی‌تواند به تنهایی تمام معارف را نسبت به خداوند فهم کند؛ بنابراین جایگاه الهیات وحیانی بالا و برتر از الهیات طبیعی است (Aquinas, ۱۹۹۶, S. T, SS. Q ۱, art ۵).

واضح است که این شکل از توافق عقل و وحی توافق حداقلی است؛ زیرا تنها نقطه اشتراک ایجابی وحی و عقل در امور کلی مانند اثبات خداوند است؛ در حالی که معارف بسیار متعدد و گوناگونی از طریق وحی به دست انسان رسیده است که هر کدام از آنها نیازمند بررسی و دقت عقلانی است. بنابراین این دیدگاه را نمی‌توان دیدگاه مطلوب و نهایی برای تعامل عقل و وحی دانست؛ زیرا این توافق حداقلی چنین ادعای ندارد که تمام معارف وحیانی توسط عقل قابل اثبات است؛ بلکه تنها این ادعا را دارد که این گونه معارف مخالف با عقل و در تضاد با آنها نیست.

نکته‌ای دیگر در نقد دیدگاه آکویناس این است که در فلسفه مسیحی این توافق به شکل شکننده و نسبی برقرار است؛ زیرا وجود آموزه‌هایی مانند تثلیث یا تجسد خداوند در مسیح، این شکل از توافق را در معرض زوال قرار می‌دهد؛ امری که پس از وی توسط برخی از فیلسوفان مسیحی پیرو وی رخ می‌دهد و این توافق بار دیگر به جدایی میان عقل و وحی منجر می‌شود (Gilson, ۱۹۹۳, pp. ۷۴-۷۶).

با تبیین اجمالی دیدگاه آکویناس در سنجش این دیدگاه با دیدگاه علامه در مقدمه تفسیر المیزان بیان می‌شود که توافق حداقلی عقل و وحی - به شکلی که بیان شد - زمینه‌ای برای شکل‌گیری تفسیر قرآن به قرآن است. علامه در ابتدا در نقد شیوه‌های مختلف تفسیری، کنارگذاشتن عقل را امری نادرست می‌داند و بیان می‌کند ابطال حجیت عقل در تفسیر قرآن خطاست؛ زیرا حجیت قرآن به وسیله عقل اثبات می‌شود: «همانا خداوند سبحان حجیت عقل را

در کتابش باطل نکرده است، چگونه چنین امری معقول است در حالی که حجیت کتاب الهی به وسیله عقل اثبات می‌شود» (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۶).

این سخن علامه را می‌توان ناظر به توافق حداقلی دانست و طبق آن، توافق عقل و وحی به این صورت است که عقل در ابتدا مبانی پذیرش وحی الهی را با اثبات اموری همچون وجود خداوند، صفات او، ضرورت بعثت پیامبران و عصمت آنها فراهم می‌کند و در عین حال عقل این ادعا را ندارد که تمامی معارف و حیانی را می‌فهمد؛ زیرا در نگاه ابتدایی این گونه معارف، عقل گریزند.

اما وجه تمایز دیدگاه علامه از دیدگاه آکویناس این نکته اساسی است که ارتباط میان عقل و وحی در تفسیر المیزان در این حد باقی نمی‌ماند و علامه در فرایند تکاملی و رو به رشد، این توافق را به شکل قوی‌تر و کارآمدتری بیان می‌کند. تبیین این سیر تکاملی متوقف بر ذکر اجمالی مراحل تفسیر قرآن به قرآن و بررسی جایگاه عقل در نسبت با این مراحل است که در ادامه به آن پرداخته می‌شود.

تبیین مراحل فهم مفهوم و تشخیص مصداق در تفسیر قرآن به قرآن

تفسیر، دانشی است که به کشف مقصودها و مدلول‌های آیات قرآن کریم و بیان معانی آنها می‌پردازد (همان، ص ۴). از نگاه علامه این امر یعنی کشف مدلول‌ها و معانی آیات در دو مرحله اصلی شکل می‌گیرد: الف) فهم مفهوم آیات؛ ب) تشخیص مصداق آیات.

علامه طباطبایی در تبیین شیوه تفسیری قرآن به قرآن بیان می‌کند که قرآن به اقتضای ویژگی‌های خود - مانند نور و تبیان بودن - در تفسیر و تبیین خود نمی‌تواند متوقف بر چیزی دیگری باشد:

خدای تعالی قرآن کریم خود را هدایت و نور و تبیان کل شیء معرفی کرده، آن وقت چگونه ممکن است چیزی که خودش نور است، به وسیله غیر خودش روشن شود و چطور تصور دارد چیزی که هدایت است، نیاز به دیگری داشته باشد تا او را هدایت کنند و چگونه چیزی که خودش بیان هر چیز است، بیانی برای خودش نباشد (همان، ص ۶).

بنابراین آنچه در تفسیر آیات قرآن باید مد نظر قرار بگیرد، خود آیات قرآن کریم است. با توجه به این اصل، علامه دو مرحله اساسی برای تفسیر قرآن ذکر می‌کنند: مرحله اول، مقام فهم مفاهیم آیات قرآن کریم است و مرحله دوم تشخیص مصداق.

در تبیین مرحله اول بیان می‌شود علامه با توجه به ویژگی ذکرشده و همچنین فصاحت و بلاغتی که قرآن دارد، بیان می‌کند که مفاهیم ذکرشده در آیات الهی خالی از هر گونه ابهام و سختی است و کسی که آشنای به اسلوب کلام عرب باشد، به آسانی می‌تواند مفهوم آیات را فهم کند (همان، ص ۷). با توجه به این سخن مشخص می‌شود که در مرحله اول، مفاهیم آیات به خودی خود آشکار و بین هستند و فهم آنها متوقف بر مرجع بیرونی نیست. این امر لازمه نور و تبیان بودن قرآن نیز است؛ بنابراین در فهم آیات از خود قرآن مداد گرفته می‌شود. با این حال علامه در اینجا از مانعی بر سر راه فهم سخن می‌گوید و آن انس ذهن به عالم ماده و امور جاری در عالم مادی است. دقت در این مانع مشخص می‌کند که این مانع و نقص، ناظر به آیات الهی نیست؛ زیرا آیات الهی در کمال وضوح و بیان هستند؛ بلکه این مانع ناشی از فهم عقل بشری است که به دلیل انس و عادت که به عالم ماده دارد، فهم او از حقایق قرآنی در مقام تصور یا تصدیق در چارچوب عالم و امور مادی شکل گرفته است (همان، ص ۹ - ۱۰).

این انس مادی موجب می‌شود فرد مفاهیم قرآنی را در قالب ماد، فهم کند و به تعبیر علامه مصداق مادی را به جای مفاهیم تصور کند یا به عبارتی دیگر ویژگی‌های مصادیق مادی را دخیل در مفهوم بداند؛ مانند اینکه تصور می‌کند لفظ «میزان» برای ترازو وضع شده است که دارای دو کفه است؛ در حالی که مفهوم «میزان» برای هر وسیله‌ای وضع شده است که به وسیله آن عمل سنجش و وزن انجام می‌شود؛ بنابراین فهم و دانش بشری نیازمند برطرف کردن این مانع برای فهم مدلول‌های تصویری و تصدیقی آیات قرآن کریم است (همان). راهی که علامه برای برداشتن این مانع بیان می‌کند، این است که فرد برای دست‌یافتن به حقیقت مفاهیم، آنها را از ویژگی مادی بودن مجرد کند و به غایتی توجه کند که الفاظ برای آن وضع شده است (همان).

مرحله دوم تفسیر قرآن به قرآن، تشخیص مصداق است که پس از فهم مفاهیم صورت می‌گیرد. علامه درباره این مرحله بیان می‌کند که فرد پس از به دست آوردن مفهوم آیات و فهم آن از طریق قرآن، با توجه به ویژگی‌هایی که آیات قرآن کریم برای مفاهیم خود ذکر می‌کند، می‌تواند مصادیق آنها را مشخص کند (همان، ص ۱۱).

از نگاه نگارنده - با توجه به سخنی که علامه در بحث محکم و متشابه بیان می‌کنند - جایگاه نقل و روایات در تفسیر قرآن به قرآن ناظر به تشخیص مصداق است؛ با این حال تبیین این مدعا از آنجا که خارج از موضوع مقاله است، مجال مفصل دیگری می‌طلبد و از ذکر آن خودداری می‌شود

(ر.ک: ابراهیمی، ۱۳۹۵، ص ۳۲-۳۸).

به هر حال دقت در این دو مرحله مشخص می‌کند که عقل در آنها نقش پذیرندگی نسبت به معارف الهی دارد و زمینه را برای رشد و شکوفایی عقل در مرحله سوم آماده می‌کند که در بخش بعدی توضیح داده می‌شود.

جایگاه عقل در دو مرحله فهم مفهوم و تشخیص مصداق

آن‌چنان‌که مطرح شد، تفسیر قرآن به قرآن بر پایه توافق حداقلی عقل و وحی شکل می‌گیرد. مقتضای این توافق حداقلی آن است که عقل از جهت زمان مقدم بر وحی است؛ به این معنا که فرد در ابتدا برای بهره‌مندی از وحی نیازمند اثبات حجیت وحی از طریق استدلال‌های عقلی است؛ امری که متکلمان و نیز فیلسوفان به آن اهتمام کافی داشته‌اند (ربانی گلپایگانی، ۱۳۹۶، ص ۱۱۰)؛ ولی آن‌چنان‌که ذکر شد، این توافق حداقلی در فرایندی تکاملی تبدیل به توافق حداکثری می‌شود. مقصود از توافق حداکثری توافق ایجابی عقل با وحی و تبدیل بسیاری از معرفت‌های عقل‌گریز و حیانی به عقل‌پذیر است. این توافق را می‌توان به شکل زیر شرح داد:

در بستر توافق حداقلی عقل و وحی، حجیت ظواهر آیات قرآن کریم برای افراد ثابت می‌شود و بر اساس آن امکان بهره‌مندی همگان از وحی الهی فراهم می‌گردد؛ زیرا اثبات حجیت وحی به معنای امکان بهره‌مندی عقل از معارف و حیانی است و با اثبات خداوند و صفات کمالیه او و همچنین ضرورت بعثت انبیا و عصمت وحی، مسیری برای برقرارساختن ارتباط میان عقل و وحی ایجاد می‌شود. این مطلب از آن جهت است که از منظر قرآن کریم همگی مردم می‌توانند از محتوای وحی بهره‌مند شوند و انزال وحی بر پیامبر اسلام ﷺ به معنای امکان استفاده عموم مردم از وحی الهی است. این مطلب را می‌توان از آیات متعددی -از جمله آیات زیر- به دست آورد:

(الف) «يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا» (نساء: ۱۷۴).

(ب) «لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ» (انبیاء: ۱۰).

(ج) «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» (نحل: ۴۴).

بر همین اساس علامه طباطبایی بیان می‌کند که انزال قرآن بر پیامبر اسلام برابر با انزال قرآن برای همگان است: «شکی نیست تنزیل کتاب بر مردم و انزال ذکر بر پیامبر یک امر است؛ به این

معنا که تنزیل کتاب بر مردم، همان انزال ذکر برای پیامبر است تا مردم آن را از پیامبر دریافت کنند و به آن جامه عمل بپوشانند... بنابراین معنای محصل آیه این است که قصد خداوند از نزول این ذکر (قرآن) عموم بشر است و توای پیامبر و مردم در این مقصود یکسان هستید...» (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۲، ص ۲۵۹).

نتیجه سخن فوق این است که با اثبات عقلی وحی و عصمت پیامبر در دریافت و ابلاغ آن، ظاهر آیات قرآن کریم برای همگان قابل استناد است و هر فردی با رعایت اصول و قواعد فهم کلام می‌تواند از آن بهره‌مند شود و بنابراین نمی‌توان حجیت ظواهر آیات قرآن کریم را منحصر به افراد یا عده‌ای خاص مانند اهل بیت علیهم‌السلام کرد (استرآبادی، ۱۳۶۳، صص ۲۵۴ - ۲۵۶ و ۲۶۰)؛ چراکه این امر مخالف آیات ذکرشده است که غایت از نزول قرآن را بهره‌مندی همگان از وحی الهی می‌داند. علامه بیان می‌کند که روایات واردشده از اهل بیت علیهم‌السلام نیز دلالت بر حجیت ظواهر آیات قرآن کریم می‌کنند؛ زیرا از عامه مردم می‌خواهند به کتاب الهی رجوع کنند، در آن تدبر کنند و روایات نقل شده را بر قرآن عرضه کنند (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۸۶). اما پس از اثبات حجیت وحی توسط عقل، نسبت میان وحی و عقل دستخوش تغییر می‌شود؛ زیرا عقل در مواجهه با بسیاری از معارفی که توسط وحی مطرح می‌شود، پی به این مطلب می‌برد که به‌تنهایی نمی‌تواند در مورد نفی یا اثبات آنها نظر بدهد و به یک معنا عقل می‌فهمد محدودیت‌هایی دارد و نمی‌تواند در موارد بسیاری از حقایق به شکل نفی یا اثباتی نظر دهد.

نمونه این مواجهه را در برخورد فیلسوف بزرگ جهان اسلام ابن‌سینا در رابطه با وحی الهی می‌بینیم. وی در بحث معاد جسمانی اشکالات متعددی را به معاد جسمانی مطرح می‌کند (ابن‌سینا، ۱۳۸۲، ص ۴۰ - ۶۰)؛ ولی پس از اشکالات متعدد او بیان می‌کند که به دلیل قول صادق مصدق و پیامبر اکرم، معاد جسمانی قابل پذیرش است (همو، ۱۴۰۴ق، ص ۴۲۳). درحقیقت این مواجهه غیر عقلانی و غیر فلسفی نیست، بلکه کاملاً بر اساس برهان عقلی است و توجه به وحی به معنای رهاکردن شیوه عقلی خود و تعطیل کردن عقل نیست؛ آن‌چنان‌که علامه بیان می‌کنند: «... عقل به ادراک جزئیات نایل نمی‌شود و راه در ادراک آن، تصدیق آن چیزی است که از سوی نبی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم از طریق وحی بیان شده است؛ زیرا برهان بر صدق آن دارد» (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۴۶۲). این مطلب بزن‌نگاه و نکته اصلی است که موجب تمایز تفسیر قرآن به قرآن از دیدگاه ظاهرگرایان و اخباریون می‌شوند؛ زیرا آنها در مواجهه با وحی و مشاهده مخالفت معارف و حیانی با گزاره‌های

عقلانی عقل را تخطئه کرده، آن را کنار می‌گذارند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۶، ص ۳۶۲-۳۶۶)؛ اما در شیوه تفسیر قرآن به قرآن مسیری برای رشد و شکوفا ردن عقل مطرح می‌شود تا مخالفت و تعارض‌های ابتدایی میان معارف وحیانی و عقل در هماهنگی پیش‌رونده برطرف شود و عقل نیز با استمداد از وحی بتواند مسیری فلسفی و برهان عقلی برای تبیین این معارف بیابد.

در نگاه کلی می‌توان جایگاه عقل را در دو مرحله فهم مفهوم و تشخیص مصداق نقش قابل دانست. این نقش قابل را می‌توان چنین تبیین کرد که عقل پس از توافق حداقلی پی به این مطلب می‌برد که معارف و علمی وجود دارد که به‌تنهایی نمی‌تواند آنها را درک کند؛ به تعبیری عقل می‌فهمد بسیاری از حقایق را نمی‌فهمد. نقش پذیرندگی و دریافت حقایق وحیانی توسط عقل را می‌توان ناظر به این مرحله دانست؛ زیرا از لحاظ عقلی مشخص شد که توجه کردن به وحی مطابق با برهان عقلی است که برای حجیت عقل مطرح می‌شود و وحی با توجه به مبدأ الهی که دارد، معارف و حقایق را به شکل کامل‌تر در اختیار عقل می‌گذارد و از لحاظ وحی، آیات قرآن انسان را دعوت به تعقل و تدبر در آیات الهی می‌کند و این امر نشان از حجیت ظواهر آیات قرآن برای فرد می‌دهد (حیدری، [بی‌تا]، ص ۱۱۱-۱۱۲).

نقش قابل عقل در فهم قرآن را می‌توان از این عبارت در مقدمه به دست آورد: «... آری فرق است بین اینکه يك مفسر وقتی درباره آیه‌ای از آیات فکر و بحث می‌کند، با خود بگوید: بینم قرآن چه می‌گوید؟ یا آنکه بگوید این آیه را به چه معنایی حمل کنیم. اولی که می‌خواهد بفهمد آیه قرآن چه می‌گوید، باید تمامی معلومات نظری خود را موقتاً فراموش کند و به آنچه نظری نیست، تکیه کند، ولی دومی علوم نظری خود را در مسئله دخالت دهد و بلکه بر اساس آن بحث را شروع می‌کند و معلوم است که این نوع بحث، بحث از معنای خود آیه نیست...» (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۶).

علامه در ضمن این عبارت بیان می‌کند که شیوه شایسته تفسیر قرآن این است که فرد به هنگام مواجهه با آیات قرآن هر بحث نظری را فراموش کند و بر آنچه نظری نیست، تکیه کند. واضح است که تعبیر به «فراموش کردن» الزاماً به معنای خطادانستن یا باطل دانستن معرفت‌های نظری و غیر بدیهی عقل نیست؛ زیرا علامه در ضمن تفسیر المیزان بارها از مقدمات و قضایای نظری در مرحله سوم (نظریه‌پردازی عقل) استفاده می‌کند؛ بلکه مقصود علامه تبیین جایگاه قابل عقل در مواجهه با وحی الهی است؛ به این صورت که حجیت وحی و عصمت آن مستلزم این است که عقل ابتدائاً مقدمات نظری خودش را در فهم وحی دخالت ندهد و در جست‌وجوی

فهم وحی به خودی خود باشد.

حجیت وحی و تقدم وحی بر عقل به صورت ذکر شده، منجر به رشد و پرورش عقل می‌شود. این امر در مقدمه تفسیر المیزان به این شکل ذکر می‌شود که عقل با راهنمایی وحی، پی به این نکته می‌برد که در فهم حقایق متعالی نباید فهم مادی و مأنوس به عالم ماده را اصل قرار داد؛ چراکه انس به عالم ماده و فهم حقایق متعالی به عنوان مانعی برای دست یافتن به فهم صحیح است (همان، ج ۹ - ۱۱)؛ برای نمونه در بحث از خداوند و صفات او، قرآن بیان می‌کند: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری: ۱۱) و در آیه دیگر بیان می‌شود: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» (انعام: ۱۰۳) یا در رابطه با عالم آخرت بیان می‌کند: «وَنُتِشِكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ» (واقع: ۶۱).

بنابراین با توجه به این گونه آیات مشخص می‌شود عقل در دست یافتن به حقایق و حیاتی تلاش می‌کند این مانع را از سر راه فهم خود بردارد. راهی که علامه در این چهارچوب ذکر می‌کند، این است که عقل با عمل تجرید و انتزاع در صدد رفع این مانع بر می‌آید؛ به این صورت که عقل در مقام مفهوم و تشخیص مصداق، آنها را از عوارض و خصوصیات مادی تجرید می‌کند و بر همین اساس فضایی برای عقل شکل می‌گیرد که در چارچوب آن رشد پیدا می‌کند و حقایق و حیاتی را متناسب با جایگاه متعالی آن و به شکل غیر مادی می‌فهمد (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۹ - ۱۱).

بنابراین بیان می‌شود که بر اساس جایگاه عقل در دو مرحله فهم مفهوم و تشخیص مصداق، صورت دیگری از ارتباط وحی و عقل شکل می‌گیرد که طبق آن، وحی از لحاظ شرافت و رتبه مقدم بر عقل است؛ زیرا وحی با توجه به شرافت و اتصالی که به مبدأ الهی دارد، راهی را برای عقل می‌گشاید که در بستر و پرتو آن خود را رشد دهد و استعدادها و توانایی‌های خود را شکوفا کند؛ بنابراین می‌توان گفت وحی از لحاظ شرافت و رتبه، مقدم بر عقل است، هر چند از لحاظ زمان، عقل مقدم بر وحی است. در چارچوب این تعامل، مرحله سوم مطرح می‌شود که می‌توان آن را مرحله رشد و شکوفایی عقل دانست.

نظریه پردازی عقل، مرحله سوم تفسیر قرآن به قرآن

دقت در مقدمه تفسیر المیزان مشخص می‌کند که عقل در المیزان - علاوه بر جایگاه پذیرندگی

و قابلیت معارف الهی - دارای مقام و مرتبه ممتاز دیگری است که کمتر مورد توجه قرار گرفته است؛ چراکه در مقدمه، این مرتبه به شکل اجمالی ذکر می‌شود. این مقام را می‌توان مقام نظریه‌پردازی نام‌گذاری کرد؛ عقل پس از دریافت معارف الهی و شکوفاکردن توانایی‌های خود، در مقام نظریه‌پردازی در چارچوب فلسفی و یا سایر چارچوب‌ها به بحث و استدلال می‌پردازد و استعداد‌های خود را شکوفا می‌کند و آنها را به ثمر می‌نشانند و از آن در چارچوب‌های مختلف عقلی استفاده می‌کند. بنابراین می‌توان مرحله سوم را مرحله شکوفاسازی عقل و شکل‌گیری توافق حداکثری برای عقل و وحی دانست و دو مرحله پیشین نقش زمینه‌سازی برای آن دارد.

توضیح بیشتر آنکه فهم مفاهیم و تشخیص مصادیق قرآن بر اساس عمل تجرید و انتزاع، فضای متفاوتی را برای اندیشه عقلی وجود می‌آورد؛ زیرا فرد را در مقام شناخت واقعیت متوجه مرتبه‌ای از هستی می‌کند که متفاوت از عالم مادی و امور مادی است. توجه به حقایق مجرد و متعالی در شناخت واقعیت موجب شکل‌گیری مجموعه و منظومه‌ای متفاوت از مفاهیم برای عقل می‌شود که عقل می‌تواند به هنگام تفکر عقلی و تلاش فلسفی از آنها بهره‌مند شود و بر اساس براهین منطقی آنها را اثبات کند و در تبیین موضوعات مختلف از آنها استفاده کند. توجه به این مفاهیم و استفاده از آنها مرحله‌ای است که می‌توان آن را مرحله نظریه‌پردازی عقل دانست.

علامه این مرحله را به شکل بسیار اجمالی مطرح می‌کند و توضیح نمی‌دهد و تنها در پایان مقدمه پس از ذکر دو مرحله (فهم مفهوم و تشخیص مصداق) می‌نویسد: «سپس بحث‌های مختلف فلسفی، علمی، تاریخی، اجتماعی و اخلاقی مطرح کردیم که در آنها نیز به مقدار وسعمان بحث کرده‌ایم و در همه این بحث‌ها به ذکر آن مقدماتی که سنخیت با بحث داشته اکتفا نمودیم، بدون آنکه از شیوه بحث خارج شویم» (همان، ص ۱۴).

علامه در این بخش از مقدمه بیان می‌کند که پس از بحث درباره مفهوم و مصداق و تبیین حقیقت آنها، در گام و مرحله جدیدی - که می‌توان آن را گام و مرحله سوم دانست - به بحث فلسفی یا علمی و تاریخی می‌پردازیم و در پایان این نکته را اضافه می‌کند که ذکر این بحث خارج از چارچوبی شیوه این تفسیر نیست.

دقت در کلام علامه و بازکردن آن - به شکلی که مطرح شد - مشخص می‌کند که ذکر این مباحث، مرحله و گام سوم در شیوه تفسیری قرآن به قرآن است و می‌توان آن را مقام نظریه‌پردازی عقل دانست؛ چراکه در این مرحله، عقل پس از بارورشدن، به شکوفاکردن استعداد‌های خود

می‌پردازد و در چارچوب بحث فلسفی یا علمی یا اخلاقی به نظریه‌پردازی می‌کند و می‌کوشد حقایق و حیانی را با مفاهیم و مبادی تصویری و تصدیقی علوم مختلف بسنجد و به نقد و بررسی دیدگاه‌های مختلف بپردازد و در این چارچوب نظریه و دیدگاه خود را ارائه دهد.

بنابراین مشخص می‌شود وحی و معارف الهی نه تنها در تقابل با عقل و تفکر فلسفی قرار نمی‌گیرد، بلکه به یک معنا می‌توان گفت با وحی، فلسفه به کمال خود می‌رسد و فلسفه الهی فلسفه‌ای است که با کمک وحی به جایگاه عالی و ممتاز خود می‌رسد (همو، ۱۳۸۸، ص ۲۲ - ۲۴). این جایگاه عالی، تفسیر و تبیین همه پدیده‌های مادی بر اساس حقیقت واجب‌الوجودی است که ورای عالم طبیعت است و فلسفه اسلامی را از سایر فلسفه‌ها جدا می‌کند (همان).

ذکر و بررسی نمونه‌های از مرحله سوم

برای آشناسدن با مرحله سوم، نمونه‌های از آن ذکر و مورد بررسی قرار می‌گیرد. آن‌چنان‌که ذکر شد، علامه این مرحله را به شکل غالب تحت عنوان بحث فلسفی در تفسیر المیزان بررسی می‌کند و در اینجا به شکل اختصار به تبیین این مرحله پرداخته می‌شود:

الف) علامه در تفسیر آیه اول سوره فاتحه الکتاب بعد از تفسیر آیه اول و تبیین مفهوم حمد، در مقام نظریه‌پردازی به بحث فلسفی از مفهوم حمد می‌پردازد و بر اساس بحث ارتباط معلول با علت خود، اثبات می‌کند که حمد اختصاص به خداوند دارد. تحلیل دیدگاه علامه بر اساس آنچه گذشت، به این شکل است که عقل در ابتدا در مواجهه با وحی الهی با مفهومی به نام حمد آشنا می‌شود و از ظاهر وحی، این شناخت را به دست می‌آورد که این مفهوم به خداوند اختصاص دارد. عقل پس از آشناسدن با این مفهوم، در گام بعدی در تلاش فلسفی از طریق استدلال عقلی این مطلب را اثبات می‌کند که حمد به خداوند اختصاص دارد (همو، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۴).

تبیین این فرایند به خوبی مشخص می‌کند که عقل در مقام فهم مفهوم حمد، هیچ مقدمه عقلی را دخالت نداده است و اختصاص آن را به خداوند از طریق ظاهر وحی درک کرده است؛ اما عقل در مقام سوم در مقام تبیین این مفهوم به این مقدار بسنده نمی‌کند و می‌کوشد بر اساس توانایی‌های خود و با به‌کارگرفتن مقدمات عقلی، این مطلب را مستدل کند و در پرتو آن، استعدادهای عقل شکوفا می‌شود و حاصل آن توافق ایجابی عقل و وحی می‌شود و اختصاص حمد به خداوند را در

ابتدا از طریق وحی و سپس از طریق عقل ثابت می‌کند.

ب) نمونه دیگر از مقام نظریه‌پردازی عقل در آیه سوم سوره بقره مشاهده می‌شود. در مقام فهم این آیه، مفهومی با نام «ایمان به غیب» مطرح و بیان می‌شود که متقین کسانی هستند که به غیب ایمان دارند. آنچه در ابتدا از مفهوم غیب دانسته می‌شود، این است که غیب در مقابل شهادت قرار دارد و به معنای امور غیر محسوس است و بنابراین ایمان به غیب، مستلزم پذیرش معرفت انسان به امور غیر محسوس است.

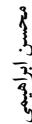
این مطلب که از ظاهر وحی فهمیده می‌شود، در ذیل بحث فلسفی، در مقام نظریه‌پردازی عقل موجب طرح این دیدگاه می‌شود که معرفت منحصر در محسوسات نیست و استدلال عقلی بر آن اقامه می‌شود (همان، ص ۴۷).

ج) بحث از شفاعت و تبیین عقلی آن، نمونه دیگری از توجه به جایگاه نظریه‌پردازی عقل است. مفهوم شفاعت، مفهومی است که در آیات قرآن مطرح می‌شود و عقل از طریق وحی با آن آشنا می‌شود. توجه به این مفهوم، فضایی برای شکوفاسازی عقل به وجود می‌آورد و موجب می‌شود علامه در ذیل عنوان بحث فلسفی به تبیین عقلی آن بپردازد و آن را از طریق ادله عقلی و از طریق ارتباط نفوس کامل با نفوس ناقص اثبات کند (همان، ص ۱۸۳).

د) ظاهر وحی دلالت بر خلود عذاب نسبت به مشرکان و کافران دارد. اظهار این مطلب از طریق وحی، عقل را در مقام سوم (نظریه‌پردازی) به تأمل درباره آن وا می‌دارد و حاصل آن، یافتن مبانی عقلی در جهت اثبات دوام عذاب و خلود کافران در جهنم است (همان، ص ۴۱۲).

ه) با توجه به اینکه ظاهر وحی، دلالت بر احیای اموات و بازگشت آنها به زندگی مادی و همچنین مسئله مسخ دارد. عقل در مقام نظریه‌پردازی به تبیین عقلی این دو مسئله می‌پردازد، هرچند در ابتدا اشکالات متعددی به احیا مجدد اموات و مسئله مسخ وجود دارد، علامه در تلاش فلسفی، اشکالات موجود را پاسخ می‌دهد و در ضمن آن تبیین دقیق فلسفی از مسئله رجعت (احیای اموات) و همچنین مسئله مسخ می‌دهد (همان، ص ۲۰۵).

دقت در این موارد و همچنین سایر موارد ذکرشده در تفسیر المیزان به خوبی نشان می‌دهد علامه پس از گذراندن مرحله اول (فهم مفاهیم) و مرحله دوم (تشخیص مصداق) توجه خاصی به مرحله سوم دارند. تأکید بر تمایز این مراحل از هم مشخص می‌کند که سخن علامه در عدم دخالت مقدمات بیرونی و اکتفا به قرآن برای فهم قرآن، امری ناظر به مرحله اول یعنی (فهم مفهوم)



است؛ اما در مقام سوم از آنجا که چارچوب بحث فلسفی است، مفسر ناگزیر از استفاده از مقدمات و استدلال‌های عقلی است؛ اما این استفاده به معنای تطبیق آیات بر دیدگاه‌های فلسفی نیست - امری که علامه آن را یکی از اصلی‌ترین اشکالات مفسران می‌داند و از همین رو خود ایشان نمی‌توانند مرتکب این امر بشوند - بلکه استفاده از مقدمات عقلی پس از مشخص شدن مفاهیم آیات و در جهت شکوفاکردن توانایی‌های عقل به کار می‌رود که در نمونه‌های ذکرشده، این امر به شکل واضحی مشخص است.

با این حال ممکن است این اشکال مطرح شود که مرحله سوم، مرحله جداگانه از تفسیر قرآن به قرآن و ناظر به مرحله پس از تفسیر قرآن به قرآن است؛ به گونه‌ای که با حاکم بودن بحث فلسفی در این مرحله، نمی‌توان آن را جزئی از تفسیر قرآن به قرآن دانست.

در پاسخ به این اشکال می‌توان به دو نکته اصلی اشاره کرد: نکته نخست وجود قرائن لفظی متعدد در کلام علامه طباطبایی در مقدمه المیزان است. شاید آشکارترین قرینه بیان علامه است که می‌گوید: ذکر مباحث مختلف فلسفی و غیره در المیزان بدون تعدی از شیوه بحث است.^۱ ایشان به شکل صریح این مطلب را بیان می‌کند و با توجه به اینکه شیوه بحث در المیزان مبتنی بر تفسیر قرآن به قرآن است، نمی‌توان این امر را مرحله جداگانه از آن دانست؛ همچنین این امر کاملاً هماهنگ با وحدت شیوه و روشی است که علامه در مقدمه بر آن تأکید و بیان می‌کند که کتاب المیزان بر اساس این روش تفسیری نوشته شده است؛ در حالی که جدادانستن مرحله سوم موجب نوعی بی‌نظمی و عدم انسجام در نوشتن تفسیر المیزان می‌شود.

نکته دومی که در پاسخ اشکال فوق می‌توان مطرح کرد، تبیین این مطلب است که مرحله سوم کاملاً هماهنگ و در ادامه دو مرحله سابق است. توضیح آنکه تفسیر قرآن به قرآن بر پایه تعامل عقل و وحی بنا شده است و آن‌چنان که بیان شد، این تعامل در ابتدا به صورت توافق حداقلی عقل و وحی شکل می‌گیرد و در تعاملی مثبت و سازنده، این توافق حداقلی در مرحله سوم تبدیل به توافق ایجابی و حداکثری می‌شود که عقل بر پایه آن بسیاری از معارف و حیانی را به شرحی که گذشت، عقل‌پذیر می‌کند؛ بنابراین مشخص می‌شود که این مرحله را نمی‌توان جدای از تفسیر

۱. عبارت علامه این است: «ثم وضعنا ابحاثاً مختلفة، فلسفية وعلمية وتاريخية واجتماعية وأخلاقية، حسب ما تيسر لنا من البحث، وقد أثرنا في كل بحث قصر الكلام على المقدمات المسانحة له، من غير تعد عن طور البحث».

قرآن به قرآن دانست.

تمایز تفسیر قرآن به قرآن و تفسیر فلسفی

با مشخص شدن مراحل سه‌گانه تفسیر قرآن به قرآن، تمایز آن از تفسیر فلسفی نیز مشخص می‌شود. در تفسیرهای فلسفی از اصول و قواعد فلسفی برای ادراک مفاهیم و مقاصد قرآن کمک گرفته می‌شود و مفسری که با نگرش فلسفی به تفسیر آیات می‌پردازد، معتقد به یکی از مکتب‌های فلسفی است و با توجه به گرایش فلسفی خود، به تفسیر آیات اهتمام می‌ورزد. در تفسیرهای فلسفی از شیوه استدلال، در تفسیر آیات بهره‌وافر گرفته می‌شود و آیات مربوط به هستی و وجود با تدبیر خاص خود و بر اساس شیوه فلسفی تفسیر می‌شود. هر مفسر فیلسوفی بر اساس مکتب تفسیری و به دفاع از مشرب فلسفی خود، آیات مورد نظر را تفسیر می‌کند (مودب، ۱۳۸۱، ص ۲۵۵)؛ مانند آنچه ملاصدرا در تفسیر خود بیان می‌کند: «آنچه در پیش رو دارید، مطالبی است برگرفته از نکات قرآنی که بر ذوق و شوق عرفانی استوار است و دیدگاه‌های باریک و ظریفی است که بر کشف و شهود روحانی بنا نهاده شده است...» (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۳۶۲).

با توجه به این مطلب، تمایز تفسیر قرآن به قرآن از تفسیر فلسفی مشخص می‌شود:

الف) تفسیر فلسفی تفسیری است که مقدمات عقلی در فهم قرآن دخالت داده می‌شود؛ به این صورت که مفاهیم قرآنی بر مفاهیم و اصول فلسفی تطبیق داده نمی‌شود؛ آن‌چنان‌که علامه طباطبایی آن را شیوه تفسیر فلاسفه می‌داند، اما در تفسیر قرآن به قرآن در مقام فهم مفاهیم قرآن، مقدمات عقلی دخالت داده نمی‌شوند.

ب) ویژگی دیگر برای تفسیر قرآن به قرآن وجود مراحل سه‌گانه‌ای است که آن را از تفسیر فلسفی ممتاز می‌کند؛ زیرا در تفسیر فلسفی این مراحل وجود ندارد.

ج) مرتب بر دو ویژگی ذکر شده، این نتیجه مهم به دست می‌آید که جایگاه عقل در روش تفسیری قرآن به قرآن و تفسیر فلسفی متفاوت است؛ زیرا در تفسیر فلسفی، تمایز واضح و مشخصی میان جایگاه دریافت و پذیرش معارف و حیانی با جایگاه نظریه‌پردازی عقل وجود ندارد و همین امر موجب دخالت عقل در فهم مفاهیم و حیانی می‌شود. توضیح بیشتر آنکه از نگاه فیلسوفان اسلامی، وحی، تضاد و تباینی با عقل فلسفی ندارد و از نگاه آنان فلسفه‌ای که مخالف با کتاب و سنت باشد، دچار نوعی اختلال و مغالطه در مقدمات و استدلال‌های عقلی خودش هست

(همو، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۳۰۳). این نگاه هرچند زمینه را برای پذیرش عقلی معارف و حیانی آماده می‌کند، مشاهده می‌شود که به هنگام تفسیر آیات، به شکل ناخودآگاه عقل در فهم مفاهیم قرآنی دخالت می‌کند و همین امر موجب می‌شود مفاهیم قرآنی بر دیدگاهی فلسفی تطبیق داده بشود؛ برای نمونه ملاصدرا در تفسیر سوره واقعه بیان می‌کند: اصحاب یمین کسانی هستند که عقل عملی مبدأ افعال آنها در ادراکات جزئی برای رسیدن به سعادت هستند و اصحاب مشئمه کسانی اند که قوای حیوانی با وساطت ادراکات حسی، منشأ افعال آنهاست و سابقون کسانی هستند که به شهود و معرفت حقیقی خداوند دست یافته‌اند (همو، ۱۳۶۶، ج ۷، ص ۲۱). واضح است این تفسیر مبتنی بر مبانی نفس‌شناسی است که در فلسفه صدرایی مطرح می‌شود و نمونه‌ای از دخالت مقدمات عقلی در فهم مفاهیم و تطبیق آیات بر دیدگاه‌های فلسفی است؛ اما در تفسیر قرآن به قرآن از آنجا که از لحاظ روش‌شناسی، میان دریافت معارف و حیوانی و نظریه‌پردازی عقل تمایز داده می‌شود و تأکید بر مبین و آشکاربودن ظاهر وحی می‌شود، چنین اتفاقی رخ نمی‌دهد.

سخن فوق را می‌توان به شکل کامل‌تری مطرح کرد: بر خلاف تفسیر فلسفی که عقل در فهم مفاهیم قرآن دخالت می‌کند، در تفسیر قرآن به قرآن، این وحی است که در مقدمات عقلی دخالت می‌کند؛ زیرا آن‌چنان که مطرح شد عقل با استدلال عقلی تصدیق می‌کند که وحی از لحاظ شرافت و رتبه بر او مقدم است و او تمامی حقایق را به خودی خود نمی‌فهمد و لذا عقل با طرح مفهوم و حیانی تلاش می‌کند استدلال‌های عقلی را در جهت فهم آن به کار گیرد و این امر موجب شکوفاشدن توانایی‌ها و استعداد‌های عقل می‌شود.

نتیجه‌گیری

آن‌چنان که مشخص شد، با بررسی مقدمه المیزان و تمایز مراحل سه‌گانه این امر مهم به دست می‌آید: آنچه علامه به عنوان شیوه تفسیری قرآن به قرآن مطرح می‌کند، معنای خاص و جامعی از تفسیر است که در آن عقل کنار گذاشته نمی‌شود؛ بنابراین نمی‌توان تفسیر قرآن به قرآن را در مقابل تفسیر فلسفی دانست و تمایزی که میان تفسیر فلسفی با تفسیر قرآن به قرآن وجود دارد، تمایز به نقصان و کمال است. به این صورت که تفسیر قرآن به قرآن، کامل‌شده تفسیر فلسفی است که در آن تعامل میان عقل و وحی به شکل مطلوب‌تری تبیین می‌شود و ایرادها و اشکال‌هایی را که در تفسیر فلسفی وجود داشته - مانند تطبیق قرآن بر دیدگاه‌های فلسفی - برطرف می‌کند. بر این اساس می‌توان

تفسیر المیزان را دستاورد مهم و ممتاز حیات علمی و تلاش فلسفی علامه طباطبایی دانست که در آن هماهنگی میان فلسفه اسلامی و وحی در گامی جدید به صورت توافق حداکثری مطرح می‌شود.

۲۷

قرآن پژوهی

جایگاه عقل در شیوه تفسیری قرآن به قرآن در کتاب المیزان

منابع و مأخذ

۱. ابراهیمی دینانی، غلامحسین؛ ماجراهای فکر در اندیشه اسلامی؛ تهران: طرح نو، ۱۳۷۵.
۲. ابراهیمی، محسن؛ «تحقق معنا و مصداق در تفسیر و تطبیق قرآن کریم از نگاه علامه طباطبایی»، قرآن شناخت؛ ش ۱ (پیاپی ۱۶)، بهار و تابستان ۱۳۹۵، ص ۳۲-۳۸.
۳. ابن سینا؛ الشفاء؛ سعید زاید؛ قم: کتابخانه آیت الله مرعشی، ۱۴۰۴ق.
۴. —؛ الاضحویة فی المعاد؛ ج ۱، تهران: نشر شمس تبریزی، ۱۳۸۲.
۵. استرآبادی، محمدامین؛ الفوائد المدنیة؛ قم: دار النشر لاهل البيت، ۱۳۶۳.
۶. اوسی، علی و سیدحسن میرجلیلی؛ روش علامه طباطبایی در تفسیر المیزان؛ تهران: نشر بین الملل، ۱۳۸۱.
۷. علوی مهر، حسین؛ روش های و گرایش های تفسیری؛ قم: اسوه، ۱۳۸۴.
۸. حیدری، کمال؛ اصول التفسیر و التأویل؛ ج ۲، قم: دار فراقد للکتابه و النشر، [بی تا].
۹. ربانی گلپایگانی، علی؛ عقل و دین در پرتو قرآن کریم؛ قم: راند، ۱۳۹۶.
۱۰. طباطبایی، محمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ قم: اسماعیلیان، ۱۳۷۱.
۱۱. —؛ علی و فلسفه الهی؛ ج ۱، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۸۸.
۱۲. —؛ قرآن در اسلام؛ تهران: دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۵۴.
۱۳. —؛ الرسائل التوحیدیة؛ بیروت: مؤسسه نعمان، [بی تا].
۱۴. معرفت، هادی؛ التفسیر و المفسرون؛ مشهد: الجامعة الرضویة للعلوم الاسلامیه، ۱۴۱۸ق.
۱۵. مودب، سیدرضا؛ روش های و گرایش های تفسیری؛ قم: اشراق، ۱۳۸۱.
۱۶. ملاصدرا؛ الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعة العقلیة؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱م.
۱۷. —؛ تفسیر القرآن الکریم؛ قم: بیدار، ۱۳۶۶.
۱۸. Aquinas, Thomas; **Summa Theologiae**; second part of second vol. (S. S), Appendices and Glossaries by Thomas Gilby O. P.; Cambridge: Black friars, ۱۹۶۴.
۱۹. Gilson, Etienne; **Reason And Revelation In The Middle Ages**; New York & London: Charles Scribner's sons, ۱۹۳۹.