

## تفسیر به رأی:

پیرامون تفسیر به رأی مطالبی مطرح است که به برخی از آنها اشاره می شود :

یکم. تفسیر به معنای روشن ساختن چیزی که ضروری و هویدا نیست و به معنای پرده برداری از چهره<sup>۱</sup> جمله یا لفظی که معنای آن آشکار و واضح نیست ، یک مطلب نظری است که چونان آراء نظری دیگر باید به بدیهی برگردد و در ظلّ یک مطلب بین و آشکار ، مبین گردد ؛ از این جهت ، فرقی بین مفرد و قضیه نیست ؛ زیرا مبادی تصویری همانند مبادی تصدیقی ، گاهی ضروری اند و زمانی نظری و ترتب حکم تفسیر در هر دو قسم جاری است.

تفسیر ، یک نحو تصدیق است ؛ زیرا حکم به اینکه معنای آیه چنین است و مقصود خداوند از آیه ، فلان مطلب می باشد ، به نوبه<sup>۲</sup> خود ، قضیه و مسأله خواهد بود ؛ لذا علم تفسیر همانند علوم دیگر ، دارای مبادی و مسائل است و لازم می باشد که در تعریف تفسیر ، قید « به قدر طاقت بشری » مأخوذ شود.

دوم. تفسیر هر کلامی اعم از دینی یا غیر دینی و کلام دینی اعم از قرآنی یا روایی ، باید روشمند باشد تا بتوان آن را به متکلم آن کلام اسناد داد. کلام هیچ متکلمی را نمی توان به رأی خود تفسیر نمود ، سپس آن را به متکلم آن کلام اسناد داد و در این جهت ، فرقی بین کلام دینی با غیر دینی نمی باشد ؛ گرچه تفسیر متون دینی به رأی ، با خطر عقوبت الهی همراه می باشد.

سوم. تفسیر قرآن به رأی ، گذشته از منع عقلی که اجمال آن به اشارت رفت ، دلیل نقلی فراوانی بر منع از آن رسیده است که تهدید به ورود در آتش و تخویف به خروج از دین و ترهیب به ارتداد و تخشیه به عدم ایمان ، از پی آمدهای تلخ تفسیر قرآن به رأی شمرده شد.

چهارم. در جریان منع تفسیر به رأی ، گذشته از دلیل عقلی و نیز دلیل روایی فراوان ، می توان از متن قرآن کریم در این زمینه استفاده نمود و اجمال صورت های ممنوع در تفسیر قرآن به رأی عبارت است از :

۱. تفسیر جاهلانه نسبت به اصل محتوا ؛ یعنی مطلبی از آیه ای برداشت شود و بر آن تحمیل گردد ، سپس آیه<sup>۳</sup> مزبور بر معنای تحمیلی محمول شود ، در حالی که آن مطلب مطابق با برهان

نیست و در این جهت ، فرقی نمی کند که برهان مطلب ، فلسفی یا کلامی باشد یا تجربی و یا نقلی ؛ زیرا برهان هر مطلب ، وابسته به سنخ آن مطلب و محتوا می باشد. اگر محتوا جزء معارف تجربیدی بود ، اثبات آن مضمون برهان فلسفی یا کلامی می طلبد و اگر محتوا جزء مسائل تجربی بود ، اثبات آن شاهد آزمایشی و تجربه طلب می کند ؛ چنان که اگر جزء قصص و سیره های انبیا و اولیاء ( علیهم السلام ) بود ، اثبات آن سند معتبر نقلی می خواهد.

پس ، اگر مطلبی وابسته به یکی از رشته های عقلی یا نقلی بود و بدون دلیل از آیه استظهار شد و بر آن تحمیل گشت ، سپس آیه بر معنای تحمیلی حمل شد ، چنین تفسیر جاهلانه ای تفسیر به رأی و ممنوع است و قرآن کریم در این باره به عنوان یکی از جوامع الکلم ، بدون اختصاص به مسأله<sup>۱</sup> تفسیر ، راجع به منع قول بدون علم چنین فرموده است : **( و لا تقفُ ما لیس لک به علم إنَّ السمع و البصر و الفؤاد کلّ أولئک کان عنه مسئولاً )**<sup>۱</sup>.

۲. تفسیر جاهلانه نسبت به اراده<sup>۲</sup> جدّی متکلم و اسناد محتوا به او ؛ یعنی مطلبی از آیه برداشت شود که آن مطلب از جهت اسناد به برهان مناسب خود ، اعم از عقلی ، تجربی و نقلی ، صحیح و تامّ می باشد ؛ لیکن از جهت اراده<sup>۳</sup> جدّی متکلم و اینکه وی همین محتوا را از آیه اراده نموده است ، نیازمند به دلیل معتبر می باشد.

دلیلی که عهده دار صحت استناد محتوای مزبور به متکلم است ، یا عقلی است و یا نقلی. اگر دلیل عقلی تام بر استحاله یا بطلان معنای دیگر و عدم تناسب محتوای دیگر با پیام آیه اقامه نشد یا دلیل نقلی معتبر بر اراده<sup>۴</sup> خصوص معنای مزبور از آیه<sup>۵</sup> مورد نظر ارائه نشد ، اسناد اراده<sup>۶</sup> جدّی و حتمی خصوص مطلب معهود به متکلم ، از سنخ تفسیر به رأی مذموم خواهد بود. وظیفه<sup>۷</sup> مفسّر در این حال ، استناد احتمالی معنای مزبور به متکلم می باشد ؛ یعنی محتوای یاد شده را یکی از معانی احتمالی اراده<sup>۸</sup> متکلم بداند و بگوید : ممکن است متکلم ، فلان محتوا را اراده کرده باشد ؛ نه حتماً همین را اراده نمود و لاغیر.

۱- سوره اسراء ، آیه ۳۶.

۳. تفسیر جاهلانه نسبت به اراده جدی متکلم و اسناد اراده احتمالی به وی ؛ یعنی مطلبی از آیه برداشت شود که مطابق با برهان مناسب با فن خود می باشد ؛ لیکن دلیل عقلی یا نقلی معتبر قائم است بر اینکه متکلم در خصوص آیه محل بحث ، حتماً آن را اراده نکرده است ؛ بلکه محتوای دیگر را اراده نمود که در این حال ، نه تنها اسناد قطعی مطلب مزبور به متکلم نارواست و از قبیل تفسیر به رأی مذموم است ، بلکه اسناد احتمالی آن به متکلم هم از این قبیل خواهد بود ؛ زیرا با قیام شاهد عقلی یا نقلی معتبر بر عدم اراده مطلب مزبور از طرف متکلم و اراده مطلب دیگر ، نمی توان محتوای یاد شده را جزء معانی احتمالی آیه دانست.

به هر تقدیر ، همه اینها از نظر قرآن کریم ممنوع اند و دلیل قرآنی آن بر منع امور یاد شده ، یکی آیه ( ...ألم یؤخذ علیهم میثاق الکتاب أن لا یقولوا علی الله إلا الحق و درسوا ما فیہ و الدار الآخرة خیر للذین یتقون أفلا تعقلون )<sup>۲</sup> می باشد ؛ زیرا در این آیه اسناد مطلب به خداوند در صورتی که عالمانه نباشد ، روا نیست و عالمانه نبودن آن به دو قسم است : یکی آنکه اصل مطلب مطابق علم نیست. دوم آنکه گرچه اصل مطلب صحیح و علمی می باشد ؛ لیکن اسناد مطلب علمی به خداوند بدون شاهد روا نیست.

زیرا گرچه خداوند هر چه می فرماید عالمانه و علمی است ، اما در خصوص آیه محل بحث ، آیا فلان مطلب علمی را اراده کرده یا مطلب علمی دیگر را ، نیازمند به دلیل جداگانه است. اگر دلیلی بر حصر مطلب صحیح اقامه شد ، فقط همان مطلب محصور به صورت تعیین به خداوند اسناد داده می شود ؛ وگرنه به صورت احتمال به خداوند مستند خواهد بود.

آیه دیگر بر منع اسناد چیزی به خداوند با عدم علم به استناد ، آیه ( ...أتقولون علی الله ما لا تعلمون )<sup>۳</sup> می باشد ؛ زیرا چیزی را که معلوم نیست خداوند گفته باشد ، نمی توان به ذات اقدس وی اسناد داد ؛ هرچند آن مطلب در جای خود صحیح باشد ؛ ولی اثبات اراده جدی خداوند نسبت به آن مطلب معین از آیه محل بحث ، نیازمند به دلیل است و بدون دلیل نمی توان چیزی را به خداوند اسناد داد.

۲- سوره اعراف ، آیه ۱۶۹.

۳- سوره اعراف ، آیه ۲۸ و سوره یونس ، آیه ۶۸.

البته اگر آن مطلب باطل باشد، نظیر شرک و بت پرستی، اسناد صحت آن به خداوند افتراء مهم و ظلم افحش است؛ وگرنه یعنی اصل مطلب درست باشد، ولی در خصوص آیه<sup>۴</sup> محل بحث بدون دلیل به خداوند اسناد داده، شود ظلم فاحش خواهد بود. تنها موردی که می توان به خداوند اسناد داد، جایی است که اصل مطلب «فی نفسه» صحیح باشد و استناد صدور آن به خداوند احراز شده باشد.

۴. تفسیر و نسبت غافلانه به اراده جدی متکلم، در حالی که اصل مطلب برداشت شده از آیه<sup>۴</sup> محل بحث صحیح باشد و متکلم نیز همان مطلب درست را اراده نموده باشد؛ لیکن مفسر راهی برای اثبات اراده<sup>۴</sup> متکلم نداشته باشد و یا آن را نیموده باشد که در این حال، با اینکه حُسن فعلی محفوظ است، لیکن حُسن فاعلی محفوظ نیست؛ زیرا فاعل یعنی مفسر، بدون تحقیق از جهت استناد مطلب مزبور به متکلم، آن را به وی نسبت داده است.

این کار دوم روا نبود؛ گرچه کار اول یعنی اصل استنباط مطلب معهود از آیه<sup>۴</sup> محل بحث درست بوده است. از اینجا می توان گفت که مفسر، دو فعل انجام داد که اولی واجد حُسن بود و دومی فاقد حُسن؛ زیرا کار دوم، گرچه تصادفاً مطابق با واقع شد، لیکن مفسر در این کار، برهانی فراهم نکرد و نابینایانه حرکت کرد. گرچه بدون تصادم به مقصد رسیده است، لیکن از توییح تجرّی و سرزنش سرکشی مصون نیست.

۵. تفسیر غافلانه نسبت به اصل محتوا، در حالی که هم آن مطلب معهود، «فی نفسه» صحیح می باشد و هم آن محتوای صحیح را متکلم اراده نموده است؛ لیکن مفسر مزبور، نه تنها درباره صحت صدور و استناد مطلب معین به متکلم، تحقیقی نکرده است، بلکه در صحت اصل مطلب نیز هیچ گونه تحقیقی ننموده است و صرفاً به خرص و تخمین خود، هم آیه را معنا نموده است و هم معنای تخمینی خود را به متکلم اسناد داده است. چنین تجرّی و بی باکی به نوبه<sup>۴</sup> خود می تواند مشمول تفسیر به رأی باشد که شاهد بی مبالاتی مفسر و محرومیت وی از قیاط احتیاط و بی بهره وری او از حزام حزم لازم خواهد بود؛ زیرا چنین مفسّری، هم در استنباط

مطلب از آیه ، به رأی خود بسنده می نماید و به ادله آن نمی پردازد و هم در اسناد محتوای آن به متکلم ، به پندار خویش مراجعه می کند ؛ نه به شواهد عقلی یا نقلی.

یعنی او رأی پسند می باشد و بدون علم سخن می گوید ؛ خواه مطابق با واقع قرار بگیرد و خواه نگیرد و در این بی مبالاتی فرقی بین اصل استنباط مطلب از آیه و بین اسناد آن به متکلم قائل نیست. پس او به رأی خود تفسیر می کند ؛ نه به دلیل و به رأی خویش اسناد می دهد ، نه به شاهد و اطلاق دلیل « مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ... »<sup>۴</sup> یا اطلاق دلیل « مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ أَوْ بِمَا لَا يَعْلَمُ... »<sup>۵</sup> ، از برخی جهات شامل صورتهای یاد شده خواهد شد.

پنجم. اکنون که روشن شد تفسیر قرآن بدون علم و قبل از بررسی و تحقیق مذموم بوده و به عنوان تفسیر به رأی مطرود است ، لازم است رسیدگی شود که منابع علم تفسیر و اصول بررسی و تحقیق دستیابی به مطالب قرآنی چیست تا تفسیر قرآن بدون تحقق هیچ کدام یا بعضی از آنها تفسیر به رأی و مذموم بوده و با دستیابی همه آنها تفسیر درایی و ممدوح خواهد بود.

یکی از آن منابع و مهم ترین آنها ، همانا خود قرآن کریم است که مبین خود و شاهد خویش و مفسر خویشتن خواهد بود که ضرورت تفسیر قرآن به قرآن و تأثیر عمیق آن در دسترسی به معارف آن مبرهن می باشد و فصلی از کتاب را به خود اختصاص داده است.

منبع دیگر سنت معصومین ( علیهم السلام ) است که طبق حدیث متواتر ثقلین ، عترت طاهربین ( علیهم السلام ) همتای قرآن بوده و تمسک به یکی بدون دیگری مساوی ترک هر دو می باشد و اعتصام به هر کدام باید همراه با تمسک به دیگری باشد و فصل مستقلی از کتاب ، طلایه دار ضرورت جمع بین قرآن و حدیث در تفسیر قرآن کریم خواهد بود.

منبع سوم از منابع تفسیر قرآن مجید ، عقل برهانی است که از گزند مغالطه<sup>۴</sup> و هم مصون و از آسیب تخیل محفوظ باشد. منظور از عقل برهانی ، همان است که با اصول و علوم متعارفه<sup>۵</sup> خویش ، اصل وجود مبدأ جهان ، ضرورت وحدت آن ، ضرورت حیات ، ابدیت ، ازلیت ، قدرت ، علم ، اراده ، سمع ، بصر ، حکمت ، عدل و سایر اسمای حسنا و صفات علیای خدا را ثابت

<sup>۴</sup> - تفسیر برهان ، ج ۱ ، ص ۱۸.

<sup>۵</sup> - تفسیر طبری ، ج ۱ ، ص ۲۷.

نموده و در این تثبیت، استوار و ثابت قدم خواهد بود؛ گرچه برخی از آسمای مزبور را دلیل نقلی هم اثبات می کند.

پس، اگر عقل برهانی با همان علوم متعارفه که بنیان مرصوص عقاید اصیل را تأسیس نموده است، مطلبی را اثبات یا نفی کرد، حتماً در تفسیر قرآن باید آن مطلب ثابت شده، مصون بماند و با ظاهر هیچ آیه ای نفی نگردد؛ چنان که مطلب نفی شده حتماً باید منتفی باشد و با ظاهر هیچ آیه ای ثابت نشود؛ اگر آیه ای دارای احتمال های متعدد بود و غیر از یک محتمل معین، همه آنها عقلاً منتفی باشد، باید به کمک عقل برهانی آیه محل بحث را فقط بر همان محتمل عقل پسند حمل نمود و یا اگر آیه ای دارای محتمل های متعددی بود که یکی از آنها برابر عقل برهانی ممتنع بود، حتماً باید آن محتمل معهود را از نظر دور داشت؛ سپس آیه را بر یکی از آن محتمل های ممکن، بدون ترجیح (در صورت فقدان رجحان) حمل نمود.

ششم. همان طوری که قبلاً اشاره شد، تفسیر کتاب هر مؤلف و گفتار هر گوینده، به صرف رأی خواننده یا شنونده نارواست و همین ناروایی اگر درباره متون مقدس دینی باشد، با منع ویژه عقلی و نقلی همراه خواهد بود و تا حدودی منابع تفسیر صائب و نیز معیار تفسیر به رأی مشخص شد. اما آنچه مهم است توجه به یک نکته حساس و شایان اهتمام می باشد و آن اینکه آیا تفسیر همه معارف قرآن، طبق قواعد ادبی عرب، لغت، صرف، نحو، معانی، بیان، بدیع، و سایر شئون وابسته به ادبیات ممکن است تا کسی بگوید: رعایت قانون محاوره عرب در دیالوگ و گفت و گو یا تفهیم و تفهّم یا امر و نهی و وعد و وعید، برای استنباط معارف از قرآن کافی است. هرچند علوم دیگری نیز لازم است، ولی ابزار مفاهمه مطالب قرآن، واژگان عربی است.

یعنی تمام علوم پایه برای استظهار مطالب اسلامی از متون دینی که به زبان عربی است، فقط در محدوده قوانین ادبی عرب کاربرد دارد یا آنکه برای نیل به بلندای معارف الهی باید کاملاً دقیق بود که پیام ویژه قرآن و فرهنگ مخصوص وحی را تا آنجا که ممکن است بدون تصرف در واژگان عرب به نحو توسّع از همان قانون محاوره بهره مند شد و اما فراتر از آن منطقه که

ظرفیت لغت و ادبیات عرب ، تاب آن مظهرِ رفیع و عمیق را ندارد ، باید صنعتِ ادبی ویژه<sup>۴</sup> وحی را که خداوند سبحان در کالبدِ واژگان عرب اعمال کرد و سطح ادبیات عربی را ارتقاء داد و با شواهد و قرائنِ خاص ، ظرفیت آن را توسعه داد ؛ سپس مظهرِ سپهری را در ظرفِ زمینی ریخت و این ریزش و املاء را به نحو تجلی دانست ؛ نه به نحو تجافی و پیوندِ بخشِ طبیعی ظرف را با سَمْت و سوی فرا طبیعی آن حفظ نمود ، ملاحظه نمود و با آن ابزار معارف اسلامی را از متون دینی استنباط کرد.

توضیح آنکه جهان در عصر نزول وحی و انبعاث حضرت رسول اکرم ( صلی الله علیه و آله و سلم ) به بعثِ الهی ، از ادراک توحید نابِ تهی و از معارف تنزیهی و تقدیسی محض محروم و از علم به ازلیت ، ابدیت ، اطلاق ذاتی ، عدم تناهی یک موجودِ عینی ، حقیقی و مانند آن بی بهره بود ؛ چنان که حضرت امیرالمؤمنین ( علیه السلام ) در این باره فرموده اند : « إلی أن بعث الله سبحانه محمداً رسول الله ( صلی الله علیه و آله و سلم ) ... و أهل الأرض یومئذٍ مللٌ متفرقةٌ و أهواءٌ منتشرةٌ و طوائف متشتتةٌ ، بین مُشبّه لله بخلقه أو مُلحد فی اسمه أو مشیر إلی غیره فهداهم به من الضلالة... »<sup>۵</sup>.

نژاد عرب نیز همانند سایر نژادها گرفتار یکی از این مکتبهای الحادی و باطل بر شمرده بودند و هرگز توحیدِ ناب و سایر مسائل وابسته به آن در قلمرو تازی زبانان سابقه نداشت و از طرف دیگر ، واژگان هر ملتی ابزار مفاهمه و تبادل اندیشه ها و انتقال خواسته های آن قوم است.

روشن است نژادی که جهان بینی توحیدی ندارد و از علم معاد بی بهره است و جهانِ فرا طبیعی را افسانه می داند ، تمام الفاظی که ابتداءً برای معانی خاص وضع می کند یا برخی از آنها را از وضع اوّلی خود نقل می دهد و یا بعضی از الفاظ در اثر فقدان مصداق اوّلی خود از آن هجرت می کند و به دیار مصداق یا معنای دیگر سفر می نماید ، همه این تعیین و تعین ها ، همه این وضع و نقل و هجرت ها ، در قلمرو مفاهیمی انجام می پذیرد که مورد ادراک و فهم آن نژاد

<sup>۴</sup> - نهج البلاغه ، خطبه ۱.

باشد و چیزی که هرگز در فاهمه<sup>۱</sup> یک ملت سابقه ندارد، معنای هیچ لفظی از الفاظ دارج بین آن قوم هم نخواهد بود.

از طرف سوم، قانون تشبیه، استعاره، کنایه، مجاز مرسل و سایر صنعت‌های معانی، بیان و بدیع، در عین قبول آنها، هر کدام دارای محدوده<sup>۲</sup> ویژه اند؛ یعنی برای ملتی که هرگز حقیقتِ بسیطِ محض، اطلاق ذاتی حضرت حق تعالی و مانند آن از معارف اسلام ناب<sup>۳</sup> قابل درک نبوده، منطق<sup>۴</sup> کنایات و مجازات الفاظ هم به آن سَمک عزیز المنال نخواهد رسید.

همان طوری که اگر وحی الهی بر سلسله<sup>۵</sup> جبال فرود آید، کوهها در اثر قدرت توانفرسای وحی، متصدع و متلاشی می شوند، اگر معارف ناب در قالب زبان تازی بدون توسعه<sup>۶</sup> ادبی و تکامل واژگان و تحریر لغت از قیدِ رقیبِ فهمِ دارج و رایج عرب فرو ریزد، یکی از دو محذور لازم می آید و آن اینکه: یا معارفِ خالص و سره، ناسره و مشوب خواهد شد یا شیرازه<sup>۷</sup> ادب عرب گسسته می گردد؛ چون هیچ ظرفی بیش از مظرّف خاص خود را تحمل نمی کند.

از اینجا به زبان ویژه<sup>۸</sup> وحی و زبان خاص قرآن پی می بریم که قرآن کریم مسائل مربوط به دنیا، مُلک، ماده و لوازم آن و نیز بدن و احکام مخصوص آن، آسمان مادی و ملازمات آن و هر آنچه از سنخ حس، خیال، وهم و حتی بالاتر از وهم یعنی عقل متعارف تازی زبانان آن روز بوده و می باشد، همه<sup>۹</sup> آنها را به وسیله<sup>۱۰</sup> واژگان عرب و قانون محاوره<sup>۱۱</sup> عربی و سایر رسوم و فنون مفاهمه، تأدیه نموده است و هنوز هم به قوّت خود باقی است.

اما معارف برین که در صقّ عقل تازی و فارسی زبان نبود و در قلمرو اندیشه<sup>۱۲</sup> واضعان و مستعملان چنین الفاظی نمی گنجید و در حیطه<sup>۱۳</sup> فهم ادیبان سوقِ عکاظ و سرایندگان سبعة<sup>۱۴</sup> معلّقه و مانند آن خطور نمی کرد، بعد از ائاره<sup>۱۵</sup> دفائن عقول و تفهیم اصل مطلب<sup>۱۶</sup> فرا طبیعی، زمینه<sup>۱۷</sup> توسعه<sup>۱۸</sup> فرهنگی و افزایش ظرفیت لغت و تطوّر تکاملی واژگان را فراهم نمود.

البته توسعه<sup>۱۹</sup> فرهنگ مفاهمه، راههای فراوانی دارد که گوشه ای از آن که مربوط به واژگان می باشد، عبارت از این است که دو طرح رایج (به نحو مانعة الخلو) ارائه شد؛ یکی آنکه



الفاظ برای ارواح معانی وضع می شوند؛ گرچه واضعان ابتدایی، برخی از مراتب آن ارواح بلند را ندانند و در اثر جهل یا غفلت از مراحل عالی، انحصار معنا در مصداق خاص را توهم کنند. طرح دیگر آنکه گرچه الفاظ برای همان مرتبه از معنا که مورد فهم واضعان ابتدایی است وضع می شوند، لیکن استعمال آنها درباره مصادیق دیگر یا تطبیق آن معنا بر مصداق برتر، از قبیل توسعه و مجاز می باشد و چون هر کدام از این دو طرح و مانند آن، نظیر ترتب غایت و فایده در استعمال لفظ معیار استنباط قرار گیرد، جزء ره آورد تازه و بدیع قرآن است.

اگر کسی فقط زبان عرب را با همه شئون و فنون ادبی آن بداند؛ لیکن از نکته ابتکاری قرآن آگاه نباشد، هرچه کوشش عمیق در حفظ امانت ادبی داشته باشد، هرگز در استنباط معارف قرآن کامیاب نخواهد شد و از دام تفسیر به رأی که دست و پاگیر و عافیت سوز است رها نخواهد شد؛ زیرا جامه ادب جاهلی و کسوت صنعت تازی، مناسب اندام بلند وحی الهی نیست و شهادت دواوین جاهلیت و ادیبان شعر پیشه جاهلی نسبت به معارف برین آسمانی، شهادت زور خواهد بود و قاضی محکمه واژگان عرب، متهم به ارتشاء خود محوری و ماده نگری و طبیعت انگاری می باشد...: «از جاهلی میرسید امثال این مسائل».

نمونه ای از معارف برین قرآن را که در عصر بعثت سابقه نداشت و ادعای قرآن کریم نیز چنین تنظیم شده است که بخشی از ره آورد وحی از قلمرو قدرت بشر بیرون می باشد، می توان از آیات زیر استنباط کرد:

۱. (إِنَّا جَعَلْنَا قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ \* وَإِنَّ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدِينًا عَلِيًّا حَكِيمًا)؛ یعنی کتاب حاضر را به کالبد عربی آشکار قرار دادیم تا شما بعد از آشنایی به قوانین تازی و ادبیات عرب از مضامین آن بهره علمی و عملی ببرید و آن را تعقل نمایید و همین کتاب با حفظ عنوان قرآن بودن رشته و ریشه رفیع و عمیق دارد و تا اُمّ الکتاب مطالب بلند آن حضور دارد و همین قرآن عربی در نزد خدا به وصف علو و حکمت موصوف بوده و «علی حکیم» می باشد؛ بنابراین،

هرگز با دستمایه<sup>۴</sup> سوقِ عَکَاظِ ، تحصیل کالای اُمّ الکتابِ میسور مفسّر کم مایه نخواهد بود و با سرمایهِ سبعه<sup>۵</sup> معلّقه تجارتِ «علیّ حکیم» ممکن نمی باشد.

۲. ( کما أرسلنا فیکم رسولاً منکم یتلوا علیکم آیاتنا ویزکیکم ویتعلّمکم الکتاب و الحکمة ویتعلّمکم ما لم تکنوا تعلمون )<sup>۸</sup> ؛ یعنی فرستاده<sup>۴</sup> ما چند کار انجام می دهد : یکی تلاوت آیات و قرآئت آن بر جامعه<sup>۴</sup> بشری تا مردم خواندن کتاب خدا را فراگیرند و دیگری تهذیب ارواح و تزکیه<sup>۴</sup> نفوس تا دل‌های جامعه پاک گردد و سومی تعلیم مطالب کتاب و معارف حکمت و چهارمی تعلیم چیزی که جامعه<sup>۴</sup> بشری ، نه تنها آن را نمی داند ، بلکه هرگز نمی تواند با ابراز دانشهای عادی خود آن را فرا گیرد.

تدبّر لازم در کلمه<sup>۴</sup> ( ما لم تکنوا تعلمون )<sup>۹</sup> ، چنین می فهماند که آن سنخ از معارف برین هرگز بدون تعلیم آسمانی ، روزی فاهمه و رزق عاقله<sup>۴</sup> بشر نخواهد شد ؛ چون تعبیر « ما لا تعلمون » غیر از تعبیر ( ما لم تکنوا تعلمون ) است و در این برنامه<sup>۴</sup> چهارم می توان گفت که مراد آن ، تنها از سنخ علم حصولی یا حضوری نیست ؛ بلکه از سنخ تهذیب و تزکیه هم می تواند باشد ؛ یعنی گذشته از رشته<sup>۴</sup> علوم نظری ، یک سلسله از نزاهت‌های روحی و فضیلت‌های اخلاقی به وسیله<sup>۴</sup> فرستاده<sup>۴</sup> الهی بهره<sup>۴</sup> بشر می شود که شاید خود جامعه<sup>۴</sup> انسانی اگر به حجّت درونی و مصباح پر فروغ نهانی و نهادی خویش ، یعنی عقل و فطرت ، رجوع نماید و غبار اغیار را از اندام آن دور دارد و به آهنگ دلپذیر آن گوش فرا دهد و تمام نصایح و مصالح او را در یابد تا در یابد ، باز هم بدون وحی نمی تواند به آن مقام نزیه بار یابد ، اگرچه در بخش فراگیری کتاب و حکمت نیز تا حدودی چنین است.

اما مرحله<sup>۴</sup> والای نزاهت روح و همچنین بخش فائق علم ، اصلاً در قلمرو بشر عادی پیدا نمی شود و هرگز در منطقه<sup>۴</sup> انسان متعارف حضور و ظهور ندارد ؛ به طوری که نام آن هم فقط به نحو کنایه<sup>۴</sup> ( ... ما لم تکنوا تعلمون )<sup>۱۰</sup> آمده و به علائم و شواهد یا علل و معالیل آن نیز هیچ

۸- سوره بقره ، آیه ۱۵۱.

۹- سوره بقره ، آیه ۱۵۱.

۱۰- سوره بقره ، آیه ۱۵۱.

گونه اشاره نشد؛ چنان که درباره برخی از نعمتهای غیبی بهشت نیز چنین فرموده است: ( **...فلا تعلم نفس ما أخفی لهم من قرّة أعین...** )<sup>۱۱</sup>.

شاید آن مقام برین و مستور، از آن کسی باشد که به علم مکنون و نزاهتِ محبوب نائل آمده باشد؛ یعنی هم در معارف عقلی، گذشته از تعلیم کتاب و حکمت، از ( **...یعلمکم ما لم تكونوا تعلمون** )<sup>۱۲</sup> بهره ویژه بُرد و هم در فضائل روحی، گذشته از ( **...یزکیهم...** )<sup>۱۳</sup> که نصیب غالب پرهیزگاران شده و می شود، حظّ وافر از علم تنزیه و تهذیب از « **یعلمکم ما لا تعلمون** » برده باشد و شاید اوحدی از اهل بهشت، منظورشان از اینکه می گویند: ( **...الحمد لله الذی هدانا لهذا و ما كنا لنهتدی لولا أن هدانا الله...** )<sup>۱۴</sup> این باشد که نیل به چنین مقام منیع و رفیع، به صرف عقل امکان پذیر نبود و راههای عادی برای وصول به آن نارسا بود؛ بلکه عنایت ویژه وحی الهی توان چنین رهنمودی را داشت.

به هر تقدیر، وحی الهی گذشته از محتواهای رایج که در دسترس عقل بشر قرار می گیرد، مطالبی دارد که فراعقل دارج و به اصطلاح، « **طور وراء طور** » می باشد؛ آنگاه شرح آن مطالب فرا عقل متعارف را بر خصوص معیار فرهنگ محاوره با استمداد از محورهای ادبی نژاد عرب و حصر آن در تنگنای سرمایه های زمینی نشر و نظم جاهلی یا مُخضرم بدون تفسیر به رأی نخواهد بود.

تنها وظیفه مفسّر در این گونه از معارف برین این است که: « **کاندرین جا جمله اعضا چشم باید بود و گوش** »؛ تا اولاً ابزار مفاهمه را از معلّم کل دریابد و ثانیاً کیفیت استعمال و به کارگیری آن ابزار را از معلّم اول، یعنی رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) و کسانی که به منزله روح ملکوتی و جبروتی آن حضرت اند بیاموزد و ثالثاً کیفیت انتقال از مُلک ادبیات عرب به ملکوت لطایف ادبی قرآن را از معلّم کتاب و حکمت استفاده کند.

۱۱ - سوره سجده، آیه ۱۷.

۱۲ - سوره بقره، آیه ۱۵۱.

۱۳ - سوره جمعه، آیه ۲.

۱۴ - سوره اعراف، آیه ۴۳.

رابعاً کیفیت عروج از عربی مبین به ( **أَمَّ الْكِتَابِ** ) و رقیّ از محدوده لغت به منطقه فرا لغت و بار یافتن به ( **عَلَىٰ حَكِيمٍ** )<sup>۱۵</sup> را از مُعَلِّم ( **مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ** ) ،<sup>۱۶</sup> فراگیرد که بدون این مراحل یاد شده ، تفسیر قرآن با اکتفاء به همان قانون محاوره تازی زبانان ، گرچه فی الجمله میسور است ، لیکن بالجمله مقدور نخواهد بود و خطر ابتلاء به تفسیر به رأی همچنان در « حمی » ، پیش بینی می شود. شاید بخشی از تحدی جهانی قرآن کریم ناظر به همین مرحله ( **مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ** ) ، باشد که شرح آن به عهده مبحث اعجاز موکول می باشد.

غرض آنکه تفسیر بخشی از قرآن ، اگر موافق با ( **أَمَّ الْكِتَابِ** ) ،<sup>۱۷</sup> و مؤالف با ( **عَلَىٰ حَكِيمٍ** ) نبود ، حتماً باید مخالف آن نباشد ؛ به طوری که اگر موافقت با معارف برین ( **أَمَّ الْكِتَابِ** ) و مطالب رفیع و عمیق ( **عَلَىٰ حَكِيمٍ** ) ، شرط حتمی تفسیر صائب نباشد ، مخالفت با آن حتماً مانع چنین تفسیری خواهد بود و در نتیجه ، تفسیر مخالف با آن مرحله برتر ، تفسیر به رأی می باشد. زیرا آنچه با سرمایه فرهنگ محاوره و دستمایه قانون مفاهمه عرب جاهلی با همه گسترش تشبیه ، کنایه ، استعاره ، مجاز مرسل و... ، از وحی سترگ دامن گستری که حدی از آن به عربی مبین و حدّ دیگر ، آن به ( **أَمَّ الْكِتَابِ** ) و به ( **عَلَىٰ حَكِيمٍ** )<sup>۱۸</sup> محدود است می توان بهره برد ، حدّ اکثر غیضی از فیض ، جُدّه ای از لُجّه و بالاخره حُبّابی از عُبَاب خواهد و روشن است که غیض را همه فیض پنداشتن و جُدّه را لُجّه انگاشتن و حُبّاب را عُبَاب توهم نمودن ، وحی فراگیر را بر وَهْم محدود حمل نمودن و سراب را بر آب ناب تحمیل کردن و تخیّل سَرّاب رسیدن و سیراب شدن ، یعنی تفسیر قرآن به رأی خواهد بود و این همان است که حضرت استاد علامه طباطبایی ( قدس سرّه ) به آن پرداختند که نهی از تفسیر قرآن به رأی ، ناظر به طریق کشف است ، نه مکشوف.<sup>۱۹</sup>

<sup>۱۵</sup> - سوره شوری ، آیه ۵۱ .

<sup>۱۶</sup> - سوره بقره ، آیه ۱۵۱ .

<sup>۱۷</sup> - سوره آل عمران ، آیه ۷ .

<sup>۱۸</sup> - سوره شوری ، آیه ۵۱ .

<sup>۱۹</sup> - المیزان ، ج ۳ ، ص ۷۸ - ۱۰۰ .

ضمناً می توان از تعبیر حدیث ثقلین راجع به قرآن کریم به عنوان حبلِ ممدودی که یک طرف آن به دست خدا و طرف دیگر آن به دست مردم است کمک گرفت؛ زیرا حقیقت قرآن، موجود مستقلی است که مرحله الهی بودن او با مرحله عربی مبین بودن مرتبط می باشد و تفسیر مرحله نازل برابر با قانون مفاهمه عرب بدون ملاحظه مرحله الهی آن، از سنخ جعل قرآنِ عضین بوده و تفسیر به رأی می باشد.

آنچه از حضرت امیرالمؤمنین (علیه السلام) درباره اهتمام به قرآن و محور قرار دادن آن و پرهیز از تحمیل هوا بر هدا و اصرار بر عطف هوا بر هدا و تحمیل هدا بر هوا رسیده است، می تواند برخی از مباحث تفسیر به رأی را در بر گیرد؛ «ألا إن كلَّ حارثٍ مبتلى في حرثه و عاقبة عمله، غير حرثة القرآن؛ فكونوا من حرثته و أتباعه و استدلّوه على ربكم و استنصحوه على أنفسكم و اتّهموا عليه آرائكم و استغشوا فيه أهواءكم»<sup>۲۰</sup>؛ «يعطف الهوى على الهدى، إذا عطفوا الهدى على الهوى ويعطف الرأى على القرآن إذا عطفوا القرآن على الرأى»<sup>۲۱</sup>.

البته منشأ تفسیر قرآن به رأی و نیز تفسیر سایر متون دینی دیگر به رأی، گاهی جهل علمی است و زمانی جهالت عملی. گاهی شبهه علمی است و زمانی شهوت عملی. گاهی بی مایگی و زمانی بیماری و گاهی تهی مغزی و زمانی سیه دلی.

هفتم. ابو جعفر محمد بن جریر طبری (م ۳۱۰هـ ق) بعد از نقل اخبار منع تفسیر به رأی و بدون علم، چنین گفته است: این اخبار گواه صدق گفته ماست که آنچه از تأویل (تفسیر) قرآن، بدون نصّ رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) یا نصب دلیل از سوی آن حضرت (صلی الله علیه و آله و سلم) بطور علمی ادراک نمی شود، برای هیچ کسی سخن گفتن به رأی خود روا نیست و اگر رأی او صائب باشد، خود او خطاکار است؛ زیرا در صورت إصابه واقع، یقین به صواب بودن رأی خود نداشت؛ بلکه بر اساس خرص و گمان سخن گفته است و کسی که در

<sup>۲۰</sup> - نهج البلاغه، خطبه ۱۷۶.

<sup>۲۱</sup> - همان، خطبه ۱۳۸.

دین خدا به صرف گمان سخن بگوید ، چیزی را که نمی داند به خدا اسناد داده است و خداوند در قرآن کریم چنین اسنادی را تحریم نموده است ( ...وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ) .<sup>۲۲</sup>

آنگاه بعد از نقل آیه<sup>۲۱</sup> مزبور ، حدیث رسول اکرم ( صلی الله علیه و آله و سلم ) را به این صورت نقل نمود : « مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ فَأَصَابَ فَقَدْ أَخْطَأَ » ؛ یعنی اگر کسی طبق رأی خود قرآن را تفسیر کرده باشد و اتفاقاً رأی او درست باشد ، گرچه قول او صائب است ، لیکن فعل او صواب نیست...<sup>۲۳</sup>

بنابراین ، تفسیر عالمانه که تحلیل مبادی تصویری و تصدیقی محتوای آیه مستند به ضوابط علمی باشد ، تفسیر به رأی نبوده و مشمول ادله<sup>۲۴</sup> منع از آن ، یعنی تفسیر به رأی نخواهد بود. لازم است توجه شود که جناب طبری راجع به مسأله<sup>۲۵</sup> مهم تفسیر به رأی ، غیر از نقل چند اثر و یک توضیح کوتاه چیزی نفرموده است تا مورد نقد و بررسی قرار گیرد. گرچه در ثنایای کتاب ، قول مفسری را که به صرف لغت اکتفاء کند و به اثر صحابه استناد ننماید ، تفسیر به رأی می داند و آن را مردود می شمارد ، ولی در معنای تفسیر به رأی ، مطلب عمیقی را ارائه نکرده است.

هشتم. شیخ الطائفه ، ابو جعفر محمد بن حسن طوسی ( رحمه الله ) ( ۴۶۰ - ۳۸۵هـ ق ) اولاً روایات متناصر بر حث<sup>۲۶</sup> و ترغیب بر قرائت قرآن و تمسک به آنچه در اوست و عرض و ردّ اخبار متخالف در فروع به قرآن و حدیث متواتر ثقلین را مورد اشاره قرار داد و از آن ها موجود بودن قرآن در تمام اعصار ، همانند موجود بودن اهل بیت ( علیهم السلام ) در تمام ازمان را نتیجه گرفت ؛ سپس لزوم اشتغال به تفسیر و بیان معانی قرآن و رها ساختن چیزی که جدای از آن است را بازگو فرمود.

ثانیاً روایات اصحاب ( امامیه ) را که ظاهر آنها عدم جواز تفسیر قرآن است مگر با اثر صحیح از رسول اکرم ( صلی الله علیه و آله و سلم ) و امامان معصوم ( علیهم السلام ) و اینکه سخن در قرآن به رأی خود جایز نیست ، مورد اشاره قرار داد و روایت عامه از رسول اکرم ( صلی الله

<sup>۲۲</sup> - سوره اعراف ، آیه ۳۳.

<sup>۲۳</sup> - تفسیر طبری ، مقدمه ج ۱ ، ص ۲۷.

علیه و آله و سلم) را: « من فسّر القرآن برأيه و اصاب الحقّ فقد أخطأ »<sup>۲۴</sup> نقل کرد و کراهت و تحرّز و اجتناب عده ای از تابعان و فقیهان مدینه از تفسیر به رأی را، مانند سعید بن مسیب و عیبه سلمانی و نافع و محمد بن قاسم و سالم بن عبدالله، بازگو کرد.

ثالثاً زمینه جمع ادله یاد شده را چنین فراهم فرمود:

۱. کلام خدا و کلام پیامبر او، مصون از تناقض و تضادّ می باشد.
۲. خداوند فرمود: ( **إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا...** )<sup>۲۵</sup>، ( **بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ** )<sup>۲۶</sup>؛ ( **وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ...** )<sup>۲۷</sup>؛ ( **وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ** )<sup>۲۸</sup>؛ ( **...مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ...** )<sup>۲۹</sup>.

۳. چگونه می شود که خداوند، قرآن را به عربی مبین بودن و به زبان قوم رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) بودن و به بیان مردمی بودن وصف نماید؛ در حالی که چیزی از ظاهر او فهمیده نشود. آیا این کار، جز وصف کردن قرآن به لغز و مَعَمّی چیز دیگری است و قرآن منزّه از آن است.

۴. خداوند گروهی را بر اثر استخراج معانی از قرآن مدح کرد و فرمود: ( **...لَعَلَّمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ...** )<sup>۳۰</sup> و عده ای را که در آن تدبّر نمی نمایند، نکوهش کرد و چنین فرمود: ( **أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا** )<sup>۳۱</sup> و رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: « **إِنِّي مَخْلَفٌ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ...** »<sup>۳۲</sup> پس، کتاب خدا همانند عترت (علیهم السلام) حجّت است و چیزی که مفهوم نمی شود، چگونه

<sup>۲۴</sup> - تبیان، ج ۱، ص ۴.

<sup>۲۵</sup> - سوره زخرف، آیه ۳.

<sup>۲۶</sup> - سوره شعراء، آیه ۱۹۵.

<sup>۲۷</sup> - سوره ابراهیم، آیه ۴.

<sup>۲۸</sup> - سوره نحل، آیه ۸۹.

<sup>۲۹</sup> - سوره انعام، آیه ۳۸.

<sup>۳۰</sup> - سوره نساء، آیه ۸۲.

<sup>۳۱</sup> - سوره محمد، آیه ۲۴.

<sup>۳۲</sup> - بحار الأنوار، ج ۸۹، ص ۱۰۲.

حجت خواهد بود و از حضرت رسول اکرم ( صلی الله علیه و آله و سلم ) و ائمه معصومین ( علیهم السلام ) لزوم عرض حدیث بر قرآن و قبول موافق با قرآن و ردّ ( ضَرْبِ به حائط ) مخالف با آن رسیده است و چیزی که مفهوم نمی گردد ، چگونه معیار و « مَعْرُوضِ علیه » واقع می شود. پس ، همه این شواهد دلالت می کند بر اینکه ظاهر ابتدایی انحصار فهم قرآن به حدیث ، متروک می باشد.

رابعاً. در جمع بندی نهایی چنین گفته است : معانی آیات قرآن کریم چهار قسم اند :

۱. چیزی است که علم به آن مختص به خداست. پس هیچ کس نمی تواند به تکلف در آن باره سخن گوید و خواهان معرفت آن شود ؛ مانند : ( **يسألونك عن الساعةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي لَا يُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ...**  )<sup>۳۳</sup> ، ( **إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ...**  )<sup>۳۴</sup>.

۲. چیزی است که ظاهر آن با معنایش مطابق است و هر لغت دان که مخاطب آن باشد معنای آن را می فهمد ، مانند : ( **و لَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ...**  )<sup>۳۵</sup> و مانند : ( **قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ** )<sup>۳۶</sup>.

۳. چیزی است که مُجْمَل می باشد و ظاهر او از مراد تفصیلی آن آگاه نمی کند ؛ مانند : ( **أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ** )<sup>۳۷</sup> ؛ ( **و لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مِنْ اسْتِطَاعٍ إِلَيْهِ سَبِيلًا** )<sup>۳۸</sup> ؛ ( **... وَآتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ...**  )<sup>۳۹</sup> ، ( **و فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَعْلُومٌ** )<sup>۴۰</sup> ؛ زیرا تفصیل عَدَدِ نماز و عدد رکعت ها و تفصیل مناسک حج و شروط آن و مقادیر نصاب زکات ، بدون بیان رسول اکرم ( صلی الله علیه و آله و سلم ) استخراج نخواهد شد و سخن به تکلف گفتن در این باره ممنوع است و ممکن است اخبار مزبور ( نهی از تفسیر به رأی ) شامل این قسم باشد.

۳۳- سوره اعراف ، آیه ۱۸۷.

۳۴- سوره لقمان ، آیه ۳۴.

۳۵- سوره انعام ، آیه ۱۵۱.

۳۶- سوره توحید ، آیه ۱.

۳۷- سوره بقره ، آیه ۴۳ و ۸۳.

۳۸- سوره آل عمران ، آیه ۹۷.

۳۹- سوره انعام ، آیه ۱۴۱.

۴۰- سوره معارج ، آیه ۲۴.



۴. چیزی است که لفظ در آن مشترک بین دو معنا یا بیش از آن می باشد و اراده<sup>۴</sup> هر کدام از آنها به تنهایی صحیح است؛ در این مورد بدون سخن معصوم ( پیامبر ( صلی الله علیه و آله و سلم ) یا امام ( علیه السلام ) ) نمی توان مطلبی را ارائه کرد؛ فقط می توان در حدّ احتمال چنین گفت که هر کدام از آنها به تنهایی می تواند مقصود خداوند باشد و خداوند به مراد خود آگاه است؛ البته اگر لفظ مشترک بود و طبق دلیل جداگانه، اراده<sup>۴</sup> یک معنای معین ممکن بود، نه غیر آن، در این مورد می توان گفت: مراد خداوند همان معنای معین است.<sup>۴۱</sup>

گرچه سخن عمیق محقق طوسی ( رحمه الله ) حاوی نکات سودمند است، لیکن تذکر چند مطلب نافع می باشد:

۱. آیاتی که علم به وقت قیامت را مختص به خداوند می داند، در دلالت خود همانند برخی از آیات دیگر تام است و هیچ ابهامی در آنها نیست و استخراج حصر علم به وقت معاد به خداوند از آنها از سنخ تفسیر عالمانه است؛ نه تفسیر به رأی و آنچه ممنوع است، تحدید قیامت و تعیین وقت قیام معاد است که نه آیه در آن باره چیزی جز حصر علم آن نزد خداوند فرموده است، نه مفسّر در صدد تعیین آن است؛ بلکه مفسّر در صدد تحلیل معنای آیه است و از این گونه آیات به خوبی حصر علم به معاد ذاتاً برای خداوند استظهار می گردد؛ از این جهت، شائبه<sup>۴</sup> خلط بین تفسیر آیه<sup>۴</sup> مزبور و تعیین وقت قیامت در گفتار محقق طوسی ( رحمه الله ) راه یافته است.

۲. لزوم عرض حدیث بر قرآن، گذشته از حجیت ظاهر قرآن و امکان استظهار مطلب از آن، پیام دیگری دارد که در گفته های محقق طوسی ( رحمه الله ) نیامد؛ البته محتوای آن پیام مورد بحث ایشان هم نبوده است؛ لذا لازم ندیده اند که آن را بازگو کنند و آن پیام مهمّ دیگر، تعیین جایگاه اصل اعتبار حدیث در ساحت قرآن است که روایات عَرَض، ثابت می کند که قبل از حدیث باید محتوای قرآن به خوبی به عنوان میزان سنجش صحّت و سقم حدیث استوار باشد تا

حدیث بر آن معروض گردد و اگر اعتبار محتوای قرآن به حدیث باشد، محذور دَوْر در پیش است که در مقدمه<sup>۴</sup> تفسیر (تسنیم) به تبیین جایگاه حدیث در ساحت قرآن مبسوطاً عنایت شد.

۳. گرچه در مثال نقاش<sup>۴۲</sup> روا نیست، لیکن (قل هو الله أحد)<sup>۴۳</sup> را همتای (لا تقتلوا النفس التي حرم الله إلا بالحق)<sup>۴۴</sup>، قرار دادن و صرف معرفت لغت عرب را برای تفسیر آن کافی دانستن با حدیث امام سجاد (علیه السلام) که مرحوم کلینی در کتاب کافی و مرحوم صدوق در کتاب توحید آن را به این مضمون نقل نموده اند که: چون خداوند می دانست در آخر الزمان، اقوام متعمق و ژرف نگر می آیند، سوره توحید و آیاتی از اوایل سوره حدید تا (و الله علیم بذات الصدور)<sup>۴۴</sup> را نازل فرموده است، هماهنگ نیست.

گذشته از آنکه معنای احدیت، صمدیت و...، طبق تحلیل گذشته، در هاضمه<sup>۴</sup> مفاهمه<sup>۴</sup> عرب جاهلی که اوج ادبی وی سبعة<sup>۴</sup> معلقه است، نخواهد گنجید و در فاهمه<sup>۴</sup> ملحدان، مشرکان، مشبهان و مانند آن که در رهن طبیعت و گرو ماده بوده اند، جا نمی گیرد؛ البته درک ابتدایی و تحلیل مبادی اولیه<sup>۴</sup> آیات مزبور، میسر لغت دانان عرب است.

۴. آیات احکام نسبت به همان مقداری که تعرض دارند، معین بوده و مبهم، مجمل و مغلق نیستند و در خور تفسیر و فهم خواهند بود و به عنوان مطلق، مرجع<sup>۴</sup> رفض<sup>۴</sup> قیود مشکوک قرار می گیرند و طبق ارجاع خود قرآن کریم و نیز طبق حدیث ثقلین و مانند آن، تحدید، تقیید، تخصیص و نظایر آن، حتماً به وسیله<sup>۴</sup> روایات اهل بیت (علیهم السلام) انجام می پذیرد و در هر موردی که دلیلی بر تخصیص یا تقیید یافت نشد، به همان مطلق یا عام قرآنی به استناد اصالة اطلاق یا عموم، مراجعه می شود؛ مگر آن که ثابت شود فلان آیه<sup>۴</sup> معین، در صدد اصل تشریح است، نه در صدد بیان حکم تا اطلاق یا عموم داشته باشد.

به هر تقدیر، در تمام مطالب یاد شده، اعم از اصل تشریح یا در صدد بیان احکام بودن، می توان از آیه<sup>۴</sup> معین، پیام مربوط به او را استظهار کرد که آیا در صدد تشریح است یا نه. پس،

۴۲ - سوره توحید، آیه ۱.

۴۳ - سوره انعام، آیه ۱۵۱.

۴۴ - سوره حدید، آیه ۶.

تا آن اندازه که به خود آن مربوط است ، تفسیر او رواست ؛ اما استقلال در حجّیت ندارد ؛ قهراً خلط بین صحت تفسیر فی الجملة و بین تفسیر بالجملة و بالاستقلال ، در این گفتار هم رخنه کرده است.

در خلال سخنان محقق طوسی « ره » ، بحثی از اعتبار اجماع در تفسیر قرآن اشاره شد که در موطن مناسب خود که پیرامون سهم اجماع مفسران در تفسیر بحث می شود ، مطرح خواهد شد. نهم. منظور از تفسیر قرآن به رأی ، همان طوری که قبلاً بازگو شد ، این است که مطابق با معیارهای مفاهمه<sup>۴</sup> عرب نباشد و نیز موافق با اصول و علوم متعارفه<sup>۴</sup> عقلی نباشد و همچنین مطابق با خطوط کلی خود قرآن نباشد ... ؛ وگرنه تفسیر درایی مصون از آفت های یاد شده روا می باشد. شاهد اختصاص مزبور ، همانا احتفاف نصوص ناهی از تفسیر به رأی به قراین متعدد می باشد.

زیرا در بعضی از آنها چنین آمده است : « من فسّر القرآن برأیه فقد افتری علی الله الکذب » و قال رسول الله ( صلی الله علیه و آله و سلم ) : « و من أفتی بغير علم لعنته ملائكة السماء و الأرض ، کل بدعة ضلالة و کل ضلالة سبيلها إلى النار »<sup>۴۵</sup>. در این حدیث ، تفسیر به رأی در کنار افتاء بدون علم قرار گرفت و هر دو از مصادیق بدعت تلقی شد. معلوم است که منظور از فتوای بدون علم ، همان افتاء به رأی است ؛ و گرنه مجتهد جامع شرایط افتاء ، گرچه رأی خود را اظهار می دارد ، لیکن آن رأی عالمانه هرگز مصداق افتاء بدون علم نیست. در تفسیر به رأی نیز مطلب همین طور است : عن أميرالمؤمنين ( علیه السلام ) : « قال الله جلّ جلاله ما آمن بی من فسّر برأیه کلامی وما عرفنی من شبّهنی بخلقی ، ما علی دینی من استعمل القیاس فی دینی »<sup>۴۶</sup>.

در این حدیث ، تفسیر به رأی در ردیف تشبیه خالق به مخلوق و در کنار قیاس قرار گرفت که هر دو از علوم متعارفه و اصول بین علمی تهی اند ؛ قهراً جاهلانند ، نه عالمانه. امام صادق ( علیه السلام ) در پاسخ از سؤال درباره<sup>۴</sup> قضا و حکومت چنین فرمود : « من حکم برأیه بین اثنتین

<sup>۴۵</sup> - تفسیر برهان ، ج ۱ ، ص ۱۸.

<sup>۴۶</sup> - تفسیر برهان ، ج ۱ ، ص ۱۸.

فقد كفر و من فسّر برأيه آيةً من كتاب الله فقد كفر»<sup>۴۷</sup>. در این حدیث، تفسیر به رأی در ردیف قضا و داوری جاهلانه و خودسرانه یاد شده؛ یعنی اگر قضای داور به استناد علم مستفاد از شواهد و ادله نبود یا به استناد گواهی و سوگند انجام نپذیرفت، فقط به رأی و هوای قاضی تکیه دارد. تفسیر قرآن به رأی نیز به همین معناست؛ اگر مطابق با قانون مفاهمه از یک سو و شواهد عقلی و قرآنی از سوی دیگر و در موارد لزوم و عدم محذور دور، موافق با شواهد روایی از سوی سوم نبود، مذموم است.

البته شواهد عقلی و ادله علمی و آنچه بشر از راه عقل، نه وهم و خیال و قیاس و گمان و خرص تحصیل می نماید، یکی از منابع تفسیر قرآن است؛ نه همه آنها؛ لذا بررسی تمام خطوط قرآنی از یک سو و تأمل در تمام احادیث و سیر و اسباب نزول وابسته از سوی دیگر هم لازم است؛ لذا معنای بعضی از نصوص ناهی از تفسیر به رأی روشن خواهد شد. مثلاً آنچه از حضرت امام صادق (علیه السلام) رسیده است که: «لیس شیء أبعد من عقول الرجال منه» (القرآن) ان الآیة لتنزل أولها فی شیء و أوسطها فی شیء و آخرها فی شیء و هو کلام متصل ینصرف علی وجوه»<sup>۴۸</sup>، راجع به تحذیر از استقلال خواهی در فهم قرآن و یا از اکتناهی طلبی آن می باشد؛ یعنی هیچ عالمی مجاز نیست که به صرف براهین عقلی و شواهد علمی، آیه قرآن را معنا کند و از شواهد نقلی، اعم از قرآنی و روایی و تاریخی غفلت نماید و یا اینکه با جمع بندی ادله عقلی و نقلی دعوی اکتناهی نماید و بگوید: رأی من، موافق کُنه پیام قرآن می باشد.

غرض آنکه چنین نصوصی هرگز در صدد منع از اصل تفسیر عالمانه یا در جهت منع حجیت ظواهر قرآن نخواهد بود. همان طوری که قبلاً اشاره شد و از تنظیم به جریان قضا نیز بر می آید، این است که وزان تفسیر به رأی، وزان قضا بین متخاصمین است به رأی، که اگر هم آن رأی تصادفاً موافق با واقع باشد، گرچه چنین داوری دارای حُسن فعلی است، لیکن در اثر فقدان حُسن فاعلی و تجرّی هتاکانه و اقدام بی باکانه قاضی جاهل، حکم کیفر الهی و عقاب به آتش نیز برای او محفوظ است. تفسیر به رأی نیز همین طور است.

<sup>۴۷</sup> - همان، ص ۱۹.

<sup>۴۸</sup> - تفسیر برهان، ج ۱، ص ۱۹.

در خصوص باب قضا چنین آمده است که : «... رَجُلٌ قَضَى بِالْحَقِّ وَهُوَ لَا يَعْلَمُ...»<sup>۴۹</sup> ؛ اگر کسی جاهلانه داوری کند و غاصبانه بر مسند قضا تکیه زند ، اهل دوزخ است ، هر چند اتفاقاً قضای او مطابق با واقع باشد ؛ البته ممکن است عقوبت چنین قاضی کم تر از عقوبت قاضی ای باشد که جاهلانه منصب قضا را تصاحب نمود و حکم او نیز مخالف با واقع شده است. در جریان تفسیر به رأی نیز چنین تفاوتی راه دارد ؛ ولی اصل حرمت فقهی و دوزخ کلامی همچنان محفوظ است. آنچه سبب منع قضا بدون علم و تفسیر به رأی می باشد ، همانا اقدام جاهلانه است ؛ خواه علم به خلاف هم حاصل باشد یا نه ؛ البته در صورت علم به خلاف ، گناه چنین مفسّری مضاعف بوده و کیفر او نیز دو چندان می باشد.

آنچه از برخی قدماء نقل شد که از تفسیر قرآن تحاشی می نمودند و از اقدام به آن اجتناب می ورزیدند ، همانند تحرّز گروهی از محتاطان نسبت به افتاء و همچنین نسبت به فصل خصومت و داوری بین متخاصمان می باشد که از تصدّی آن دوری می جستند ؛ لذا گاهی که حدود معنای آیه روشن بود ، از تفسیر درایی آن صرف نظر نمی کردند.

آنچه از پیشگامان تفسیر ، یعنی صحابه و پیروان آنان رسیده است ، همگی آن از سنخ تفسیر روایی نبود ؛ بلکه از قبیل تفسیر درایی بود و طبق اختلاف استعدادها و برداشتها و استنباطهای متنوع تفسیر می نمودند. از طرف دیگر ، اگر تفسیر قرآن منحصر به موارد وجود روایت تفسیری باشد ، لازم می آید که بسیاری از آیات تفسیر نشود ؛ زیرا روایات تفسیری مآثور بسیار اندک است.

دهم. تفسیر به رأی یا بر اثر جهل در مقابل علم و آگاهی است یا بر اثر جهالت در قبال عقل و وارستگی که یکی به نقص عقل نظری بر می گردد و دیگری به ضعف عقل عملی : [العقل] « ما عبد به الرحمن و اكتسب به الجنان ».<sup>۵۰</sup> هر آیه ای که برخلاف قواعد علمی ( **یعلّمهم الكتاب و**

<sup>۴۹</sup> - وسائل الشیعه ، ج ۲۷ ، کتاب القضاء ، باب ۴ ، ص ۲۲.

<sup>۵۰</sup> - بحار الأنوار ، ج ۱ ، ص ۱۱۶.

**الحكمة** <sup>۵۱</sup> و بر خلاف فضائل نفسانی **( یزکیهم )** <sup>۵۲</sup> تفسیر شود ، تفسیر آن به رأی خواهد بود و در این جهت ، فرقی بین آیات دعوت عام و آیات احکام و معارف خاص نیست. یعنی چیزی که صریح و نص و ضروری است ، نیازی به تفسیر ندارد ؛ خواه از سنخ دعوت عام و هدایت همگانی باشد و خواه ناظر به بیان احکام فقهی و مانند آن و چیزی که ضروری نبوده بلکه نظری است ، صریح نبوده بلکه آمیخته با مورد سؤال و تأمل می باشد ، محتاج به تفسیر است و در این باره تفسیر به رأی صحیح نخواهد بود و هیچ تفاوتی هم بین دعوت عام و بین بیان احکام خاص نمی باشد.

همان طوری که در نقد سخنان محقق طوسی ( رحمه الله ) گذشت ، فرق است بین تفسیر اجتهادی نه به رأی و بین استقلال به رأی و استغناء به رأی از غیر رأی ؛ زیرا در تفسیر آیات احکام و معارف خاص ، آنچه مذموم و « منهیّ عنه » است ، همانا استقلال به اجتهاد مفسّر و استغناء مجتهد از سنت معصومین ( علیهم السلام ) است ؛ وگرنه اصل تفسیر اجتهادی در آنها برای تشخیص اطلاق یا عموم که با فقد مقید یا خاص ، مرجع تمسک فقیه قرار گیرد ، مورد پذیرش خواهد بود.

مطلب دیگر آنکه آیات تحدّی و مانند آن که پیرامون اصل ضرورت وحی ، دین ، نبوت ، رسالت ، عصمت و ... ، رهنمود دارند ، گرچه تفسیر آنها به رأی باطل و مذموم است ، لیکن تفسیر آنها به علم و اجتهاد معقول و مقبول صحیح و ممدوح می باشد ؛ چنان که استقلال عقل را استغناء اجتهاد بالغ نیز معقول و مقبول است ؛ زیرا در این مرحله هنوز معجزه بودن قرآن و رسالت نبی اکرم ( صلی الله علیه و آله و سلم ) ثابت نشد تا سنت معصوم ضمیمه آیات قرآن شود ؛ لیکن رسول اکرم ( صلی الله علیه و آله و سلم ) در این مرحله نیز به عنوان مبین ، معلّم و مفسّر ، مورد پذیرش است.

زیرا آن حضرت ( صلی الله علیه و آله و سلم ) نه به عنوان رسول معصوم که سخن وی تعبداً حجّت است ، بلکه به عنوان معلّمی که توان تحلیل مبادی تصویری و مبادی تصدیقی آیات مورد

<sup>۵۱</sup> - سوره جمعه ، آیه ۲.

<sup>۵۲</sup> - سوره جمعه ، آیه ۲.

بحث را به خوبی دارد و در احتجاج توان تبیین، تعلیل و دفاع عالمانه را در حدّ نصاب واجد است تا کسی بدون تصور صحیح در جوار جدال احسن تسور نکند و بدون مبادی تصدیقی و درک درست حدّ وسط تطوّی، بر حجّت بالغ الهی با حجّت داحض خویش تهجّم ننماید و بر یقین صاحب وحی با تخرّص خود نشورد: «آن که این کار ندانست در انکار بماند».

آنچه خداوند عهده دار آن بود به عنوان:

۱. تلاوت آیات ۲. تعلیم کتاب و حکمت و تبیین معارف الهی ۳. تزکیه<sup>۵۳</sup> نفوس، همان را به عهده انبیاء خود و نیز به عهده<sup>۵۴</sup> خصوص حضرت رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) گذاشت و از عالمان دین نیز تعهد گرفته شد که راه انبیاء الهی را که ادامه<sup>۵۵</sup> راه پروردگار و تابع همان راه می باشد، تداوم بخشند تا از این جهت، خلیفه<sup>۵۶</sup> خداوند در زمین باشند.

خداوند خود را تالی آیات معرفی نمود: **( نتلوا علیک من نبأ موسی و فرعون بالحق لقوم یؤمنون )**<sup>۵۳</sup> (سوره آل عمران، آیه ۵۸؛ سوره بقره، آیه ۲۵۲؛ سوره آل عمران، آیه ۱۰۸، سوره جاثیه، آیه ۶) و نیز خود را مبین آیات و هادی سنتها معرفی نمود (سوره نساء، آیات ۱۷۶، ۲۶ و ...) و همچنین خود را مزگی نفوس معرفی نمود (سوره نساء، آیه ۴۹)؛ آنگاه همین اوصاف سه گانه یاد شده را به رسول خود اسناد داد (سوره بقره، آیه ۱۵۱، ۱۲۹؛ سوره آل عمران، آیه ۱۶۴؛ سوره جمعه، آیه ۲ و ...)، چنان که تبیین را به نحو عموم از خصائص نبوت عام دانست و چنین فرمود: **( و ما أرسلنا من رسول إلاّ بلسان قومه لیبین لهم... )**<sup>۵۴</sup> و همین معنا را به نحو خصوص به رسول اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) مأموریت داد و در نتیجه وظیفه علمی مردم را هم روشن کرد و چنین فرمود: **(... و أنزلنا إلیک الذکر لتبیّن للناس ما نزل إلیهم... )**<sup>۵۵</sup>؛ **( و ما أنزلنا علیک الكتاب إلاّ لتبیّن لهم الذی اختلفوا فیہ... )**<sup>۵۶</sup>؛

۵۳ - سوره قصص، آیه ۳.

۵۴ - سوره ابراهیم، آیه ۴.

۵۵ - سوره نحل، آیه ۴۴.

۵۶ - سوره نحل، آیه ۶۴.

چنان که لزوم تبیین آیات و احکام الهی را به عهده<sup>۵۷</sup> عالمان دین قرار داد و در این باره چنین فرمود: **( و إِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنَنَّ لِلنَّاسِ )**.<sup>۵۷</sup>

روشن است که یکی از بهترین راه خلیفه پروری آن است که خداوند اسمای حسناى خود را برشمرد و اوصاف و افعال خود را باز نماید، آنگاه انبیاء را به آنها امر کند؛ سپس اثر امتثال و اتصاف آنها را برای جامعه بازگو نماید و در مرحله<sup>۵۸</sup> نهایی، دیگران را به آن اسماء و اوصاف و افعال فراخواند تا به دنبال انبیاء به مقام خلافت الهی به نوبه<sup>۵۹</sup> خود بار یابند.

به هر تقدیر، تعلیم، تبیین، تعلیل و دفاع از احکام و حکم خداوند، قبل از اثبات نبوت، عصمت، اعجاز و مانند آن از عناصر محوری نبوت، جنبه<sup>۶۰</sup> تبعدی ندارد؛ بلکه فقط جنبه<sup>۶۱</sup> تعلیمی و ارشادی و تحلیل عقلی دارد تا مبادی نظری، اعم از تصویری و تصدیقی، برای مخاطبان روشن گردد و تا تلازم مقدم و تالی و یا بطلان تالی در قیاس استثنایی معلوم شود، هیچ کدام جنبه<sup>۶۲</sup> تبعدی و صبغه<sup>۶۳</sup> سنتی ندارد؛ بلکه فقط جنبه<sup>۶۴</sup> علمی و صبغه<sup>۶۵</sup> عقلی دارد. از اینجا موارد قدح و نقد نوشتار برخی روشن خواهد شد و تفصیل موارد نقد و نشر موارد قدح در اثر وضوح به عهده<sup>۶۶</sup> مراجعه کننده می باشد.<sup>۵۸</sup>

یازدهم. گرچه معنای وحی، کیفیت وحی یابی رسولان (علیهم السلام) و معنای اعجاز، پیوند معجزه با قانون علیت و معلولیت و مانند آن مباحث جداگانه ای هستند که در علوم قرآنی جایگاه ویژه دارند، لیکن چون برخی اینها را در مبحث تفسیر به رأی بازگو کرده اند، لازم است به طور فشرده و اجمال به آنها اشاره شود.

#### ۱. امکان و ضرورت وحی

۱. آنچه در کتابهای حکمت از وحی سخن گفته می شود، بعضی به امکان آن بر می گردد که در «علم النفس» هنگام تبیین شئون علمی و عملی نفس، از قداست برخی از نفوس و امکان رُقی و تعالی آنها به مقام عصمت و پیوند با فرشتگان معصوم الهی که به عنوان اصطلاح از آنها به «

<sup>۵۷</sup> - سوره آل عمران، آیه<sup>۶۷</sup> ۱۸۷.

<sup>۵۸</sup> - تفسیر مناهج البیان، ج ۱، ص ۴۵-۵۳.



عقول عالیّه « تعبیر می شود ( نه بیش از یک اصطلاح ) سخن به میان می آید و در مبحث فعل خداوند با استمداد از حکمت و عدل او ، جریان ضرورت وحی و نبوت مطرح می شود.

## ۲. الهی و فطری بودن قانون علیّت

۲. قانون علیّت و معلولیت ، یک مطلب عقلی و ضروری است که نقض آن ممتنع می باشد و اگر ممکن باشد ، معلولی بدون علت یافت شود و محتمل باشد موجودی که وجود عین ذات او نیست ، خود به خود یافت گردد ، چنین چیزی باعث هدم همه ی قوانین عینی و علمی خواهد بود و هرگز معجزه ، محال عقلی را ممکن نمی کند ؛ بلکه محال عادی را بر اساس خرق عادت ، محقق می سازد.

پس قانون علیت و معلولیت ، چون به اصل اصیل تناقض بر می گردد و مبدء همه مبادی تصدیقی در اثبات اصل وجود مبدأ و اسمای حسنای او و نیز ضرورت وحی و نبوت است ، به عنوان اصل اولی معقول و مقبول است ؛ نه آن که یک قاعده فلسفی بخواهد بر همه معارف الهی حکومت کند ؛ بلکه خود آن قاعده اولی نیز اصلی است الهی و فطری که سایر اصول و قواعد بر پایه آن استواراند ، البته قواعد فلسفی و عرفانی نظری چنین نخواهند بود و هرکدام حکم ویژه خود را دارند.

با تأمل در آنچه گذشت و با رجوع مستأنف به بیان حضرت استاد علامه طباطبایی ( رحمه الله ) روشن خواهد شد که نقد ناقد ، متوجه اندیشه خاص خویش است ؛ نه فرموده حضرت استاد ( قدس سره ) . هرگز از سخنان مرحوم استاد بر نمی آید که :

۱. رسول اکرم ( صلی الله علیه و آله و سلم ) با سایر مردم در علوم قرآن یک سان اند. ۲. استقلال مردم و استغناء آنان از رسول گرامی ( صلی الله علیه و آله و سلم ) در تحصیل علوم قرآن. ۳. عزل رسول اکرم ( صلی الله علیه و آله و سلم ) از مقام مرجعیت علوم قرآن. ۴. تحقیر قرآن به اینکه علوم و معارف آن در دسترس همگان قرار دارد. ۵. رسول اکرم ( صلی الله علیه و آله و سلم )

آله و سلم ) تمام آنچه از علوم قرآن نزد وی بود ، به اصحاب آموخت و آنان قرآن را برای مردم تفسیر نموده اند.<sup>۶۰</sup>

غرض آنکه هیچ کدام از این امور و مانند آن به مقام منیع المیزان مساس ندارد و کرامت آن را لکه دار نمی کند ؛ در صورتی که ابتکار ایشان در معنای تفسیر به رأی و نوآوری در این باره معلوم گردد اولاً و محذور دَوْر در مراجعه به رسول اکرم ( صلی الله علیه و آله و سلم ) ملحوظ شود ثانیاً و تبیین و تعلیم علمی که از معلّم خبیر متضلع استفاده می شود ، از مرجعیت تعبّدی تفکیک شود ثالثاً و استنباط عمیق ایشان از جمع بین آیه **( لا یمسّه إلاّ المطهرون )**<sup>۶۱</sup> و آیه **(...إنما یرید الله لیذهب عنکم الرجس أهل البیت ویطهّركم تطهیراً)**<sup>۶۲</sup> که تماس با باطن قرآن و حقایق مکنون آن بهره<sup>۶۳</sup> ویژه<sup>۶۴</sup> اهل بیت عصمت و طهارت ( علیهم السلام ) است و دیگران حتماً به آنان نیازمندند رابعاً.

گرچه در کلمات پیشینیان مانند غزالی آمده است که تماس با مرحله<sup>۶۵</sup> باطن و علم مکنون قرآن کریم بدون طهارت قلب میسر نیست ، لیکن تشخیص ذوات مطهّر و انسان های معصوم ( علیهم السلام ) که حقایق مکنون قرآن کریم ، ممسوس و معلوم و دسترس آنهاست ، از برکات علمای بزرگ فرقه<sup>۶۶</sup> ناجیه چونان علامه طباطبایی ( رحمه الله ) است. شایسته<sup>۶۷</sup> متأخران و بایسته<sup>۶۸</sup> منتعّمان ، آن است که در ساحت المیزان بهره بیشتری ببرند و از این مائده<sup>۶۹</sup> پر از مآدبه و از خوان مَلّی از **(...ما تشتهیه الأنفس و تلذّ الأعین...)**<sup>۷۰</sup> ، و از این بهشتی که **(...أکلها دائم...)**<sup>۷۱</sup> و از این شجره<sup>۷۲</sup> طوبا که **(...أصلها ثابت و فرعها فی السماء)**<sup>۷۳</sup> و بالاخره از این موسوعه ای که **( فیها کتب قیمه )**<sup>۷۴</sup> ، نصیب اوقفی و حظّ اعلی یابند ؛ هرچند نقد حکیمانه به نوبه<sup>۷۵</sup> خود

<sup>۶۰</sup> - مناهج البیان ، ج ۱ ، صص ۴۵ - ۵۳.

<sup>۶۱</sup> - سوره<sup>۶۱</sup> واقعه ، آیه<sup>۶۱</sup> ۷۹.

<sup>۶۲</sup> - سوره<sup>۶۲</sup> احزاب ، آیه<sup>۶۲</sup> ۳۳.

<sup>۶۳</sup> - سوره<sup>۶۳</sup> زخرف ، آیه<sup>۶۳</sup> ۷۱.

<sup>۶۴</sup> - سوره<sup>۶۴</sup> رعد ، آیه<sup>۶۴</sup> ۳۵.

<sup>۶۵</sup> - سوره<sup>۶۵</sup> ابراهیم ، آیه<sup>۶۵</sup> ۲۴.

<sup>۶۶</sup> - سوره<sup>۶۶</sup> بینه ، آیه<sup>۶۶</sup> ۳.

بهره<sup>۶</sup> عالمانه است و ایراد محققانه نصیب عاقلانه است و سؤال صمیمانه ، فوز و فیض خالصانه است.

دوازدهم. معنای تفسیر قرآن به رأی از جهت موضوع و حکم تا حدودی بازگو شد که هم موضوع آن روشن شد و هم حکم آن که عقلاً و نقلاً مذموم و ناصواب است ؛ اما آیا تفسیر متون دینی بدون معرفت برون دینی ممکن است یا نه ؟ آیا حتماً تفسیر متن دین محتاج به معرفت خارج از دین است ؛ لیکن معرفت خارج حتماً باید مدلل و منقح باشد یا نه ؟ بحث مبسوطی می‌طلبد که رسالت آن به عهده<sup>۷</sup> رساله<sup>۸</sup> مستقل است.

لیکن اجمالی از آن در اینجا مطرح می‌شود و آن اینکه بعضی از باحثان معرفت دینی ، حقیقت جامع و کامل دین را تقطیع و « ارباً ارباً » کرده و آن را « عِضین » ساختند ؛ گاهی سیاست را از او جدا و فتوای به انفکاک دین از سیاست داده اند یا مدیریت علمی را در قبال مدیریت فقهی قرار داده اند که مراد آنها از مدیریت فقهی همان مدیریت دینی است.

زمانی علم را از او دور کرده و حکم به جدایی علم از دین نموده اند و گاهی سهم او را در تشکیل هویت انسان ، کم رنگ کرده و امور دیگر نظیر فرهنگ ایرانی بودن و فرهنگ غرب یا شرق یا اقلیم دیگر را با او سهیم دانستن و در ساختار و هویت انسان ، شرکت سهامی را به ثبت شرکت رساندن و واقعیت دین الهی را همانند فرهنگ های برخاسته از خواسته های قومی ، بومی ، اقلیمی و مانند آن قرار دادن و سرانجام رأی به تساوی دین ( فرهنگ الهی ) و غیر دین ( مانند فرهنگ ایرانی و فرهنگ غربی ) در تأسیس و تشکیل هویت انسانی داده اند.

گاهی هم بر اساس همان اثاث مغصوب و بر پایه<sup>۹</sup> همان مایه<sup>۱۰</sup> کاسد و اعتماد بر همان مَسْنَد از آن فتوا به انفکاک عقل از دین و جدایی دین از عقل داده شده و چنین گفته می‌شود که : فلان مطلب عقلی است ؛ نه دینی و عقلی است ؛ نه شرعی ؛ در حالی که عقل در قبال نقل است ؛ نه در برابر دین ؛ زیرا مطلب دینی گاهی از عقل به تنهایی و زمانی از نقل به تنهایی و گاهی از مجموع عقل و نقل استنباط می‌گردد و همواره عقل در قبال سمع و نقل است ؛ نه آنکه عقل در قبال دین باشد.

آنچه در علم اصول فقه مطرح است ، حجیت حکم و علم قطعی عقل است. آنچه در علم فقه مطرح است ، وجوب اطاعت از فتوای عقل است. آنچه در جامعه متدینها مطرح است ، مدح پیروی از عقل و ذمّ تمرد از آن است. آنچه در علم کلام مطرح است ، وعْد و وعید و پاداش و کیفر در قبال امتثال فتوای عقل یا عصیان دستور اوست. چنین چیزی ، یعنی عقل از منابع دین خواهد بود و همتای متن نقلی ، منبع استنباط فتاوی دین به شمار می آید.

البته مقصود از عقل که منبع دین است مانند نقل ، باید اصیل و غیر محرف باشد ؛ یعنی همان طوری که قبلاً بیان شد ، با همان اصول و ضوابطی که اصل وجود مبدأ جهان ، توحید و سایر مسائل حکمی و کلامی مُتقن ، ضرورت وحی و نبوت و نیز قطعیت معاد ، ثابت می شود ، اگر مسأله ای به همان نصاب یقینی و علمی بود ، جزء منابع دین قرار می گیرد و می تواند به عنوان دلیل لُبّی مُتصل یا مُنفصل ، باعث تقیید اطلاق یا تخصیص عموم یا قرینه و شاهد مجاز در آیه یا روایت باشد.

البته هیچ انسان خالی الذهن از اصول موضوعه و پیش فرضی ، توان ادراک طبیعت یا شریعت را نخواهد داشت و اولین قضیه ای که ذهن صاف با آن برخورد می نماید ، همان اصل عدم تناقض است. بعد از این اصل اوّلی ، سایر اصول بدیهی ادراک می شوند ؛ سپس اصول و قضایای مُبیین که در پرتو آن اصول بدیهی منتهی به اصل اوّلی روشن خواهند شد ، ادراک می گردند. هر مطلبی که با چنین سرمایه پاک و دستمایه طاهر ادراک شود ، احکام سه گانه اصولی ، فقهی ، کلامی گذشته بر آن مترتب می باشد.

البته همان طوری که در استنباط از متن نقلی ، گاهی انحراف ، اعتساف ، اختطاف ، التقاط ، اختلاط و مانند آن رخنه می کند ، در بهره وری از متن عقلی نیز گاهی چنین کژ راهه ای پدید خواهد آمد و بررسی انحاء انحراف ، فعلاً خارج از بحث می باشد.

از اینجا معلوم می شود که مرزبندی درون دینی و برون دینی ، دین اقلّی و دین اکثری و سایر مطالب اشاره شده ، از مُثله نمودن حقیقت دین نشأت می گیرد و جزء دین را از خود دین بریدن و سرانجام ، اجزاء یک پیکر را در قبال هم قرار دادن و آهنگ چنین سرامیک دست ساز و خوار

چنین عَجَلِ سامری پرداز را ناهماهنگی عقل و دین ، علم و دین ، سیاست و دین ، هویت انسان و دین ، مدیریت علمی و مدیریت فقهی و... ، ساز کردن ، محصول آن است که عقل مقابل نقل ، در قبال دین قرار داده شد.

گرچه در برخی تعابیر قدماء از تقابل عقل و شرع ، سخن به میان می آید ، لیکن مقصود آن مفسران ، عقل و سمع یا عقل و نقل بوده است ؛ به دلیل آنکه هرگز عقل را در علوم سه گانه<sup>۴</sup> یاد شده ( اصول فقه ، فقه و کلام ) در قبال دین قرار نمی دادند ؛ بلکه همواره رهنمود عقل را همتای هدایت نقل<sup>۵</sup> جزء احکام ، مسائل و قضایای دین تلقی می نمودند.

همان طوری که بعضی از اشیاء ، طبق مدارک نقلی<sup>۶</sup> واجب یا حرام اند و بعضی مقدمه<sup>۷</sup> واجب یا مقدمه<sup>۸</sup> حرام اند ، برخی از اشیاء طبق مدارک عقلی نیز یا واجب اند یا مقدمه<sup>۹</sup> واجب و یا حرام اند یا مقدمه<sup>۱۰</sup> حرام و اگر مطلبی به عنوان مقدمه عقلاً واجب باشد ، نباید آن را از واجب شرعی جدا کرد ؛ زیرا واجب شرعی ( آنچه با منابع شرع ثابت می شود ) ، اعم از مقدمی و نفسی است و آنچه به عنوان مقدمه واجب یا حرام شد ، حکم مستقل از ذی المقدمه را ندارد ، نه آنکه به تبع ، ذی المقدمه هم حکم نداشته باشد و حکم تبعی برای مقدمه همواره ثابت است ؛ خواه آن مقدمه<sup>۱۱</sup> واجب یا حرام از راه عقل ثابت شده یا از راه نقل.

از آنجا که دین شناسی و معرفت دین باید بدون تمثیل و تقطیع و تفکیک و کالبدشکافی تشریحی صورت پذیرد و مُثَلّه و قِطْعَه شده و فک شده و شَرَحّه شده ، هرگز تمام دین نیست ، بلکه جزئی از دین است ، معلوم می شود که مَرزَبندی درون دینی و برون دینی تا کجا صواب و تا کجا خطاست.

یعنی اولاً آنچه مستفاد از متون مقدّس قرآن ، و سنّت مبشّر معصومین ( علیهم السلام ) ( خبر ، اجماع ، شهرت قطعی کاشف و مانند آن به سنّت بر می گردند و اجماع به هر تقریبی که تقریر شود ، داخل در محدوده<sup>۱۲</sup> سنّت است نه خارج از آن ) و عقل برهانی که همان موازین قطعی الهی را ارائه نماید باشد ، می تواند مبنای احکام دین قرار گیرد.

ثانیاً اصل دین همان اراده<sup>۴</sup> خداوند است که گاهی توسط عقل مکشوف می شود و زمانی به وسیله<sup>۵</sup> نقل آشکار می گردد و گاهی به هر دو سبب به طور استقلال یا انضمام معلوم می شود و ثالثاً نقل ( متن منقول ) موجودی است ممکن ؛ مخلوق و کاشف اراده<sup>۴</sup> خداوند و عقل ( متن مبرهن معقول ) موجودی است ممکن ؛ مخلوق و شاهد اراده<sup>۴</sup> الهی. عقل آنچنان که در زبان نقل معتبر آمد ، رسولی است از باطن ؛ آنچنان که نقل قطعی ، رسولی است از ظاهر ؛ به طوری که می توان عقل قطعی را شرع درون دانست و هم شرع را عقل بیرون ؛ ولی هر دو در محدوده<sup>۶</sup> دین واقع اند ؛ گرچه یکی خارج از ذهن صائب و دراک بشر عادی است و دیگری داخل در آن ، از این جهت ، تعجب نیست که چطور عقل قطعی از منابع مبانی احکام دین می باشد.

رابعاً معرفت انسان نسبت به مبانی و احکام دین دو قسم است : یک قسم آن صائب و صادق و حق و صحیح است و قسم دیگر آن خطاء کاذب و باطل و نادرست می باشد. آن قسم که صواب و صدق است ، حتماً با هدایت الهی است و لا غیر.

و چنین معرفت صائب و صادقی ، حتماً دینی است و چنین آواز دلنواز مطابق با اراده<sup>۴</sup> خدا که تنها به هدایت الهی از مصباح عقل بنده<sup>۴</sup> خدا تلائم نمود ، حتماً از ناحیه الهی است : « گرچه از حلقوم عبدالله بود » .

چون چنین افراد متعارف نسبت به اشیاء دیگر جاهل ، خاطی و احتمالاً در قیاس با برخی از افعال ، تبهکار و عاصی اند ، از محدوده<sup>۶</sup> وحی الهی فرسنگ ها فاصله دارند و از مقام منبع نبوت ، رسالت ، امامت و مانند آن دوراند ؛ ولی اگر یک مطلب قطعی برهانی در ذهن آنان درخشید ، چنین عقلی حتماً منبع دین است و هرگز چنین معرفتی را نمی توان معرفت بشری در قبال معرفت دینی دانست ؛ بلکه باید چنین معرفت صائب را معرفت عقلی دینی در قبال معرفت نقلی دینی قرار داد.

زیرا همان طوری که صریحاً و کراراً بازگو شد ، عقل در قبال نقل است ؛ نه آنکه عقل در قبال دین باشد. آنچه در قبال دین است ، هوا ، هوس ، گرایش به مکتب های الحادی ، و مانند آن است که صنایع آنها ، اندیشه خویش را خدای خود دانسته و هوامدارانه در حریم حرم هوس

طائفانه خرسند و طبق آیه<sup>۶۷</sup> کریمه<sup>۶</sup> ( **فلما جائتهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم من العلم و حاق بهم ما كانوا به يستهزءون** )<sup>۶۷</sup> ، فرحناکانه به دانش الحادی خویش بسنده می نمایند و ره آورد وحی الهی را به استهزاء می گیرند ؛ غافل از آنکه خود محیق و مُحاط به کار نکوهیده<sup>۶</sup> خویش اند.

خامساً معرفت طبیعت و معرفت شریعت در این جهت یکسان اند ؛ یعنی معرفت صائب از نظام عینی جهان ، علم دینی است ؛ زیرا هم مبدأ فاعلی آن خدای سبحان است که تمام نعمت های علمی و عینی از اوست ؛ ( **ما بکم من نعمة فمن الله...** ) ؛ ( **علم الإنسان ما لم يعلم** )<sup>۶۸</sup> ، و هم مبدأ غایی آن بهره وری صحیح در بخش عقاید ، اخلاق و اعمال ، تحصیل رضا و تعالی الهی است و هم حجیت آن در علم اصول فقه و وجوب اطاعت از آن در علم فقه و وعد و وعید و ثواب و عقاب مترتب بر آن در علم کلام ( چنانچه قبلاً بازگو شد ) ، نشانه<sup>۶</sup> دینی بودن چنین معرفت می باشد.

سادساً دسترسی به طبیعت ناب و نیل به شریعت خالص ممکن ، بلکه بخشی از آن قطعاً واقع شده است ؛ زیرا گاهی آراء متضارب پیرامون طبیعت شناسی یا شریعت یابی متناقض اند ؛ یعنی دو رأی درباره<sup>۶</sup> طبیعت یا شریعت آنجا در قبال یک دیگراند که یکی نقیض دیگری باشد ؛ چون جمع دو نقیض مانند رفع هر دوی آنها محال است ، لذا یکی قطعاً حق و صائب است ؛ چنان که دیگری یقیناً باطل و خطا می باشد.

البتة تشخیص سره از ناسره در محدوده<sup>۶</sup> طبیعت یا شریعت شناسی مطرح است ؛ نه در قلمرو معرفت شناسی که هم اکنون به آن اشارت می رود. گاهی ممکن است چند رأی ارائه شده همگی صواب یا همگی خطا باشد با تفاوت در درجاتِ اصابه یا درکات خطا و آن در صورتی است که آراء ارائه شده در طول یکدیگر قرار گیرند ؛ نه در قبال و رویاروی یک دیگر که نقیض هم باشند و چون نقیض هم نیستند ، جمع همه<sup>۶</sup> آنها در صواب و صدق یا رفع همه<sup>۶</sup> آنها در خطا و کذب امکان پذیر می باشد.

<sup>۶۷</sup> - سوره غافر ، آیه ۸۳ .

<sup>۶۸</sup> - سوره علق ، آیه ۵ .

سابعاً تحوّل فهم از طبیعت یا شریعت ، امر ضروری نیست ؛ زیرا ممکن است برخی از مبانی عقلی و علمی فهم آن همواره ثابت و مصون از گزند زمینی یا آسیب سپهری باشد و بعض دیگر دستخوش تحول گردد و تحول نیز گاهی به استناد تبدل رأی مجتهدانه است ؛ گاهی بر اثر پیروزی اهریمن هوا بر فرشته هوا در قلمرو روح یک مُحرفٌ مُنحرف و یک مُحترف متعسف است که انحراف هوا مدارانه<sup>۶۹</sup> او سبب تحریف عمدی بعضی از ظواهر متون دینی شده و حرفه<sup>۷۰</sup> دین فروشی و پیشینه<sup>۷۱</sup> دنیا خریدن هوسبارانه<sup>۷۱</sup> او باعث کژراهه روی در تفسیر یکی از متون نقلی گشته است.

چنان که قرآن کریم چنین فرموده است : ( من الذین هادوا یحرفون الکلم عن مواضعه... )<sup>۶۹</sup> ، ( ...یحرفون الکلم عن مواضعه و نسوا حظاً ممّا ذکرُوا به... )<sup>۷۰</sup> ؛ ( ...و قد کان فریق منهم یسمعون کلام الله ثم یحرفونه من بعد ما عقلوه... )<sup>۷۱</sup> . غرض آنکه هم ثبات برخی از فهمهای طبیعی و دینی و هم تحوّل بعضی از آراء ، در اثر تحوّل علمی و عصری و هم تغیر برخی از فهمها در اثر دسیسه<sup>۷۱</sup> نفسانی ، هر سه قسم ممکن می باشد.

ثامناً آنچه به عنوان تهافت عقل و شرع در نوشتار مدّعیان تعارض فلسفه و دین مشهود بود و آنچه به عنوان پاسخ تعارض و تهافتِ تهافت طرح می شود ، همگی از تسامح در تعبیر حکایت می کرد یا تغافل از وحدت سنخ و یا احیاناً از غفلت یکتایی صنف و یگانگی پیام عقل و نقل ناشی بوده است و اگر حجّیت عقل و قلمرو نفوذ فتوای او تحلیل می شد ، هرگز در قبال دین قرار داده نمی شد و بهترین جهت گیری راه و تحسین جایگاه عقل در نظام فرهنگ الهی ، استفتاء از خود عقل است.

البته نکرای ملحدانه<sup>۷۱</sup> نافیانِ مبدأ و معاد و جهالتِ اهریمنانه<sup>۷۱</sup> منکرانِ معارفِ متافیزیکی خارج از بحث است ؛ زیرا چنین فکر الحادی اصل دین را افسانه می داند ؛ اما آن که دین را به عنوان یک حقیقت الهی حیات بخش از رهگذر عقل برهانی خود اثبات نموده است ، هرگز نمی تواند عقل

۶۹ - سوره نساء ، آیه ۴۶ .

۷۰ - سوره مائده ، آیه ۱۳ .

۷۱ - سوره بقره ، آیه ۷۵ .



استدلالی را در برابر دین قرار دهد و تخیلِ تهافت آن دو را در سر پیروRAND یا آنها را بیگانه از هم انگارد و فتوا به تفکیک برهان قرآن بدهد؛ چنان که رنج توانفرسای مدعیان عدم تهافت و منادیان هماهنگی و نفی هرگونه بیگانگی عقل و شرع، باید مسبوق به تحلیل حقیقت عقل و حجیت آن در علم اصول فقه و منبع بودن آن برای مبانی احکام در علم فقه باشد؛ زیرا عقل با سرمایه های الهی و دینی خود، گاهی مستمع آگاه و واعی مطلع امین و خوبی است و زمانی متکلم خبیر و سخنگوی صادق دینی است.

بنابراین، نباید هنگام تفسیر متون نقلی دین در صدد تخلیه<sup>۴</sup> عقل و تجرید ذهن بود؛ زیرا چنان کاری بر فرض امکان هرگز دینی نخواهد بود؛ بلکه باید کوشید مطالب مدهون، موهون، موهوم ذهنی از مبادی مرصوص، مرصوص برهانی، پالایش شود تا وهم به جای عقل قرار نگیرد و خیال در موطن آن غاصبانه نشیند و چنین کاری، هم ممکن و هم لازم و هم فی الجمله واقع شده است.

تاسعاً قانون علیّت و معلولیّت، مبنایی است دینی (به همان معنای عمیق دینی بودن یک قانون که قبلاً بیان شد)؛ هم عقل آن را در حکمت و کلام ثابت می یابد و هم نقل آن را «مفروع عنه» می داند؛ چنان که حضرت امیرالمؤمنین (علیه السلام) فرموده است: «...کل قائم فی سواه معلول»<sup>۷۲</sup> و آنچه در عرفان مطرح است، نفی علیّت نیست؛ بلکه نفی اسباب و علل موهوم یا متوسط بوده و اعتماد بر علت معقول یا نهایی است.

اساس توحید عرفانی، همان اطلاق ذاتی واجب و عدم تناهی اوست که مستلزم وحدت شخصی وجود بوده و موجب ارجاع علیّت به تشآن از یک سو و تبدل صدور به ظهور از سوی دیگر و بازگشت علل حقیقی به علل اعدادی از سوی سوم و حصر علیّت حقیقی در موجود حقیقی، یعنی ذات واجب از سوی چهارم است.

آنچه در کتاب شریف المیزان ملاحظه می شود و حضرت استاد علامه طباطبایی (قدس سره) بر آن ممشا سراسر قرآن را می فهمند، همانا بر اساس حکمت و کلامی است که مرحله متوسط

تعقل دینی است؛ البته در خبایا و زوایای کتاب، مطالب ژرف عرفانی به طور مستور، نه مشهور و به صورت سرّ، نه علن و به سبک اشارت، نه عبارت و به نحو اشراق، نه اشراق مطوی و مخزون و مکتوم و مکنون می باشد که: لا یَمَسُّهُ إِلَّا الْعَارِفُونَ.

آنچه جناب جلال الدین رومی در گفته های منثور و منظوم خویش فرموده اند، بر مَشْهَدِ عِرْفَانِ مبتنی است که مرحله برین تعقل دینی است و قرآن کریم همان طوری که در مبحث تحدید مراحل آن از عربی مُبیین تا اُمّ الکتاب و از حَضِیضِ لِسَانِ حِجَازِی تا اَوْجِ عَلِیِّ حَکِیمِ، و از طرفِ طَبِیعی حَبَلِ مَمْدُودِ تا طرفِ فِرَا طَبِیعی آن که به دستِ بی دستی خدای سبحان است، بازگو شد، پیام الهی است و هر مفسّری مادام که در متن پهن حَبَلِ مَمْدُودِ باشد (بدون افراط و تفریط)، تعقل او دینی است و بامبانی دینی عقلی، متون دینی نقلی را تفسیر می کند و هیچ کدام برون دینی نیستند.

برای نمونه، از تفاوت طولی حکمت با عرفان، نه تقابل نفی و اثبات آن دو، به طور اجمال معنای سخنان منظوم بزرگ عارف سده هفتم هجری، جناب جلال الدین رومی که به تجمل می نشیند و به جلالت می رود، شرح می شود:

انبیاء در قطع اسباب آمدند \*\*\*\* معجزات خویش بر کیوان زدند

جمله قرآن هست در قطع سبب \*\*\*\* عزّ درویش و هلاک بولهب

همچنین ز آغاز قرآن تا تمام \*\*\*\* رفض اسبابست و علّت والسلام<sup>۷۳</sup>

برخی از مطالب مستفاد از ابیات یاد شده، عبارت است از:

۱. انبیاء (علیهم السلام) پیام توحید و حَصْرِ هستی حقیقی در خدای واحد را به ارمغان آورده اند و کثرت جهان را به آیات، مظاهر و شئون آن واحد حقیقی ارجاع داده اند و برای کثرت جهان، نه سهم مُفَرِّطانه هستی قائل اند و نه نصیب مُفَرِّطانه سراب؛ بلکه کثرت جهان را مرآت وحدت معرفی نموده اند که در این ارائه، چون آینه صادق اند، نه چون سراب کاذب باشند.

۲. پیام انبیاء دعوت مردم به سبب حقیقی یعنی خداست ؛ نه انکار اصل سببیت ؛ و گرنه معاذ الله به صدقه ، بخت ، اتفاق ، هرج و مرج فرا می خواندند. سلب اسباب عادی با اثبات سبب حقیقی همراه است و هرگز ارمغان نبوت ، نفی علیّت و دعوت به امرِ مریج ، ( فهم فی امرِ مریج ) نبوده و نخواهد بود.

۳. معجزه حتماً با اصل علیّت همراه است ؛ نه با تصادف و نفی علیّت ؛ لیکن علت در معجز انبیاء مستور است و به اراده<sup>۴</sup> ازلی از یک سو ( مبدأ فاعلی یا منشأ ظهور ) و به قداست نفس نبوی از سوی دیگر ( مبدأ قابلی یا مظهر ) وابسته است و سُلْطَه<sup>۵</sup> اعجاز بر زمین و سپهر ، از سنخ سلطه<sup>۶</sup> ظهور برتر بر ظهور کمتر است.

۴. سراسر قرآن که آوای توحید است ، ندای قطع سبب سر می دهد ؛ نه قطع سببیت ؛ و گرنه باید از مسبب الاسباب معاذ الله منقطع شد ؛ زیرا اگر اصل سببیت منتفی شد ، هیچ سببی در قلمرو هستی نخواهد بود ؛ خواه سبب قدیم و ازلی و خواه سبب حادث و زائل ؛ زیرا نفی اصل علیت ، مساوی با صدقه و بخت و اتفاق می باشد. ۵. عزّ درویش و هلاک بولهب و مانند آن به علل و اسباب ظاهری منتهی نمی گردد ؛ بلکه به اراده<sup>۷</sup> مسبب الاسباب بر می گردد که مالکِ ملک و مُلک و ملکوت بوده و فرمانروای مطلق : ( ...تَعَزَّ مِنْ تَشَاءٍ وَ تُذَلُّ مِنْ تَشَاءٍ... )<sup>۷۴</sup> است ؛ ( ...فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً )<sup>۷۵</sup> ملک مطلق و مشاع اوست.

۶. قرآن و روایات نیایش در عین امضای اصل علیّت از یک سو و تصویب علل و اسباب ابتدایی و متوسط از سوی دیگر ، خدا را به عنوان سبب ساز که علیّت اسباب دیگر را تأمین می نماید و سبب سوز که اراده<sup>۸</sup> ازلی خدا را قاهر و غالب بر همه<sup>۹</sup> اشیاء و علل و اسباب می داند و نیز خدا را به عنوان سبب ذاتی که نه سببیت او نیازی به غیر دارد و نه مغلوب غیر می شود از یک جهت ، به عنوان سبب قریب محض که از هر چیزی به هر چیز دیگر نزدیک و نزدیک تر است ، معرفی می کند.

<sup>۷۴</sup> - سوره آل عمران ، آیه ۲۶.

<sup>۷۵</sup> - سوره نساء ، آیه ۱۳۹.

لذا نیازی به شفاعت ، وسیله ، تسبّب و تعلّل به غیر نیست ؛ زیرا « **إِنَّ الرَّاحِلَ إِلَيْكَ قَرِيبُ الْمَسَافَةِ وَإِنَّكَ لَا تَحْتَجِبُ عَنْ خَلْقِكَ إِلَّا أَنْ تَحْجِبَهُمُ الْأَعْمَالُ دُونَكَ...** » .<sup>۷۶</sup> اگر مسافت عبد و مولا ، خلق و خالق ، بنده و خدا نزدیک ترین مسافت است ( به نحو مطلق ) ، پس می توان گفت : « **الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْادِيهِ كَلَّمَا شِئْتُ لِحَاجَتِي وَ اخْلُوا بِهِ حَيْثُ شِئْتُ لِسُرِّي بغير شفيع فيقضى لى حاجتى...** » .<sup>۷۷</sup>

این مرحله<sup>۷۶</sup> برین بینش توحیدی معاذ الله برای نفی اصل شفاعت و توسّل نخواهد بود ؛ زیرا ادله<sup>۷۷</sup> فراوان قرآنی از یک سو و شواهد بی شمار روایی از سوی دیگر و بیّنات گویای نیایش از سوی سوم ، جریان شفاعت فرشتگان ، انبیاء و اولیاء ، به ویژه اهل بیت عصمت و طهارت ( علیهم السلام ) را که همواره به فکر و ذکر سگان کوی و لا چون راقم سطوراند ، ثابت می نمایند ؛ بلکه برای رهنمود به « **آخِرُ مَنْ يَشْفَعُ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ** »<sup>۷۸</sup> خواهد بود.

زیرا ما سوی الله بر اساس محدودیت هستی یا محدودیت ظهور هستی آنان ، دارای شفاعت محدوداند و ممکن است که اهل استخفاف به نماز و مانند آن را شامل نشود ؛ لیکن امکان شمول شفاعت نامحدود خدای سبحان ، همچنان امید بخش خواهد بود ؛ لذا در عین تسبّب به اسباب حکیمانه و متکلمانه ، باید به مسبب الأسباب امید عارفانه داشت و در عین توسّل و استشفاع به دوده<sup>۷۸</sup> طاها و یاسین ، توقّع داعیانه و عاجزانه به اشفع الشافعين داشت و چنین بینش جامع ، مستلزم دعای خدا به تمام اسمای حسناى اوست ؛ بدون آنکه چنین توسل و استشفاعی شائبه<sup>۷۹</sup> غیر توحید را به شامه<sup>۸۰</sup> جان موحد برساند.

غرض آنکه بین رَفُض اسباب و علل که سخنی است عارفانه و بین نفی علیّت که گفتاری است جاهلانه ، فرق عمیقی است که تشخیص آن از موباریک تر و پیمودن طریق آن از سیر بر بستر سیف حادّ و برنده ، تیزتر خواهد بود.

<sup>۷۶</sup> - مفاتیح الجنان ، دعای ابو حمزه ثمالی.

<sup>۷۷</sup> - مفاتیح الجنان ، دعای ابو حمزه ثمالی.

<sup>۷۸</sup> - علم الیقین ، ج ۲ ، ص ۱۳۲۵.

با این بیان کوتاه ، راز و رمز سخن بلند حضرت استاد علامه محمد حسین فاضل تونی ( قدس سره ) روشن می شود. روزی در اثناء درس شرح فصوص قیصری فرمودند : خواص از طلاب حوزه علمیه اصفهان در عصر مرحوم جهانگیرخان قشقایی و حاج آخوند کاشی که مرحوم فاضل تونی از محضر و مشهد آن دو حکیم سترگ تتلمذ نمود قدس الله اسرارهم کتاب مثنوی را به طور سری نزد متخصص در این رشته می آموختند ( مثنوی یک کتاب عمیق درسی است. فارسی بودن ، منظوم بودن و اشتغال به برخی داستان ، تمثیل طنز از اُبّهت و عظمت علمی او نمی کاهد تا بتوان بدون استاد متضلع و عارف متخصص فرا گرفت ) .

اکنون که سهم عقل و براهین عقلی به عنوان جزئی از عناصر دینی در تفسیر متون نقلی دین مطرح است ، لازم است به یک نکته حسّاس توجه نمود و آن اینکه در تعریف مفهوم تفسیر ، حتماً باید قید « به قدر طاقت بشری » اخذ شود ؛ زیرا متون نقلی دین ، وحی الهی است که خداوند در آن پیرامون اسمای حسنا و صفات علیا و افعال حکیمانه خود از ملک و ملکوت ، دنیا و آخرت ، مادی و مجرد و... سخن گفت. ادراک صحیح کلمات تدوینی خدا همانند فهم درست کلمات تکوینی خدا ، به مقدار ظرفیت ادراک کنندگان می باشد. اکتناه به علوم و مفاهیم قرآنی همانند اکتناه به اسرار و رموز جهان عینی ، صعب بلکه مستصعب می باشد ؛ لذا همان طوری که در تعریف مفهوم فلسفه ، شناخت هستی « به قدر طاقت بشری » یاد شده ، در تعریف مفهوم تفسیر قرآن کریم معرفت مقصود متکلم ، یعنی خداوند سبحان « به اندازه طاقت بشری » ذکر می شود ، یعنی قید به قدر طاقت بشری در تعریف تبیین جهان عینی ( فلسفه ) و علمی ( تفسیر ) مأخوذ خواهد بود ؛ چنان که در آغاز فصل کنونی مورد اشاره قرار گرفت.

آنچه در پایان این فصل بازگو می شود ، این است که باید محدوده عقل نسبت به نقل به خوبی شناسایی شود که آیا عقل میزان شریعت است یا مصباح شریعت است یا مفتاح شریعت است و آیا عقل در درون شریعت می تواند مقیاس فقهی که همان وسیله تمثیل منطقی است ، قرار گیرد که گروهی فتوا به حجیت قیاس داده اند و فرقه ناجیه آن را ناصواب می داند ؟ تفاوت عناوین چهارگانه مزبور و اثبات برخی و نفی بعض دیگر به عهده مبحث جداگانه است.

سیزدهم. دین ، همان طوری که قبلاً بیان شد ، مجموعه<sup>۴</sup> ره آورد عقل و نقل است. اصول موضوعه ( بینش فهمها ، پیش فرضها ) برای تفسیر متن مقدّس ، لازم نیست از خودِ متنِ نقلی استحصال شود و معنای درون دینی ، همان طوری که کراراً بازگو شد ، درونِ متنی نیست و اگر مبادی عقل مطاع و متبوع است ، نه برای آن است که اعتبار آن در متنِ نقلی آمده است ؛ زیرا آنچه در متون نقلی راجع به سداد و صوابِ مبانی عقلی مشهود می باشد ، همگی صبغه<sup>۵</sup> تأیید دارد ؛ نه تأسیس و جنبه<sup>۶</sup> امضاء دارد ؛ نه ابداع.

زیرا حجّیت مبادی عقلی و براهین علمی ذاتی است ؛ نه جعلی و اگر قطع عقلی اعتبار خود را از متنِ نقلی کسب کند ، دَوْر لازم می آید ؛ زیرا حجّیت نقل توسط عقل ثابت می شود و خودِ عقل که اصل مبدأ عالم و حکمت و عنایت او برای هدایت جوامع انسانی و در نتیجه ضرورت دین را ادراک می نماید و به تحمّل آن حکم می کند ، از اعتبار اصیل برخوردار می باشد. غرض آنکه حصّر دین در متون نقلی و خارج دانستن عقل و مبادی برهانی آن از حریم دین و انتظار تأیید آن را از متن نقلی داشتن روا نیست ؛ گرچه این مطلب آنچه در اذهان رسوب دارد که به آسانی زدوده نمی شود.

اگر مبادی تصدیقی یک قیاس عقلی نباشد ، بلکه وهمی یا خیالی باشد و مفسّر با آن مبادی موهوم یا متخیّل ، هرچند خالصانه به سراغ تفسیر متن نقلی برود ، نه به قصد تحمیل و تطبیق آن بر یافته های خود ، باز گرفتار تفسیر به رأی شده است ؛ لیکن سوء سریرت چنین تفسیر به رأی را همراهی نمی کند ؛ یعنی مفسّر مزبور ، سوء فعلی دارد ؛ ولی از سوء فاعلی مصون است. اما اگر کسی آگاهانه در صدد تحمیل رأی موهوم یا متخیّل خویش بر متن مقدس مانند قرآن و تطبیق محتوای قرآن بر فهمیده<sup>۷</sup> وهمی و خیالی خود باشد ، گذشته از سوء فعلی مبتلاء به سوء سریرت فاعلی هم خواهد بود.

روشن است که عقل برهانی به منزله<sup>۸</sup> رسول و نبی<sup>۹</sup> باطنی است ؛ لیکن وهم و خیال به مثابه منتبّی<sup>۱۰</sup> درونی است. جریان نبوت صادق و تنبّی کاذب ، هم در رسول باطنی است و هم در رسول

ظاهری؛ بنابراین قبول قیاس خیالی و اقبال بر آن مساوی نکول قیاس عقلی و ادبار از آن می باشد که این ارتجاع، همان ارتداد دینی خواهد بود.

به منظور تقریب ذهن و تنزیل دامنه<sup>۷۹</sup> مطلب مزبور، مثالی به عنوان تشبیه ارائه می شود که ممکن است این تشبیه از برخی جهات عامل تبعید مطلب از ذهن باشد؛ لیکن جنبه<sup>۸۰</sup> تقریبی آن مقصود و جنبه<sup>۸۱</sup> تبعیدی آن کاملاً از نظر و قصد، دور و منتفی است و آن اینکه رسول خدا دارای حیثیت بشری و عادی است و از آن جهت، همتای دیگران بوده و پیام ویژه ای از طرف خداوند دریافت یا ابلاغ نمی کند و دارای حیثیت ملکوتی و غیر عادی است که از آن جهت از دیگران ممتاز بوده و پیام مخصوص را از طرف خداوند تلقی نموده و آن را به جامعه انسانی ابلاغ می کند و این حیثیت ملکوتی او، حجت خدا بر وی و دیگران می باشد.

انسان خرد ورز و عاقل نیز دارای همین دو حیثیت بشری ملکی و عقلی ملکوتی است؛ یعنی از آن جهت که دارای طبیعت بدنی است، دانشی را از طرف خدا دریافت نمی کند و همسان سایر موجودهای طبیعی است و از آن جهت که دارای فطرت ملکوتی است، برهانی را از طرف خداوند تلقی می نماید که آن برهان عقلی حجت خداوند بر او و بر تمام کسانی است که در چنین برهان ناب عقلی برای فطرت ملکوتی آنها ظهور کرده است و چنین برهان ناب عقلی، حتماً از طرف خداوند است؛ زیرا بشر طبیعی از ذات خود، چنان ضیایی ندارد که بتواند مطالب صحیح معقول را ادراک نماید؛ چنان که خداوند فرمود: **( خَلَقَ الْإِنْسَانَ \* عَلَّمَهُ الْبَيَانَ )**<sup>۷۹</sup>؛ **( عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَم )**<sup>۸۰</sup>؛ یعنی خداوند بعد از آفرینش انسان، به او بیان آنچه در ضمیر اوست، عطا کرد و به او چیزی را که نمی دانست آموخت.

پس، علم صائب و استدلال برهانی، از مواهب الهی است و چنین موهبتی جنبه<sup>۸۱</sup> حجیت دارد؛ چنان که قبلاً بازگو شد؛ بنابراین اگر انسان متفکری در اثر صیانت عطیه<sup>۸۲</sup> الهی از دخالت شیطان و هم و خیال و حفظ رسالت خدایی از آسیب و سوسه<sup>۸۳</sup> ابلیس درون و بیرون، به معارف صحیح و ناب باریافت و با همان مبادی برهانی که سرمایه<sup>۸۴</sup> اولی او برای نیل به ره آورد قرآنی بود، به

<sup>۷۹</sup> - سوره الرحمن، آیات ۳ - ۴.

<sup>۸۰</sup> - سوره علق، آیه ۵.

تفسیر آیات الهی پرداخت ، می تواند از رسالت نهادِ خود و از حجّت نهان خویش به دیگران چنین سخن بگوید : من همانند شما یک بشر عادی بوده و هستم ؛ لیکن عنایت الهی فروغ معرفت را در مصباحِ مشکاتِ جان من افروخت ؛ لذا به معارف صحیح نائل آمدم.

غرض آنکه فاصله بشرِ عادی که با برهان تامّ عقلی برخی از مطالبِ وحی خدا را که از رسول او شنید فهمید ، با خودِ رسول خداوند ، همان فاصله طولانی معصوم و غیر معصوم و تفاوت عمیق پیامبر و امت است ؛ لیکن در تمام مواردی که یک متفکرِ خردورز مطلبِ صائبی را دریافت نمود ، حتماً باید بداند که آن علمِ نابِ عطای خداوندی است اولاً و حجّت الهی است ثانیاً ؛ لذا چنین دانشی در قلمرو دین قرار دارد و با این علم برهانی ، هرگونه استنباطی از متون مقدس دینی انجام یابد ، باید گفت : با پیش فهمها ، پیش فرضهای « درون دینی » از فلان متن مقدس نقلی ، چنین استظهار شده است.

آنچه تکرار آن برای حفظ از گزند مغالطه لازم است ، این است که بین برهان صحیح عقلی که به منزله نبیّ درونی است و بین مغالطه که به مثابه مُتنبّی درونی می باشد ، فرقه‌هاست و اگر مفسّری در اثر ابتلاء به برخی از مبانی فاسد و مبادی کاسد ، به تفسیر متن مقدّس نقلی پرداخت ، البته با پیش برداشت « برون دینی » وارد تفسیر شده است ؛ لیکن چنان برداشتی ، تفسیر به رأی مذموم است و تمام تفسیر به رأیهای مذموم با پیش فرض برون دینی است ؛ لیکن : از خارجی هزار به یک جو نمی خردند \*\*\*\* گو کوه تا به کوه منافق سپاه باش<sup>۸۱</sup>

چنان که تمام تفسیر به رأیهای محمود و ممدوح با پیش فرض ها و پیش فهمهای ( اصول موضوعه ) درون دینی است :

بی معرفت مباش که در مَنْ یزید عشق \*\*\*\* اهل نظر معامله با آشنا کنند<sup>۸۲</sup>

آنچه به نصاب برهان ناب نائل آمد ، آشناست ؛ نه بیگانه و درون دینی است ؛ نه بیرون دینی. چهاردهم. برای تفسیر متون مقدس ، صراط مستقیم وجود دارد اولاً و پیمودن آن ممکن است ثانیاً و عدّه ای از مفسّران نیز به طیّ آن کامیاب شده اند ثالثاً و توفیق خارجی و عملی رهنوردی

<sup>۸۱</sup> - دیوان حافظ.

<sup>۸۲</sup> - همان ، غزل ، ۱۹۶.



آن ، وقفِ عصر و مصر و نسل و نژاد ویژه ای نیست رابعاً و برای تفسیر معارف نظری متون مقدّس سرمایه های علمی لازم است خامساً. اکنون پیرامون برخی از این امور مطالب خاص آن ارائه می شود ؛ زیرا مطالب مربوط به امور دیگر یا نیازی به تبیین ندارد یا آنکه قبلاً بازگو شد. مفسّر اگر نسبت به برخی از مبادی تصدیقی قطع دارد ، یقین او یا منطقی است که به استناد مبادی برهان پدید می آید یا روانی است که محصول خصلتهای نفسانی و اوصاف روانی شخصی قاطع است. همچنین اگر مفسّر درباره برخی از مبادی تصدیقی شک داشته باشد ، تردید او یا منطقی است که در اثر تکافوی ادله و تضارب آراء متساوی در یک مسأله پدید می آید و با رجحان دلیل و افزایش برهان یک طرف زائل می گردد یا روانی است که نتیجه صفات درونی و خصوصیات روانی شخص شاک می باشد.

گرچه قطع منطقی و قطع روانی ، هر کدام راه خاص خود را در ثبوت و سقوط طی می کند و هر کدام از راه مخصوص پدید می آید و از راه خاص رخت برمی بندد ، لیکن تأثیر تکوینی و طبیعی آنها یکسان است ؛ یعنی انسان قاطع ، مادامی که به یک شیء معین قطع دارد ، از لحاظ روانی به مقتضای قطع خود سخن می گوید و تفسیر می کند و عمل می نماید ؛ خواه قطع او منطقی باشد یا روانی.

در علم اصول فقه ، مقداری از بحث های قطع قاطع ، ناظر به حجّیت و عدم حجّیت قطع قاطعان روانی است ؛ زیرا غالب قاطعها در اثر خصوصیتهای نفسانی به سرعت قطع مبتلا می شوند و راه علاج آن را روان شناس ماهر و روان کاو قاهر و درون سنج صائب آشناست.

تفسیر یک متن مقدّس ، اگر به استناد قطع روانی انجام شد ، محصولی جز اقناع قاطعان روانی نخواهد داشت ؛ زیرا فاقد مبادی فکری است ؛ لذا قابل انتقال علمی به دیگران نمی باشد. آنچه ماء معین و چشمه جاری است ، همانا قطع منطقی است که در اثر داشتن مبادی استدلال ، قابل سرایت به پژوهندگان دیگر می باشد.

جریان شک در مبادی تصدیقی نیز همانند قطع ، چه منطقی باشد و چه روانی ، دارای اثر مخصوص خود می باشد ؛ یعنی سبب تزلزل در تصمیم گیری و نوسان در عزم و اراده است و

انسان شاک ، مادامی که گرفتار این حالت می باشد ، هرگز در تفسیر متن به یک نتیجه<sup>۴</sup> روشن نمی رسد و همواره با احتمال ، شاید ، لَیْت و لعل می گذارند.

در علم فقه و اصول فقه ، مقداری پیرامون شک منطقی و شک روانی به طور گذرا بحث شده است ؛ مثلاً اگر شک کسی طبق مُتَعَارَف عَقْلَاء یعنی منطقی باشد و در اثر تساوی علل و عوامل سلب و اثبات ظهور کند و با رجحان یکی از علل اثبات بر سلب یا بر عکس ، بر طرف شود و به جزم به ثبوت یا جزم به سلب مبدل گردد ، چنین شکی آثار مخصوص خود را دارد که مجرای اصل طهارت ، حلیت ، استصحاب ، اشتغال و مانند آن است.

اگر شک کسی طبق تعادل ، تعامل ، تعاطی ، علل و عوامل سلب و اثبات نباشد ، بلکه محصول هرج و مرج خاطرات ، برخورد نفسانیات ، درگیری خصلت ها باشد ، حکم چنان شکی بی اعتنایی و عدم ترتیب اثر مثبت است تا به تدریج در اثر تغافل مرتفع گردد و درمان پذیرد ؛ نظیر شک کثیرالشک در عدد رکعات نماز.

شک منطقی مایه شکوفایی مسأله خواهد بود ؛ زیرا محقق فحاص را به جست و جوی برهان بر اثبات یا نفی تحریک می کند ؛ برخلاف شک روانی که مایه<sup>۵</sup> افسردگی و پژمردگی آن است و شاک را ایستا و راکد می نماید.

پانزدهم. تفسیر متن مقدس یا به نقل است و یا به عقل. تفسیر نقلی یا به استمداد از همان متن مقدس می باشد ، به اینکه مثلاً آیه ای شاهد تصویری یا تصدیقی آیه دیگر باشد ( تفسیر قرآن به قرآن ) و یا به استعانت از متن نقلی دیگر می باشد ، به اینکه حدیث معتبر<sup>۶</sup> گواه برای معنای خاص از آیه قرار گیرد و هر دو قسم یاد شده ، داخل در تفسیر نقلی است و می توان از آن به عنوان تفسیر مآثور یاد کرد ؛ بنا بر اینکه اصطلاح مآثور بودن مختص به حدیث نباشد.

تفسیر عقلی یا به تَفْطَن عقل از شواهد داخلی و خارجی صورت می پذیرد ، به اینکه عقل فرزانه و تیز بین معنای آیه ای را از جمع بندی آیات و روایات دریابد که در این قسم ، عقل نقش مصباح را دارد و نه بیش از آن و چنین تفسیر عقلی مجتهدانه ، چون از منابع نقلی محقق می شود ، جزء تفسیر به مآثور محسوب می گردد ؛ نه تفسیر عقلی و یا به استنباط برخی از مبادی

تصوری و تصدیقی، از منبع ذاتی عقل برهانی و علوم متعارفه صورت می پذیرد که در این قسم، عقل نقش منبع را دارد؛ نه صرف مصباح را. بنابراین تفسیر عقلی، مخصوص به موردی است که برخی از مبادی تصدیقی و مبانی مستور و مطوی برهان مطلب، توسط عقل استنباط گردد و آیه مورد بحث بر خصوص آن حمل شود.

در اینجا به یک اصل تفسیر شناسی مهمی بر می خوریم و آن اینکه گرچه هر مفسر برابر قطعی که دارد، عمل می کند و آیه قرآن را طبق علم یقینی خود تفسیر می نماید، لیکن لازم است به عنوان بحثی از علوم قرآنی و تفسیر شناسی توجه نمود که با کدام قطع می توان محور معنوی متن مقدس را شناسایی کرد؛ زیرا برخی از یقین ها چنان که روشن خواهد شد، توان تغییر ظاهر آیه را ندارد و بعضی از آنها چنین قدرتی را دارد؛ البته ممکن است در آن صورتی که در اثر یقین خاص بتوان مسیر ظاهری آیه را عوض کرد، چنین یقینی خطا باشد و مطابق با واقع نباشد؛ لیکن مفسر مزبور معذور است و کژراهه نرفته است.

قطع به یک مبدأ تصدیقی، اگر از سنخ یقین به مطلب عرفان نظری، فلسفی، کلامی، منطقی و ریاضی باشد، به طوری که ثبوت محمول برای موضوع به نحو ضروری باشد و انفکاک آن از موضوع محال باشد، چنین قطعی مفید ضرورت است؛ زیرا سلب محمول از موضوع محال خواهد بود؛ چون جمع نقیضین ممتنع است، لذا آیه قرآن یا حدیث مآثور حتماً مطابق با چنین قطع مفید ضرورت تفسیر خواهد شد.

اگر یقین به یک مبدأ تصدیقی از سنخ قطع به یک مطلب تجربی بود، باید متفطن بود که اولاً قطع به یک مطلب آزمایشی دشوار است؛ چون استقراء تام صعب است و تحصیل قیاس خفی مستصعب؛ بنابراین به آسانی نمی توان به یک مطلب تجربی یقین منطقی حاصل نمود

ثانیاً بر فرض که قطع تجربی به ثبوت محمول برای موضوع حاصل گردد، چنین یقینی غالباً یک جانبه است؛ یعنی قطع به ثبوت محمول برای موضوع پدید می آید؛ اما هرگز نمی توان راهی برای حصر محمول در موضوع و انحصار اتصاف موضوع به محمول گشود؛ زیرا محصول تجربه این است که تا کنون هرچه آزمایش شد، همین بود که فلان موضوع دارای فلان محمول می

باشد و فلان محمول برای فلان موضوع ثابت بوده است ( قطع به دوام ) ؛ لیکن یقین به ضرورت ثبوت محمول برای موضوع خاص نمی شود ؛ به طوری که اگر به نحو اعجاز و خرقِ دوام و عادت ، وضع دیگری پدید آید و آن راه عادی و دائمی مخروق شود ، امتناع لازم آید تا در مورد آیه<sup>۸۲</sup> محل بحث که مثلاً داعیه<sup>۸۳</sup> اعجاز و خرق عادت در مورد معین را دارد ، محال باشد. یعنی قطع تجربی ، بیش از دوام و عادت چیز دیگری را به عنوان ضرورت افادت ندارد ؛ لذا با معجزه بودن یک مطلب خارق عادی منافاتی ندارد. پس ، در مورد تعیین تجربی نمی توان برابر قطع مزبور آیه<sup>۸۴</sup> محل بحث را بر خلاف ظاهر حمل نمود ؛ به عنوان اینکه بر خلاف علم است ؛ زیرا اعجاز همواره بر خلاف عادت بوده است ؛ گرچه هیچ گاه بر خلاف ضرورت عقلی نبوده و نخواهد بود.

مثلاً آنچه درباره<sup>۸۵</sup> آتش تجربه شد ، این است که هر وقت با بدن انسان برخورد کرد آن را می سوزاند ؛ اما آیا این احراق و احتراق ، ضروری است یا عادی ، آیا مجرد برخورد آتش با بدن انسان ، علت تام<sup>۸۶</sup> سوزان و سوختن حاصل شد تا انفکاک ناپذیر باشد یا چنین چیزی بیش از استمرار عادت و فوق دوام ، چیز دیگری به عنوان ضرورت عقلی و امتناع انفکاک را ثابت نمی نماید ؛ پس جریان حضرت خلیل ( علیه السلام ) و مصون بودن آن حضرت بعد از ورود در آتش ، محال عادی است نه عقلی ؛ لذا با معجزه ثابت خواهد شد و دلیلی بر حمل آیه<sup>۸۷</sup> ( ...یا نار کونی برداً و سلاماً علی ابراهیم )<sup>۸۸</sup> بر خلاف ظاهر آن وجود ندارد.

یا مثلاً داستان رکود آب جاری و پیدایش مسیر خشک در وسط نیل روان و سایر موارد اعجاز آمیز ، همگی از سنخ محال عادی اند ؛ نه عقلی و اصل کلی در همه<sup>۸۹</sup> این موارد ، آن است که برهان منطقی بر ضرورت ثبوت محمول برای موضوع و یا انحصار آن اقامه نشد ؛ لذا هم ممکن است محمولی از موضوع عادی و مألوف خود جدا شود و هم همان محمول برای موضوع اجنبی و غیر مأنوس ثابت شود ؛ زیرا نه دلیلی بر ضرورت در مورد اول و نه برهانی بر انحصار در مورد دوم وجود دارد.

<sup>۸۲</sup> - سوره انبیاء ، آیه ۶۹ .

پس ، باید در حمل آیه بر خلاف ظاهر یا نص ، مشاهده کرد که قطع موجود در مسأله ، منطقی است یا روانی و اگر منطقی بود ، دلیل او مفید ضرورت است یا دوام و اگر مفید ضرورت بود به نحو انحصار است یا نه ؛ زیرا اگر محصول دلیل مسأله ، دوام محمول برای موضوع بود ، نه ضرورت آن ، انفکاک محمول از موضوع به نحو اعجاز ممکن است و اگر ضرورت آن به نحو انحصار نبود ، تحقق آن محمول برای غیر موضوع مألوف به عنوان خرق عادت میسر است. پس ، در تفسیر آیه یا حدیث به صرف قطع به یک مطلب نمی توان از ظاهر یا نص آن منصرف شد و بر خلاف آن حمل نمود.

اگر مفاد آیه محل بحث در صدد تحدی و اعجاز نبود ، بلکه به عنوان ارائه یک مطلب عادی بود ، می توان آن را برابر اصول موضوعه تفسیر نمود ؛ زیرا فرض بر این است که آیه محل بحث در مقام تحدی و بیان خرق عادت نیست و فقط در صدد بیان سیر طبیعی یک شیء است با عنایت به مبدأ فاعلی و غایی آن که خدای سبحان باشد و تحقق آن شیء به چند وجه ممکن است و هیچ کدام از آنها امتناع یا ضرورت عقلی ندارد.

اگر بعداً خلاف آن ثابت شد ، این تخلف به فهم مفسر بر می گردد و نه به وحی الهی ؛ همانند استنباط احکام فرعی از مبانی اصلی که گاهی مطابق با واقع می شود و گاهی مخالف با آن ؛ ولی بدون کشف خلاف و زمانی نیز مخالف با واقع می شود با انکشاف خلاف که در صورت کشف خلاف ، خطای آن به فهم فقیه برمی گردد ؛ نه به شریعت غرأ. البته در اسناد یک مطلب به صاحب شریعت ، باید مقدار فهم استنباط کننده و نصاب دلیلی که در دست دارد و نحوه یقینی که در دل دارد ، همگی ملحوظ باشد ؛ یعنی گاهی اسناد قطعی است و زمانی ظنی است که اسناد یقینی ، مخصوص صورت قطع است و اسناد ظنی ویژه حالت مظنه و گمان.

شانزدهم. روح انسان ، گرچه مجرد است ، لیکن تجرد تام عقلی ندارد تا در مبادی ادراک ، نیازی به احساس و مانند آن نداشته باشد. چون احساس بدون ارتباط با ماده خارجی مقدور نیست و هر گونه پیوندی با ماده خارج ، مرهون زمان و در گرو مکان و نظیر آن می باشد و از طرف دیگر شیء ادراک شده نیز در زمان و مکان و وضع و محاذات معین قرار می گیرد ، چنین

پنداشته می شود که تمام ادراک های روح ، تاریخمند و متمکن و مانند آن است ؛ در حالی که اگر از مرحله احساس و تخیل بگذریم و به ادراک اصیل روح راه یابیم ، متوجه خواهیم شد که :

۱. روح دارای تجرّد از قید زمان و مکان و مانند آن می باشد.

۲. ادراک ، امری مجرد است.

۳. کلی اگر ادراک شود ، از هر قیدی منزّه است ؛ زیرا کلی غیر از اشتراک لفظی است ؛ بلکه معنایی مشترک بین افراد فراوان و بر همه آنها صادق و از قید هریک از آنها مبراست.

۴. شهود حضوری روح مجرد و نیز ادراک کلی مجرد ، بدون تاریخمند بودن ادراک یا مُدْرک ( به فتح ) ممکن است. گرچه ادراک موجود مجرد ممکن است در زمان خاص یا مکان مخصوص واقع شود ، لیکن هیچ کدام از این امور خارج از قلمرو ادراک روح و بیرون از منطقه ادراک کلی و مانند آن ، سهمی در عصری کردن ادراک یا مصری نمودن مُدْرک ( به فتح ) ندارد.

۵. در تفسیر متن مقدّس ، لازم است مفاهیم الفاظ مستعمل در آن متن را برابر با فرهنگ رایج و دارج عصر نزول در نظر گرفت ؛ گرچه مصادیق آنها در طی اعصار و قرون یا در امصار و اماکن یا اقوام و ملل ، متنوع و متعدّد باشد.

بنابراین ممکن است مفسّر با داشتن پیش فهمها ، پیش فرضها ( اصول موضوعه ) تفسیر ثابت و جاویدی از متن مقدّس ارائه دهد که به هیچ وجه معنای استنباط شده ، اختصاص به مرز و بوم معین یا تاریخ مشخص نداشته باشد ؛ گرچه تفسیر او در ظرف محدود تاریخ واقع می شود.

همچنین مفسّر مفروض ، فتوا به پیام ثابت ، مجرد ، کلی ، دائمی را از قرآن استنباط می نماید ؛ نه یک مطلب نسبی را. گرچه ممکن است معرفت شناس چنین بگوید : اگرچه مفسّر مفروض پیام مطلق ، کلی و عام را از آیه استفاده می نماید ، لیکن این اطلاق و عموم و کلی فهمیدن مربوط به خصوص مفسّر مزبور است و برای خصوص او معتبر است ؛ نه برای مفسّران دیگر.

هفدهم. گرچه تفسیر متن مقدّس یا متون عادی دیگر بدون پیش فهم و پیش فرض ( اصول موضوعه ) ممکن نیست و بدون داشتن یک سلسله از مبادی تصویری و تصدیقی که سرمایه<sup>۴</sup> اوّلی برای ادراک متون نیازمند به تفسیراند ، تفسیر آنها میسر نیست ، لیکن مفسّر در طلیعه<sup>۵</sup>

تفسیر خود شروع به سؤال می کند و مطلب مورد نیاز خویش را بر متن مقدس معروض می دارد.

چون متن مزبور به زبان روشن و با داشتن ضوابط فرهنگ حواری یعنی ادبیات زنده و پویا بدون ابهام، اجمال، تعمیه و الغاز مقصود خود را بازگو می نماید، در این حال وظیفه مفسر صمت است؛ نه نطق؛ چنان که رسالت متن مقدس در این مرحله نطق است؛ نه صمت. اگر مفسر بدون پیش فهم به سراغ متن مقدس برود، چیزی از آن بهره نمی برد؛ چون هر دو صامت اند و از التقاء دو ساکن و ملاقات دو صامت، برقی نمی جهد و آهنگی تولید نمی شود.

اگر مفسر با داشتن پیش فرض خاص به حضور متن مقدس برود و بعد از عرض سؤال صامت نشود و همچنان در صدد پاسخ گویی به سؤال خویش از زبان متن مقدس باشد و اصلاً اجازه نطق به متن مقدس ندهد، فقط صدای خود را از زبان خویش می شود 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 نماید، در این حال، صدای خود را آمیخته با آهنگ متن مقدس استماع می نماید و چنین تفسیری، التقاط، اختلاط، تلفیق گفته های زمینی با فرهنگ فرهیخته آسمانی است و به نوبه خود، تفسیر به رأی است؛ چون مجموع خارج و داخل و مرکب از حق و باطل، خارج و باطل خواهد بود.

پرهیز همه اینها ممکن است؛ چنان که به اجتناب از همه اینها امر شد و ارتکاب هر کدام از اینها نهی شده است؛ چنان که افراد متعددی که دارای پیش فهمها و پیش فرضهای همسان بوده اند، به سراغ متن مقدس رفته اند و جوابهای گونه گونه شنیده اند؛ زیرا برخی به وظیفه تفسیری عمل نموده اند و بعضی به آن عمل نکرده اند و آن وظیفه مهم در این حال، یعنی بعد از عرض سؤال، صمت است؛ نه نطق.

آنگاه جوابی که متن مقدس بعد از استنطاق می دهد متنوع می باشد؛ زیرا گاهی فقط همان پیش فهم را امضاء می نماید و زمانی ضمن امضاء و تأیید آن پیش فرض، مطلب دیگری را در عدل

او تصویب می کند و گاهی آن پیش فهم را ابطال نموده و مطلب مقابل آن را تأسیساً افزایه می نماید.

لذا کسانی که از وَسمه<sup>۴</sup> تفسیر به رأی مذموم منزّه اند و از وَصمه<sup>۵</sup> متکلم وحده بودن میرایند و به وقت سؤال از متن مقدس گویا هستند و به وقت شنیدن جواب ساکت می باشند و از آن دو چیزی که مایه<sup>۶</sup> تباهی عقل و فرسودگی خود است به دوراند یکی دم فرو بستن به وقت گفتن و دیگری گفتن به وقت خاموشی تفسیر به رأی محمود و ممدوح، یعنی تفسیر درایی معقول و مقبول دارند و آنچه را از متن مقدس که نطق خود را بعد از صمت<sup>۷</sup> آغاز می کند می شنوند، می پذیرند و آن جواب، گاهی فقط امضاء همان پیش فرض است و زمانی همراه با امضای مطلب معادل و گاهی نیز با ابطال آن پیش فهم می باشد.

لذا چنین مفسرانی گاهی در پیش فهمهای خود تجدید نظر می نمایند. کم نبودند کسانی که قبل از مراجعه به متن مقدس، عقیده<sup>۸</sup> خاص داشتند و بعد از مراجعه به متن مزبور، یا از آن عقیده برگشتند و به عقیده<sup>۹</sup> دیگر در آمدند و یا در صحت آن تردید کرده و از جزم به شک و از عزم به تردید منتقل شده اند.

بنابراین گرچه تفسیر بدون پیش فهم نمی شود و امی محض توان تفسیر را ندارد، لیکن همواره پاسخ متن، امضای آن پیش فرض نیست؛ مگر برای لُدودِ عَنود که غیر از تفسیر به رأی مذموم، چیز دیگری را به رسمیت نمی شناسد.

از اینجا معنای انتظار صادق از انتظار کاذب ممتاز می گردد؛ زیرا انتظار صادق این است که مفسر با پدید آمدن یک مکتب جدید در جهان بینی، آن را به طور صحیح و با حفظ امانت به عرض متن مقدس برساند.

چون دعوای آن متن مقدس، این است که دقیق ترین و صحیح ترین جهان بینی را ارائه می نماید، بعد از عرض سؤال به آن پاسخ می دهد؛ اگر مفسر همراه با سؤال، شروع به جواب دادن نمود و مهلت سخن گفتن به متن مقدس نداد یا در اثناء پاسخ گویی آن متن مقدس خودش نیز سخن گفت، چنین مفسری کلام خود را به تنهایی یا با امتزاج و التقاط کلام خلق و خالق می شنود و



انتظار کاذب خود را با دست خویش بر می آورد و اگر مفسر بعد از سؤال ، صامت شد و فقط کلام متن مقدس را شنید ، انتظار او صادق است و حلّ مُعْضِلِ خود را با دست بی دستی متن مقدس برآورده می یابد.

جریان دین شناسی ، انسان شناسی و مانند آن همه از همین قبیل اند که با پدید آمدن مکتب تازه ای پیرامون یکی از این مسائل ، مفسران هر کدام با پیش فهمهای خاص و پیش فرضهای مخصوص ، آن سؤاها را به محضر متن مقدس معروض می دارند ؛ آنگاه ساکت می شوند تا پاسخ را از زبان گویای متن مقدس استماع نمایند ؛ لذا در موارد گونه گونه پاسخهای متنوع و متعدد از آن می شنوند.

غرض آنکه انتظار علمی صادقانه غیر از تمنی کاذبانه و غیر علمی است ؛ یکی تفسیر درایی معقول و مقبول است و دیگری تفسیر به رأی مذموم و مردود می باشد.

متن ، گرچه بدون پیش فرض و پیش فهم صامت است ، لیکن بعد از اصول موضوعه و طرح سؤال کاملاً ناطق است و منظور از نطق متن ، همان دلالت اوست که نسبت به آن راهنمایی دارد و طبق قانون مفاهمه و فرهنگ محاوره ، صدای مخصوص خود را به سمع مُسْتَمِع و مُسْتَنْطِق می رساند و هرگز منظور از نطق ، گویش صوتی نیست ؛ بلکه مراد از آن همان دلالت است که از این جهت بین ملفوظ و مکتوب ، هیچ تفاوتی نیست و اگر وجود لفظی ، شنونده را هدایت می نماید ، وجود کتبی نیز خواننده را راهنمایی خواهد کرد و شرط لازم برای بهره وری از هدایت وجود لفظی یا وجود کتبی ، همان پیش فهمهای یاد شده است و رهنمود وجود لفظی یا کتبی ، گاهی ابقای همان پیش فرضهاست و گاهی تغییر آنها به نحو تکامل یا ازاله و نفی و یا به انحاء دیگر.

هرگز معنای انتظار از متن مقدس مثلاً تبریر تبهکاریهای مفسر یا توجیه تباهیهای وی یا تصحیح اغلاط او یا تصدیق اکاذیب وی یا تصویب خطاهای او نخواهد بود. چنین انتظاری در قاموس معرفت شناسی مطرح و مقبول نیست. آنچه در مبحث هرمنوتیک به عنوان تأثیر انتظار از متن در تفسیر آن دارد ، این است که هرکس با مبنای خاص علمی که وارد حوزه<sup>۴</sup> تفسیر می شود ،

انتظار عمومی و اولی او این است که دربارهٔ فلان مکتب جهان بینی، انسان شناسی، روان شناسی و نظایر آن پاسخ نهایی ارائه کند و انتظار خصوصی و دومی برای برخی از مفسران این است که متن مقدس، همان مبنای علمی سؤال کننده را ارائه نماید که چنین انتظار ناروایی، نه صائب است و نه عام؛ چنان که چنین تفسیری هر چند صواب باشد، از لحاظ سوء سریره<sup>۴</sup> شخص مفسر که در صدد تحمیل رأی خود بر متن مقدس است، ناروا می باشد.

خلاصه آنکه متن مقدس مانند قرآن، گرچه نسبت به نابینا ظلمت است، ولی در برابر بینا « نور » می باشد. گرچه نسبت به امی ناخوانا و نانویسا، صامت است، لیکن در مقابل عالم به فرهنگ مفاهمه و فرهیخته<sup>۵</sup> آشنا به ادب حواری ناطق می باشد و چه نطقی مهم تر از دلالت و چه گویایی گوش نوازتر از نص یا ظاهر متن مقدس که تبیان هر چیزی است که در سعادت جوامع بشری مؤثر است.

چون گویاست و پاسخ متقن به سؤال عالمانه می دهد؛ لذا گاهی سائل را که با پیش فهم معین به حضور متن مقدس آمد، وادار به اقرار چیزی می کند که قبلاً انکار داشت یا ملزم به قبول چیزی می نماید که پیش از آن نکول داشت. اینکه متن مقدس، گاهی باعث اقرار منکر یا انکار مؤقر یا جزم متردد یا شک جازم می شود، معلوم است چنین متنی کاملاً بر اساس فرهنگ حواری گویاست؛ نه صامت و طبق انتظار مثبت و بجا پاسخ می دهد؛ نه انتظار منفی و نابجا.

هجدهم. منظور از دینی بودن یک مطلب، آن است که از راه عقل برهانی یا نقل معتبر، اراده<sup>۶</sup> خداوند نسبت به لزوم اعتقاد یا تخلق یا عمل به مطلب کشف شود؛ البته منبع اصیل دینی بودن یک مطلب، همان طوری که کراراً بازگو شد، اراده<sup>۶</sup> الهی است و دلیل عقلی یا نقلی فقط کاشف آن می باشد؛ گرچه ممکن است همین معنا از دینی بودن در قاموس ملحدان لائیک اسطوره، خرافه، افسانه و مانند آن نامیده شود؛ چنان که قرآن مجید از زبان صاحبان اصنام و اوثان به صورت اسطوره تلقی می شد و فرعون به مردم ستمدیده<sup>۷</sup> مصر می گفت: من هراسناکم که موسای کلیم دین شما را تغییر دهد یا تباهی در زمین ظاهر کند؛ ( ...إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ

**أَوْ أَنْ يَظْهَرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادُ** <sup>۸۴</sup>؛ یعنی فرعون مصر بت پرستی و هوامداری خود و پیروان  
 گمراه خویش را دین می پنداشت و وحی الهی موسای کلیم را دین صحیح نمی دانست.  
 چنان که تشخیص عقل نظری و عملی از لحاظ مصداق، نزد اشخاص گونه گونه متفاوت است؛  
 مثلاً وقتی از امام صادق (علیه السلام) سؤال می شود: عقل چیست، می فرماید: «... ما عبد  
 به الرحمن و اكتسب به الجنان» <sup>۸۵</sup> و هنگامی که از آن حضرت (علیه السلام) سؤال می شود:  
 پس آنچه در معاویه وجود داشت، چه بوده است؟ می فرماید: «تلك النكراء، تلك الشيطنة»  
<sup>۸۶</sup>؛ چنان که ممکن است متقابلاً یک مُحْتال مَكَّار، نیرنگ خویش را رنگ فرهنگ بدهد و آن  
 را عقل بیندارد؛ ولی عقل الهی مردان موحد پارسا را وهم، خیال و مانند آن بداند.  
 به هر تقدیر، معنای دینی بودن یک مطلب برای آشنایان به فضای الهی و اسلامی روشن است.  
 آنچه در این جا تنبّه به آن لازم است، این است که دینی بودن غیر از عبادی بودن می باشد؛  
 زیرا در دین امور فراوانی یافت می شوند که به عنوان احکام توصلی معروف اند؛ نه تعبّدی؛  
 یعنی در امثالِ أوامرِ متوجهِ به آنها و در سقوطِ اوامرِ آنها، تنها اتیانِ متنِ عملِ کافی است؛  
 هرچند قصد قربت آن را همراهی نکرده باشد؛ بر خلاف احکامِ تعبّدی در قبالِ توصلی که در  
 امثالِ اوامرِ آنها و سقوطِ امرهایِ متوجهِ به آنها صرف انجام دادن آنها کافی نیست؛ بلکه باید  
 آنها را به قصد قربت و به نیتِ اطاعت از فرمان خدا انجام داد. پس، در احکامِ توصلی، گرچه  
 نیل به ثوابِ متوقّف بر قصد قربت و نیتِ اطاعت از خداست، لیکن در تحققِ اصلِ امثالِ صرف  
 انجام آن عمل کافی است.

تذکر: گاهی تعبّدی به معنای جامع به کار می رود؛ یعنی چیزی که در دستور خداوند آمده و  
 انجام آن واجب است؛ هرچند سرّ نهایی و راز نهانی آن معلوم نیست؛ نظیرِ وجوبِ شستنِ جامه  
 نمازگزار از بعضی اشیاء معین در فقه که چنین شستنی، گرچه تعبّداً در دین مطرح است، ولی  
 واجبِ توصلی است؛ نه تعبّدی (عبادی)؛ بنابراین بین دینی بودن و عبادی بودن، عموم و

<sup>۸۴</sup> - سوره غافر، آیه ۲۶.

<sup>۸۵</sup> - کافی، ج ۱، ص ۱۱.

<sup>۸۶</sup> - کافی، ج ۱، ص ۱۱.

خصوص مطلق است. در اسلام، برخی از امور واجب نفسی اند و بعضی واجب مقدّمی و هر کدام از اینها نیز به دو قسم تعبدی و توصلی منقسم اند؛ چنان که برای واجب، اقسام فراوان دیگری از قبیل تعیینی و تخییری، عینی و کفایی و... مطرح است.

بر اساس آنچه گذشت می توان گفت: اگر مطلبی را عقل برهانی بفهمد و آن مطلب بالفعل جزء عقاید، اخلاق، احکام، حقوق اسلامی باشد، چنین مطلبی بالفعل، امری است دینی و اگر مطلبی را عقل برهانی بفهمد و آن مطلب، بالفعل جزء امور یاد شده نباشد، لیکن در هنگام عمل برای یک انسان متدین کارساز باشد، به نحوی که خود واجب یا مقدمه واجب قرار گیرد، چنین مطلبی، هم اکنون بالقوه امری است دینی و هنگام نیاز و بلوغ نصاب مشخص بالفعل دینی خواهد بود.

مثلاً اگر عقل تجربی با دلیل معتبر خاص خود ثابت کرد که از ترکیب دو عصاره معین دارویی پدید می آید که برای درمان فلان بیماری مؤثر می باشد، چنین مطلبی بالفعل صیغه دینی ندارد؛ لیکن هنگام ابتلای کسی که حفظ جان او واجب است به یک بیماری که فلان معجون ترکیبی داروی همان بیماری معین است، تحصیل آن دارو از راه ترکیب مشخص، واجب است و اگر کسی با داشتن امکان علمی و عملی به تحصیل چنین دارویی مبادرت نکرد و جان شخص بیماری را که حفظ آن لازم بود به وسیله آن داروی ترکیبی تحفظ ننمود، معصیت کرد و در قیامت مورد بازخواست خداوند قرار می گیرد؛ زیرا حکم خدا از راه عقل تجربی به شخص معین ابلاغ شد و او این مطلب دینی را اهمال کرد؛ بنابراین هر کاری که در مسیر فعل یا ترک دینی قرار گیرد و سود و زیان او با عقل برهانی یا تجربی ثابت گردد، بالفعل یا بالقوه دینی است؛ هرچند دلیل نقلی بر اثبات یا سلب آن اقامه نشده باشد.

بنابراین، گرچه صرف قیام برهان عقلی یا تجربی بر کیفیت تحقق چیزی، سند دینی یا غیر دینی بودن آن مطلب نیست، اما همین که آن چیز به محدوده فعل انسان واقع شد، از لحاظ سود یا زیانی که بر آن مترتب یا تساوی طرفین آن محکوم به وجوب یا مطلق رجحان و همچنین محکوم به حرمت یا مطلق حزازت و گاهی در اثر استواء طرفین، محکوم به اباحه خواهد شد و

سند این احکام پنج گانه<sup>۴</sup> دینی ، گاهی عقل صرف است و زمانی نقل محض و گاهی نیز مُلَفَّق از عقل و نقل می باشد.

\*\*\*