

شأن و کارکرد عقل در تفسیر قرآن از دیدگاه نص‌گرایان

حمید آریان*

چکیده

این مقاله به امکان و شرایط نقش آفرینی عقل در تفسیر قرآن از دیدگاه نص‌گرایان می‌پردازد و هدف آن، واکاوی مدعا و اعتبارسنجی ادله آنان درباره شأن عقل در تفسیر قرآن است. مقاله با روش توصیفی - تحلیلی به مسئله می‌پردازد و در مقام بررسی رویکردی عقلی - انتقادی دارد.

مفسران نص‌گرا بر محور بودن ظاهر نصوص دینی، در فهم مراد خدا از آیات تأکید دارند و برای عقل حداکثر نقشی ابزار قائل‌اند. اهل حدیث با تأکید بر نص‌گرایی افراطی، جایگاهی برای مدرکات عقلی در فهم آیات قائل نیستند. اشاعره عملاً نصوص دینی را مقدم می‌دارند و اخباری‌ها در نفی اعتبار و کارایی عقل دیدگاهی مشابه اهل حدیث دارند. اصحاب مکتب تفکیک نیز تنها عقل فطری را، طبق اصطلاح خاص خود، در تفسیر معتبر می‌دانند و عقل برهانی را معتبر نمی‌شمارند. نص‌گرایان چهار دسته دلیل برای اثبات مدعای خود اقامه کرده‌اند که هیچیک از آنها نافی اعتبار عقل در تفسیر قرآن نیست. و ادعای آنان را ثابت نمی‌کند.

کلید واژه‌ها: عقل، تفسیر قرآن، نقش عقل در تفسیر، نص‌گرایی، اهل حدیث، اشاعره، اخباری‌ها، مکتب تفکیک.

مقدمه

امکان و شرایط نقش‌آفرینی عقل در فهم و تفسیر قرآن از مهم‌ترین مباحث مبنایی دانش تفسیر است که از دیرباز در کانون توجه دانشمندان و فرق اسلامی قرار گرفته است. نظریه‌های دانشوران مسلمان در این باره متفاوت است و این تفاوت نشان از اختلاف دیدگاه‌های آنان بر سر حق و حد عقل در تفسیر قرآن دارد. برخی دخالت عقل در تفسیر را لازم شمرده و برخی دیگر شأن مستقلی برای عقل در این زمینه قائل نشده‌اند. به تبع این تفاوت، دو جریان کاملاً متمایز در تفسیر قرآن به ظهور رسیده است: عقل‌گرایی و نص‌گرایی.^۱

بی‌شک روشن کردن دقیق دیدگاه‌ها در باب منزلت عقل در تفسیر قرآن، در اتخاذ رویکردی منطقی در تفسیر قرآن اثرگذار است و آشکار ساختن ارزش و وزن دیدگاه‌های مختلف در این میان، برای انتخاب یا ارائه یک نظریه تفسیری کم‌نقص‌تر و کارآمدتر امری لازم می‌باشد.

نگاه این مقاله معطوف به بررسی جریان کهن سابقه نص‌گرایی در باب شأن تفسیری عقل است. نگارنده با روشی توصیفی - تحلیلی دیدگاه نص‌گرایان را بیان می‌کند و در ارزیابی ادله آنها بیشتر از روش عقلی بهره می‌گیرد.

به لحاظ پیشینه در برخی آثار، به مدعا و ادله نص‌گرایان از جهت ممنوعیت یا جواز فهم و تفسیر قرآن تا حدی توجه شده، اما در هیچ‌یک از آنها خصوص نقش عقل از دیدگاه طیف‌های مختلف نص‌گرا بررسی نشده است. ذیلاً مهم‌ترین این آثار را برمی‌شماریم:

قرآن‌شناسی (جلد دوم)، استاد محمدتقی مصباح یزدی؛^۲ در این کتاب، ذیل دو عنوان «امکان فهم و بهره‌مندی از قرآن» و «جواز فهم قرآن» ادله نص‌گرایان مبنی بر امتناع فهم و عدم جواز فهم قرآن بررسی شده و در ضمن آن به صورت کوتاه دلیل دور بودن قرآن از عقول مردم، طرح و نقد شده است (ص ۵۸-۵۹).

روش‌شناسی تفسیر قرآن، علی‌اکبر بابایی و دیگران؛ این کتاب، ذیل عنوان «امکان و جواز تفسیر»، دلیل‌های نص‌گرایان را درباره اینکه آیا غیرمعصومان می‌توانند یا مجازند قرآن را تفسیر کنند نقد و بررسی کرده است (ص ۴۶-۵۰).

مکاتب تفسیری، (جلد اول) علی اکبر بابایی، در فصل اول از بخش دوم این کتاب، عمده ادله اخباری‌ها به عنوان بخشی از طرفداران مکتب روایی محض مبنی بر عدم امکان و جواز تفسیر قرآن بدون مراجعه به روایات معصومین، بررسی شده است.

رهیافتی به مکاتب تفسیری، فتح الله نجارزادگان؛ در بخش اول این کتاب با عنوان «راهبرد نقل‌گرایی در تفسیر وحی»، دیدگاه دو مکتب اخباری و سلفی در مقولاتی چون حرمت تفسیر و اعتبار مصادر تفسیری طرح و ارزیابی شده است.

مقاله «شبهات ظاهرگرایان در فهم قرآن»، تألیف علی اسعدی، تا حدی به موضوع بحث ما نزدیک است و در آن دیدگاه برخی از جریان‌ات نص‌گرا در زمینه جایگاه عقل در معرفت دینی و اعتبار آن در تفسیر ارزیابی شده، ولی مقاله همه دیدگاه‌های نص‌گرا را بررسی نمی‌کند. به علاوه، نگاه مستقلی به مقوله عقل از منظر آنان ندارد، بلکه به عنوان شبهات ظاهرگرایان مسئله را طرح کرده و عمدتاً بررسی‌های آن در محدوده نقد نظر ابن تیمیه، از اتباع اهل حدیث، و اخباریانی مانند امین استرآبادی دور می‌زند.

در برخی آثار نیز ادله نص‌گرایان (و دیدگاه مقابل) گزارش شده است.^۳ یا دیدگاه آنان درباره رابطه عقل و وحی، به طور عام بررسی شده است.^۴ به هر روی، از آنجا که در بیشتر آثار یاد شده به طور خاص به مقوله عقل و جایگاه آن در تفسیر از منظر نص‌گرایان توجه نشده یا اگر در برخی توجه شده، همه جانبه نبوده و مشتمل بر دیدگاه تمام جریان‌های نص‌گرا نیست، و از سوی دیگر، به لحاظ اهمیت این مسئله از جهت مبنایی در تفسیر، و نیز سیطره‌ای که نص‌گرایی بر بسیاری از نحله‌های فکری و جریان‌ات تفسیری در گذشته و حال داشته و دارد، به نظر می‌رسد در ضرورت پرداختن به آن تردید نباشد.

اما مفاهیم اساسی این مقاله، یکی **عقل** است. عقل در اصطلاح هم بر موجوداتی که ذاتاً و فعلاً مجردند (عقول عشره) اطلاق می‌شود، و هم بر عقل انسانی. معنای اول مربوط به اصطلاح مابعدالطبیعه و الهیات است که به کلی از بحث ما خارج است. عقل به اصطلاح دوم در عرف عام و علومى مانند علم النفس، معرفت‌شناسی، منطق، کلام، عرفان، اخلاق، اصول و فقه کاربرد دارد و بر دو چیز اطلاق می‌شود:

۱. مبدأ و قوه ادراک، در وجود آدمی، اعم از قوه ادراک کلیات حقایق و اشیا، و قوه تمییز حسن و قبح امور که به مثابه نیروی تفکر، استنباط، استدلال و سنجش در وجود

آدمی شناخته می‌شود.^۵ در این معنی، عقل به عنوان قوه شناخت، عامل سامان‌دهنده معرفت در وجود انسان است.

۲. کلیه مدرکات حاصل از قوه ادراک، اعم از مدرکات فطری و مدرکات اکتسابی. در این معنی، عقل مجموعه‌ای از تصورات و تصدیق‌های بدیهی و غیربدیهی است که حقایق را منعکس می‌کند و علاوه بر اینکه خود بخشی از معرفت ما درباره حقایق هستی و اشیا را تشکیل می‌دهد، در رسیدن به شناخت‌های دیگر به عنوان ماده به کار می‌آید. نقش عقل در تفسیر به هر دو معنی از دیدگاه نص‌گرایان در اینجا در مد نظر ماست.

مفهوم اساسی دیگر تفسیر است. قرآن‌پژوهان و مفسران دو گونه تعریف برای تفسیر ارائه کرده‌اند. برخی، تفسیر را از زاویه کار مفسر به عنوان یک فعالیت فکری و علمی نگریسته‌اند؛ گروهی نیز آن را یک دانش، فن یا رشته علمی تعریف کرده‌اند.^۶ در تعریف اول تفسیر از مقوله کشف، بیان، ایضاح و امثال آن است و عمل تفسیری شامل «بیان معانی آیات» قرآن و کشف «مراد» و «مقصود» خدا از آنها می‌باشد. این بیان و کشف در فرایند مشخص و ضابطه‌مندی صورت می‌پذیرد. در تعریف دوم تفسیر دانشی است که به بحث و بررسی مراد خدا از آیات قرآن می‌پردازد.^۷ البته برخی قید «در حد گنجایش و توانایی بشر» را هم به آن افزوده‌اند.^۸ به نظر ما تفسیر فرایند پرده‌برداری از معنای آیات قرآن و کشف مراد و مقصود خدا از آنهاست، چه به عنوان عمل مفسر به آن نگریسته شود یا به مثابه دانش و فنی خاص.

دیگر مفهوم کلیدی این مقاله **نص‌گرایی** است. نص‌گرایی عنوان برای رویکردی است که در معرفت دینی به طور عام و تفسیر قرآن به شکل خاص جایگاه اول را برای ظاهر آیات و روایات، یا فقط روایات قائل است و در مقابل عقل‌گرایی قرار دارد که نقش محوری را در زمینه‌های یاد شده به عقل می‌دهد و همسنگ نص برای عقل اعتبار قائل است. گاهی از عناوین دیگری چون ظاهر‌گرایی، نقل‌گرایی، روایت‌گرایی و حدیث‌گرایی نیز برای اشاره به این رویکرد استفاده می‌شود.

معتقدان به نص‌گرایی، یا اعتباری برای عقل در فهم و تفسیر قرآن قائل نیستند یا غالباً نقل را بر عقل مقدم می‌دارند. به علاوه، تکیه‌گاه اصلی نص‌گرایان در فهم قرآن، بر روایات منقول از رسول خدا و اهل بیت (نص‌گرایان شیعی) یا روایات رسول خدا، اقوال صحابه و

تابعین (نص‌گرایان سنی) است. همچنین آنان فرا رفتن از ظاهر متون دینی را در تفسیر قرآن مجاز نمی‌شمارند و از تأویل ظاهر بر حسب دریافت‌های عقلی برحذر می‌دارند.

رویکرد یاد شده دیدگاه‌های متعددی را دربر می‌گیرد. در یک نگاه کلی می‌توان اهل حدیث و سلفی‌ها، اعم از قدیم و جدید، اشعریان متقدم، اخباری‌ها، و مدعیان مکتب تفکیک، را زیرمجموعه آن محسوب داشت. اعتنا نکردن جدی به عقل در تفسیر، همچنین اخذ به ظاهر نصوص دینی و تعبد به آن در نزد همه قائلان به نص‌گرایی یکسان نیست؛ به نحوی که در طیف دیدگاه‌های موجود در این جریان، دو گرایش افراطی و معتدل را می‌توان از هم بازشناخت. اهل حدیث، به ویژه حنابله، حشویه و مجسمه و گروهی از اخباری‌ها و بعضی از تفکیکیان، را می‌توان نمایندگان گرایش اول دانست و اشاعره متقدم به ویژه ابوالحسن اشعری، اخباری‌های میانه‌رو، و طرفداران متأخر مکتب تفکیک، را در زمره گرایش دوم قرار داد.

مقاله بر حسب دیدگاه‌های عمده در رویکرد نص‌گرایی سامان یافته است و در هر محور دیدگاه یکی از جریان‌های نص‌گرا همراه با ادله آنان بررسی می‌شود. دلیل‌هایی نیز بین نص‌گرایان مشترک است که در محوری جداگانه در انتهای مقاله بدان‌ها پرداخته می‌شود.

۱. دیدگاه اهل حدیث و سلفی‌ها

اهل حدیث قدیمی‌ترین جریان نص‌گرایی است که در تفسیر قرآن بر حدیث نبوی و اقوال صحابه و تابعین تکیه و تأکید دارد. شاخصه اصلی اینان نقل‌گرایی در شیوه شناخت و ظاهرگرایی مفرط در فهم و درک معنی و مقصود نصوص دینی است. ریشه‌های فکری این جریان را می‌توان در قرن اول هجری تا حد زیادی در میان اهل اثر و نیز مجبره یافت. در برخی کتاب‌های فرقه‌شناسی، مقاتل بن سلیمان (م ۱۵۰ق) و مالک بن انس (م ۱۷۹ق) سلف متقدمین أصحاب حدیث شمرده شده‌اند.^۹ اما رویکرد نص‌گرایی در معرفت دینی، به ویژه تفسیر قرآن به مثابه یک جریان، با تلاش احمد بن حنبل (م ۲۴۱ق)، اسحاق بن راهویه و محمد بن اسحاق بن خزیمه به سامان رسیده است. به دلیل نقش برجسته احمد بن حنبل در این میان، اصلی‌ترین شاخه جریان اهل حدیث را باید حنابله دانست. علاوه بر حنابله، حشویه، مجسمه و ظاهریه شاخه‌های دیگری از جریان یادشده‌اند که در گذشته ظهور

کرده‌اند. در سده‌های میانی عقاید اهل حدیث را ابن تیمیه و شاگردش ابن قیم جوزیه بازسازی و ترویج کردند. در دوره معاصر محمد بن عبد الوهاب نجدی مسلک اهل حدیث را احیا کرد و اتباع او معروف به فرقه وهابیت با تمسک به افکار و آثار ابن تیمیه خود را پیرو مکتب اهل حدیث می‌خوانند.

طرفداران نگرش اهل حدیث، گاه خود را سلفی و سلفیه می‌خوانند. اطلاق این نام بر آنان بیشتر در دوره‌های متأخر رایج شده است. دانشمندان سده‌های میانی، «سلفی» را در وصف کسی به کار می‌بردند که بر مذهب سلف مشی کند^{۱۱} و سلف را نوعاً بر صحابه و تابعین اطلاق می‌کردند.^{۱۱} اما نویسندگان معاصر این جریان، آن را به تابعین تابعین نیز توسعه داده‌اند؛ به گونه‌ای که هر کس مرجعیت جمعی از صحابه و تابعین و تابعین را در معرفت دینی بپذیرد، او را سلفی می‌شمارند.^{۱۲} در حالی که نه صحابه و نه تابعین و نه تابعین تابعین مسلک و مشی واحدی نداشته‌اند، بلکه دارای عقاید و آراء مختلفی بوده‌اند. به باور برخی اندیشوران اهل سنت اساساً «سلف» اصطلاح خاصی نیست و مسلمانان آن را برای جماعتی مشخص با صفاتی معین به کار نبرده‌اند، بلکه در دوره اخیر عده‌ای کوشیده‌اند مذهبی جدید و منهجی نو به پا کنند، متهمی آن را زیر عنوان سلفیه پنهان کرده‌اند که خود نوعی بدعت است.^{۱۳}

پیش‌آهنگان اهل حدیث، در تبیین معارف دینی، به ویژه تفسیر آیات قرآن، بر سنت و حدیث تکیه می‌کردند و دخالت دادن عقل را در این موضوع نادرست می‌دانستند. آنان با عقل‌گرایان و اهل کلام به شدت مخالف بوده و همیشه از سر ستیز با آنها در آمده‌اند.^{۱۴} در این دیدگاه عقل حداکثر در پرتو نور نقل می‌تواند شأنی ایزاری برای فهم نقل و نیز سخنان سلف داشته باشد.^{۱۵} بدین جهت برخی اندیشه‌وران از این دیدگاه با عنوان «نظریه تعطیل» یاد کرده و آن را مشابه نظریه برخی فلاسفه حس‌گرا در بی‌اعتبار شمردن عقل دانسته‌اند؛ بدان دلیل که صاحبان این دیدگاه، عقل بشر را از درک حقایق ماوراء الطبیعی قرآن و روایات قاصر شمرده و در این مسائل قائل به تعبدند.^{۱۶}

دیدگاه اهل حدیث، در فهم آیات مربوط به صفات الهی بیشتر خود را نمایان می‌سازد. آنان در فهم این گونه آیات، به ویژه صفات خبری^{۱۷} مانند «وجه»، «ید» و «عین»، عقل را ناتوان از درک حقیقت آنها می‌دانند و غالباً با پذیرش ظاهر آیات، راه تفویض را در پیش

گرفته، تأکید می‌کنند که باید به همه آنچه در کتاب و سنت درباره صفات خداوند آمده ایمان داشت و از تشبیه نیز اجتناب نمود و معانی این آیات را به خدا واگذار کرد. بر خورد و واکنش، مالک بن انس با کسانی که از او درباره معنای استوای خدا بر عرش و نزول او از آسمان بالا به آسمان دنیا^{۱۸} پرسیده بودند، به خوبی گویای این نگرش عقل‌گریز اهل حدیث است.

در کتاب‌های السنّة احمد بن حنبل و التوحید و اثبات صفات الرب ابن خزیمه که از دیرباز مبنای عقاید اهل حدیث و حنابله بوده، روایات فراوانی در باب صفات خبری همانند دست^{۱۹} و پا^{۲۰} و انگشت^{۲۱} و سینه^{۲۲} و صورت^{۲۳} و خندیدن^{۲۴} و صوت و کلام^{۲۵} خدا خدا جمع‌آوری شده که همگی بر تجسیم و تشبیه خدا دلالت دارند و این نقل‌ها را عالمان اهل حدیث منبع و مبنای تفسیر بسیاری از آیات قرآنی قرار داده‌اند، بی‌آنکه از جهت محتوایی آنها را مورد سنجش عقلانی قرار دهند.

ابن قتیبه، از مدافعان تفکر حشویه، آشکارا بر نشستن خدا بر عرش در بالای آسمان‌ها تأکید می‌کند و در تفسیر «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ» (بقره: ۲۵۵) می‌نویسد:

[برخی] از اینکه برای خدا صندلی یا تختی قائل شوند وحشت دارند و عرش خدا را چیز دیگری می‌گیرند؛ در حالی که عرب معنایی برای عرش جز تخت نمی‌شناسد و نیز بر سقفی که بر پا می‌شود و سایبان چاه‌ها عرش می‌گوید. خدا خود در قرآن عرش را به معنای سریر و تخت به کار برده و فرموده است: یوسف والدین خود را به بالای «عرش» یعنی تخت پادشاهی برنشانند (یوسف: ۱۰۰).^{۲۶}

سفیان بن عیینه، از فقهای اهل حدیث، معتقد بود وظیفه ما در برابر آیات مشتمل بر صفات الهی صرفاً تلاوت آنها و سکوت است؛ و تفسیر این آیات همین است.^{۲۷} این دیدگاه هرگونه تفکر و تدبر عقلی را درباره معنای چنین آیاتی از انسان سلب می‌کند.

این شیوه مواجهه با آیات صفات منحصر به دانشمندان قرون گذشته اهل حدیث نیست، بلکه در آثار مفسران دوران معاصر که گرایش سلفی دارند نیز مشاهده می‌شود. برای نمونه جمال الدین قاسمی^{۲۸} و محمد و محمود الحجازی^{۲۹} بر همین رویه در تفسیر آیات صفات تأکید می‌کنند.

در دیدگاه اهل حدیث تاویل جایی ندارد. احمد بن حنبل از هر گونه تأویل و برداشت درایی از آیات قرآن و متون روایات، پرهیز داشت و بر پذیرش ظاهر نصوص بی‌هیچ

تلاشی در جهت تحلیل عقلی آنها تأکید می‌کرد.^{۳۰} او در آیاتی که ظاهرشان تشبیه، تجسیم و رؤیت حق تعالی بود، تأویل را روا نمی‌دید و با هرگونه تأویل‌های متکلمانه مخالف بود و جز در برخی موارد معدود این کار را اجازه نمی‌داد. معمولاً اهل حدیث تأویل آیات را در جایی روا می‌دانند که در روایات نبوی یا سیره سلف چنان تأویلی برای آیه بیان شده باشد. ممیزه‌های کلی اهل حدیث و حنابله در تفسیر قرآن را می‌توان در این موارد خلاصه کرد: ۱. جمود بر ظواهر آیات؛ ۲. تکیه اساسی بر روایات منقول از پیامبر و اقوال صحابه در تفسیر آیات؛ ۳. بی‌اعتبار شمردن عقل و مدرکات عقلی در فهم و تفسیر آیات؛ ۴. پرهیز از هرگونه تأویل و برداشت درایی در تفسیر آیات.

رویه عقل‌گریزی در فهم قرآن، به مرور زمان دانشوران اهل حدیث را با بن بست‌های جدی مواجه ساخت تا آنجا که شماری از آنها در سده‌های بعدی همانند کلابی، قلانسی و محاسبی گرچه مدعی پیروی از اندیشه و مشی اهل حدیث بودند، به روش گذشتگان وفادار نماندند و به بحث‌های عقلی و کلامی روی آورده، عقاید سلف را با استدلال‌های کلامی و براهین اصولی تأیید کردند.^{۳۱} در میان ظاهریه نیز ابن حزم اندلسی به صورت محسوسی به عقل‌گرایی و تأویل را در برخی از موارد جایز دانسته است. وی نوعاً تأکید می‌کند که تأویل آیات باید به نصی دیگر یا اجماع مستند باشد،^{۳۲} اما در مواردی، در تفسیر نصوص آشکارا نوعی خردگرایی از خود نشان داده، بی‌آنکه نص یا اجماعی برای تأیید آن بیاورد.^{۳۳}

دلیل‌های اهل حدیث

برخی ادله اهل حدیث با نص‌گرایان دیگر مشترک است که در انتهای این نوشتار می‌آید و برخی اختصاصی است که اینک بررسی می‌شود.

۱. اختصاص تبیین قرآن به پیامبر ﷺ

اهل حدیث می‌گویند مطابق آیه «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ» (نحل: ۴۴)، تبیین و تفسیر قرآن، تنها برعهده پیامبر اکرم است و خدا برای دیگران چنین شأنی را قرار نداده است تا برای آنان نیز تفسیر قرآن جایز باشد.

گاهی این دلیل به گونه‌ای دیگر بیان می‌شود و آن اینکه پیامبر اکرم تمام معانی قرآن را برای اصحابش بیان کرده است^{۳۴} و سخن منقول از ابن مسعود مبنی بر روند تعلیم قرآن در

قالب ده آیه، ده آیه^{۳۵} را مؤید آن شمرده‌اند. بر این اساس دیگران باید صرفاً از رهگذر بیان و احادیث پیامبر تفسیر قرآن را پی‌جویند. لازمه این سخن آن است که از غیر این راه، نیل به مراد خدا ممکن یا جایز نیست. پس، از طریق تلاش عقلی نمی‌توان به تفسیر آیات الهی نایل شد.^{۳۶}

بررسی: اگرچه ظاهر آیه ۴۴ سوره نحل دلالت دارد که پیامبر اکرم مبین قرآن است، اما می‌دانیم که تفسیر تمامی آیات قرآن از رسول خدا در دست نیست؛^{۳۷} بنابراین اگر در خصوص آیاتی که از پیامبر اکرم تفسیری درباره آنها رسیده، مراجعه به روایات آن حضرت لازم و کافی باشد، در تفسیر دیگر آیات چه باید کرد؟ آیا باید فقط به تلاوت آنها اکتفا کرد یا اینکه باید به تفسیر پرداخت و مراد خدا را از آنها فهم کرد؟ در این آیه مطلبی دال بر حصر تفسیر در بیان نبوی و منع از مراجعه به عقل وجود ندارد. بنابراین، در تفسیر قسم دوم از آیات، مجال تعقل و اندیشه‌ورزی در چارچوب ضوابطی که با کتاب و سنت و اصول عقلایی محاوره سازگار باشد، ممنوع نیست.

به‌علاوه، بر فرض انحصار مقام تفسیر آیات به پیامبر اکرم و لزوم مراجعه به روایات نبوی، مفاد آیاتی را که بر تدبر و تعقل در قرآن تأکید دارند، چه کنیم و چگونه با آیه مورد استدلال قابل جمع‌اند؟

۲. ناتوانی عقل در معارضه با نقل

کسانی چون ابن تیمیه معتقدند عقل توان معارضه با نقل را ندارد و در فرض تعارض، نقل را باید مقدم داشت؛ زیرا جمع بین دو دلیل و رفع هر دو ممکن نیست و مقدم داشتن عقل هم ممتنع است. چون عقل بر صحت نقل و وجوب قبول اخبار رسول خدا دلالت دارد، و با ابطال نقل، دلالت عقل را باطل کرده‌ایم و با بطلان دلالت عقل، عقل دیگر توان معارضه با نقل را نخواهد داشت؛ زیرا چیزی که دلیل نیست صلاحیت معارضه را ندارد. پس تقدیم آن سبب ابطال معارض بودنش و در اصل عدم تقدیم آن خواهد شد؛ در نتیجه تقدیم آن ممتنع است.^{۳۸}

بررسی: این استدلال مغالطه‌ای آشکار است؛ زیرا اگر نقل با عقل ثابت شود، بطلان عقل باعث بطلان نقل می‌گردد، اما عکس آن درست نیست. پس با ابطال پایه و مبنا بنا نیز فرو می‌ریزد، اما باطل بودن بنا لزوماً به معنای نادرستی مبنا نیست. به تعبیر برخی اندیشمندان

«اگر ظواهر دینی حکم عقل را ابطال کند، در درجه نخست حکم خود را ابطال کرده که در حجیت و اعتبارش بر حکم عقل تکیه و استناد دارد».^{۳۹}

گذشته از مناقشه در ادله اهل حدیث، آراء تفسیری پیشوایان فکری آنان به صورت جزئی نیز مناقشه پذیر است. برای نمونه به برخی آراء ابن تیمیه اشاره می‌کنیم.

ابن تیمیه به رغم این ادعا که عقل را محترم می‌شمارد و شرط معرفت علوم و کمال می‌داند اما شأن آن را در حد قوه‌ای از قوای نفس مانند بینایی تنزل می‌دهد به نحوی که مستقلاً هیچ گونه کارایی و اعتباری در تفسیر آیات خدا ندارد و تنها در پرتو نور ایمان و قرآن قادر به درک و فهم است.^{۴۰} او معتقد است در باب اسما و صفات الهی بر عقل نمی‌توان اعتماد داشت و براین ادعا دلیل‌های متعددی اقامه می‌کند. به باور او عقل در عموم مطالب الاهیاتی راهی به تحصیل یقین ندارد. وقتی چنین است باید علم این گونه امور را از طریق انبیا کسب کرد.^{۴۱}

به باور ابن تیمیه معنای استوای بر عرش این است که خدا بر عرش استقرار دارد، اما به نحوی که شایسته جلال اوست.^{۴۲} اگر استوا معنای لفظی خود را داشته باشد، معنای این سخن آن است که استقرار خداوند به نحو مادی است. پس اگر گفته شود «کیفیت آن نامعلوم است»، یعنی هم معلوم است چون بقای لفظ بر معنای اصلی تصور دیگری جز با کیفیت مادی ندارد و هم نامعلوم است.

وی درباره آیات مشتمل بر «ید» تصریح می‌کند که خدا دو دست دارد اما مخصوص خودش و با همان آدم را خلق کرد و زمین را برمی‌گیرد؛ و با دست راستش آسمان‌ها را درهم پیچد.^{۴۳}

اگر از ید معنای حقیقی مراد باشد، این سخن کاملاً موهم تشبیه و تجسیم است و هیچ وجه پذیرفتنی برایش متصور نیست، مگر اینکه ید در معنای مجازی به کار رود که در آن صورت از معنای ظاهری آیه باید دست شست و به تأویل گردن نهاد؛ و سلفی‌ها به شدت از آن اجتناب دارند. اگر به حکم عقل ید از معنای لفظی خود انصراف داده شود این محذورات را نخواهد داشت، اما آنان پذیرای این مطلب نیستند.

واقعیت این است که اهل حدیث در باب صفات خبری و تفسیر آیات بیانگر آنها دو نظر ارائه کرده‌اند: حشویه و مجسمه این گونه صفات را برای خدا به همان معنی و کیفیت

ظاهری اثبات می‌کنند، اما اکثر آنان از جمله پیشوایان اهل حدیث مانند احمد ابن حنبل در عین اثبات این صفات برای خدا، ادعای عدم تشبیه آن به صفات انسانی را دارند و درباره کیفیت آن چیزی نمی‌گویند. اما در حقیقت این گونه تلقی از معنای آیات مستلزم پذیرش تناقض در این باره است؛ زیرا قوام و تحقق ید یا عین یا استوا بر وجود هیئت مخصوص و کیفیت معینی استوار است و اثبات ید برای خدا به معنای لغوی و ظاهری ملازم با پذیرش آن هیئت و کیفیت مخصوص می‌باشد و تعبیر به بلا کیف و بلا تشبیه پس از اثبات آنها در واقع جمع بین نقیضین است.^{۴۴}

انتقاد دیگر اندیشوران از تفکر اهل حدیث

نص‌گرایی افراطی اهل حدیث در تفسیر آیات قرآن همواره انتقاد بسیاری از متفکران مسلمان، اعم از معتزلی، اشعری و شیعی را در پی داشته است. برای نمونه فخر رازی بارها نظر حشویه را به جهت ظاهرگرایی مفرط و نفی مواجهه عقلی با آیات نقد کرده است.^{۴۵} او در نفی دیدگاه اهل حدیث در ذیل آیه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (شوری: ۱۱) دیدگاه ظاهرگرایانه ابن خزیمه یکی از پیشوایان فکری اهل حدیث را طرح کرده و کتاب التوحید وی را که تصویری عقل‌ستیزانه از آیات صفات الهی ارائه می‌دهد، کتاب شرک خوانده و او را به سبب داشتن این طرز نگرش مضطرب الکلام، قلیل الفهم و ناقص العقل دانسته است.^{۴۶}

از میان معاصران علامه طباطبایی و استاد مطهری نیز از این جریان به دلیل عقل‌ستیزی در معرفت دینی به شدت انتقاد کرده‌اند.^{۴۷} علامه در تفسیر آیه ۱۵۴ سوره آل‌عمران به لوازم و پیامدهای این نگرش در نفی حکم عقل در تفسیر پرداخته و بیان کرده است که این دیدگاه، سر از سفسطه و انکار جمیع حقایق عقلی و احکام علمی در می‌آورد، چه رسد به معارف دینی؛ و مآلاً به الحاد و انکار دین می‌انجامد.^{۴۸}

۲. دیدگاه اشاعره

اشاعره یکی از اصلی‌ترین بلکه مهم‌ترین جریان‌های نص‌گرا در معرفت دینی می‌باشد که آثار تفسیری فراوانی را به بار آورده است. آنان اجمالاً به اعتبار عقل و استدلال عقلی در برخی مباحث کلامی اذعان دارند و از این جهت تا حدی از اهل حدیث فاصله گرفته‌اند.

از آنجا که مکتب اشعری در کشاکش اختلاف میان جریان عقل‌گرای اعتزالی و اهل حدیث و به منظور توفیق آن دو شکل گرفت، اشتراکات و اختلافاتی با هر دو جریان داشت. با عقل‌گرایان در این جهت که استدلال عقلی در اثبات عقاید دینی، بدعت و حرام نیست بلکه راجح و پسندیده است موافق بود، در حالی که اهل حدیث، علم کلام و استدلال عقلی را بدعت و حرام می‌دانستند. اما در بحث تعارض عقل با ظواهر دینی، ظواهر را مقدم داشت، و در نتیجه در بحث صفات ذات و صفات خبری با عقاید معتزله مخالفت کرد، همچنین اصل تحسین و تقبیح عقلی و متفرعات آن را نیز مردود دانست، و در این امور با اهل حدیث هماهنگ گردید.^{۴۹} این به ظاهر میانه‌روی بدان معنی نبود که دیدگاه آنان در باب شأن عقل در تفسیر، درست در حد وسط عقل‌گرایان و حدیث‌گرایان باشد؛ زیرا با اینکه اشاعره متقدم تا اندازه‌ای به اعتبار عقل گردن نهادند، در مباحث دینی و برداشت از آیات قرآن غالباً جانب اهل حدیث را گرفتند و به همین جهت آنها را باید ذیل جریان نص‌گرایی قرار داد. البته دانشوران اشعری در سده‌های بعدی از آرا و اصول بنیانگذار این مکتب، ابوالحسن اشعری، فاصله گرفته و به عقل‌گرایی، اعتزال یا فلسفه نزدیک‌تر شدند؛^{۵۰} به نحوی که بسیاری از متأخران اشاعره نظیر غزالی، باقلانی و فخر رازی را دیگر نمی‌توان در ردیف نص‌گرایان فهرست کرد.

ابوالحسن اشعری بعد از تأسیس مکتب اشعری، خود دو مرحله نسبتاً متفاوت فکری را پشت سر گذاشته است. در مرحله متقدم او یک نص‌گراست و عقل‌گرایی ناچیزش هم تابع نص‌گرایی اوست. در این مرحله موضع او در برداشت از آیات قرآن تفاوت چندانی با اهل حدیث و احمد ابن حنبل ندارد. این نکته را در دو کتاب *الابانه* و *مقالات الاسلامیین* وی که بازتاب‌دهنده اعتقادات و روش فکری او در این مرحله‌اند، به وضوح می‌توان مشاهده کرد. اما اشعری متأخر که افکارش در کتاب *اللمع منعکس* شده است، مشی معتدلانه‌تر دارد.^{۵۱} آنچه اصول فکری اشاعره نخستین را شکل می‌دهد، افکار اشعری متقدم است که در این قسمت بدان استناد می‌کنیم.

اشاعره متقدم در تفسیر آیات قرآن به طور کلی ظاهر‌گرایند. آنان در تفسیر آیات متشابه راهی بین تشبیه و تأویل را برگزیده‌اند و درباره صفات خبری می‌گویند که خداوند آنها را بدون شباهت به چیزی داراست، اما در اینکه هریک از آن صفات چگونه است، معتقدند

عقل را به فهم آنها راهی نیست و فقط باید بدان‌ها ایمان داشت و هیچ نرسید و اظهار نظر نکرد. ابوالحسن اشعری می‌گوید:

وقال اهل السنة واصحاب الحديث ليس [الله] بجسم ولا يشبه الاشياء وانه على العرش كما قال عز وجل: «الرحمن على العرش استوى» ولا نقدم بين يدي الله فى القول بل نقول استوى بلا كيف.^{۵۲}

او با تعبد بر نصوص و رد عقل‌گرایی در تفسیر این قسم آیات، آشکارا اندیشه‌های احمد بن حنبل را که مبتنی بر تشبیه و تجسیم و در نهایت «انسان‌وار انگاری» خداوند است، می‌پذیرد، ولی برای فرار از مشکل تشبیه و تجسیم، و سؤال و ایراد مخالفان به اصل «بلا کیف» متوسل می‌شود.^{۵۳} او تمام صفات خبری را برای خدا با قید بلا کیف اثبات می‌کند.^{۵۴} در تفاسیر اشعری بر اثبات این گونه خصوصیات و اعضا و اندام‌ها برای خدا به همان معنای لفظی با قید بلا کیف، تأکید شده است. برای نمونه قرطبی ذیل آیه ۵۴ اعراف می‌نویسد: علمای سلف هرگز از خداوند نفی جهت نکرده، بلکه ضمن اثبات جهت برای ذات باری تعالی، کیفیت استوا را برای خود مجهول و مبهم دانسته‌اند.^{۵۵}

سیوطی ذیل آیه «وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ اِلىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» (قیامت: ۲۲-۲۳) آورده است: آنها [مؤمنان] خدای خود را می‌بینند ولیکن بدون کیفیت و چگونگی و حد مشخص و صفت معلوم.^{۵۶}

اشعری به دلیل همین ظاهر‌گرایی‌اش، آیات مربوط به قضا و سرنوشت را هم دال بر مجبور بودن انسان می‌داند.^{۵۷}

بررسی: اشاعره نیز همچون حنابله در دام تشبیه افتاده‌اند و به کار بردن قید مبهم «بلا کیف» به هیچ وجه آنان را از اتهام تشبیه نمی‌رهاند.^{۵۸} در واقع پناه‌گرفتن در پشت چنین قیدی نوعی فرار و رفع تکلیف از تبیین عقلانی و استدلالی آیات و روایات موهم تشبیه است. اگر اشاعره در ادعای خود مبنی بر عدم تشبیه و تکییف صفات خدا، صادق باشند باید گفت که آنان به سان اهل تفویض از درک معارف عقلی قرآن محروم‌اند؛ زیرا در چنان فرضی، صفات الهی به صورت یک رشته الفاظ فاقد مفهوم درآمده، معنای محصلی نخواهد داشت؛^{۵۹} و اگر این الفاظ به همان معنای ظاهری خود باشند تشبیه پیش می‌آید.

مشکل اصلی اشاعره در تفسیر این آیات، مقدم داشتن نقل بر عقل و به عبارتی از کار انداختن عنصر عقل در فهم حقایق معانی قرآنی است. پیامد این گونه قشری‌گری چیزی

جز جفا به عقل و انحراف در فهم کتاب خدا نیست که برخی محققان از آن به «جرم عظیم» تعبیر کرده‌اند.^{۶۰} آثار مقدم داشتن ظواهر دینی بر حکم عقل، در کل هندسه معرفت دینی اشعری خود را نمایان کرده است، لذا اشاعره هرگونه حسن و قبح عقلی را منکرند و قائل به جواز ترجیح بلا مرجح، مجبور بودن انسان، قدیم بودن کلام الله، نفی استطاعت و قدرت آدمی بر انجام دادن فعل و امثال آن‌اند^{۶۱} و بسیاری از آیات قرآن را بر همین اساس معنی می‌کنند. در نتیجه با کنار گذاشتن حکم عقل یا مغلوب ساختن آن در برابر ظواهر آیات و روایات، از منظر اشاعره تمام آیاتی که با مقولات یاد شده مرتبط‌اند، به گونه‌ای خاص تفسیر می‌شوند. لذا بر اساس نگرش اشعری در تفسیر این گونه آیات، نسبت دادن ظلم و قبیح و اضلال و خدعه و مکر و عبث و امثال آن به خدا، و مجبور بودن انسان و استطاعت نداشتن او همه موجه می‌شود.

اشکال مهم‌تر اینکه اگر عقل را از فهم بخشی از آیات مربوط به الهیات و تشخیص خصوصیات افعال خدا عاجز بدانیم، احکام و قوانینی هم که عقل از واقع عینی و بیرونی انتزاع می‌کند، نباید با خارج مطابقت داشته باشد، و این همان سفسطه‌ای است که مستلزم بطلان علم و خروج از فطرت انسانیت است.^{۶۲}

۳. دیدگاه اخباری‌ها

اخباری‌گری به صورت یک مکتب در قرن یازدهم هجری قمری در میان جمعی از محدثان شیعه پدید آمد و در باب معرفت دینی و عمدتاً در دو زمینه فقه و تفسیر قرآن دیدگاهی خاص را در برابر اصولیین مطرح ساخت.^{۶۳} تلقی اخباری‌ها در معرفت دینی، به ویژه شأن روایات و عقل در تفسیر کتاب خدا، شباهت بسیاری به نحوه نگرش اهل حدیث سنی دارد؛ با این تفاوت که اهل حدیث روایات منقول از رسول خدا و آراء صحابه و برخی تابعان را معتبر می‌شمارند، اما اینان، فقط روایات رسول خدا و ائمه هدی علیهم‌السلام را حجت می‌دانند. دیگر اینکه اهل حدیث بر حجیت ظواهر قرآن تأکید دارند، ولی بسیاری از اخباری‌ها منکر آن‌اند. با این حال اخباری‌ها و اهل حدیث در باب تفسیر در دو نقطه مشترک‌اند: اصل و مبنا قرار دادن روایات در تفسیر آیات؛ اعتبار لازم قائل نشدن برای عقل در فهم قرآن و پرهیز از تأویل عقلی آیات.

دانشوران اخباری بر نص‌گرایی تأکید آشکاری دارند. برخی تصریح دارند که اکثر آیات قرآن برای افراد عادی معماگونه است^{۶۴} و راهی برای فهم مراد خدا^{۶۵} و آگاهی به احکام شرعی نظری اصلی و فرعی جز از طریق مراجعه به معصومان^{۶۶} نیست. ^{۶۶} یا گفته‌اند که غیرمعصوم نمی‌تواند احکام نظری را از ظواهر قرآن استنباط کند و باید آن را از معصومان^{۶۷} دریافت کند. ^{۶۷} لازمه این دیدگاه نفی توانایی عقل و اعتبار نداشتن احکام مستقل عقلی در تفسیر قرآن است.

با توجه به وجود دو نوع گرایش افراطی و معتدل در میان اخباری‌ها باید گفت که اعتبار و کارکرد عقل در تفسیر نزد همه آنان یکسان نیست، بلکه موضعی بین انکار مطلق و پذیرش اعتبار حداقلی دارند. از بررسی دیدگاه کسانی چون محدث استرآبادی به دست می‌آید که وی حجیت عقل را در تفسیر کلاً منکر است. او علوم نظری را دو قسم می‌کند: علمی که مبدأ حسی دارند یا قریب به محسوسات‌اند؛ مثل هندسه و حساب و بعضی از مباحث منطق. این قسم خطا‌بردار نیست؛ اما علمی که مبادی آن حسی نیست یا دور از حس است، مثل حکمت الهی، علم کلام، علم اصول و مسائل نظری فقهی و امثال آن، این قسم خطا‌بردار و محل اختلافات و مشاجرات فراوان است. وی در این باره منشأ خطای ذهن و فکر را تحلیل می‌کند و آن را به دو قسم «خطا در صورت» و «خطا در ماده»، تقسیم می‌کند و منطق را که فعالیت است عقلی، ضامن تصحیح خطای ذهن در صورت فکر می‌داند و خطاپذیری علوم قسم دوم را مربوط به مواد آنها دانسته، می‌افزاید که منطق قانون و قاعده‌ای ندارد تا از چنان خطایی پیش‌گیری کند، لذا در علوم قسم دوم که مباحث دینی عمدتاً از این قسم‌اند، نمی‌توان به عقل اعتماد کرد و یگانه چیزی که ما را از خطا در این زمینه باز می‌دارد، مراجعه به کلام معصومین است.^{۶۸}

از مطالب وی چنین بر می‌آید که عقل و احکام عقلی در معرفت دینی به هیچ وجه قابل اعتماد و ضامن پیشگیری از خطا در فهم کلام خدا نیست.

بررسی: آنچه محدث استرآبادی درباره مصونیت نداشتن فکر، و خطاپذیری عقل در مواد قضایای غیرحسی گفته است، درست به نظر نمی‌رسد؛ زیرا برای ارزیابی و سنجش صحت مواد هر دسته از قضایا بر حسب نوع ماهیت آنها معیاری وجود دارد. همان طور که در قضایای تجربی با معیار حس و تجربه و آزمایش می‌توان مواد آنها را ارزیابی کرد، در

قضایای عقلی نیز بر حسب احکام قطعی عقل، یعنی بدیهیات عقلی و براهین عقلی مبتنی بر بدیهیات، می‌توان به ارزیابی مواد قضایا پرداخت و در دانش معرفت‌شناسی واقع‌نمایی و ارزش معرفتی ادراکات بدیهی و ادراکات نظری مبتنی بر بدیهیات در جای خود بررسی و ثابت شده است. بنابراین، چنان نیست که عقل در حوزه معرفت دینی، به ویژه تفسیر آیات، بی‌اعتبار باشد.

اما دیدگاه اخباری‌هایی چون شیخ یوسف بحرانی متفاوت با دیدگاه استرآبادی است. وی علمای اخباری مسلک را در ارتباط با فهم قرآن دو دسته کرده است: کسانی که فهم قرآن بدون تفسیر معصومان را مطلقاً منع می‌کنند؛ و کسانی که غیر معصومان را قادر به تأویل مشکلات و حل مبهمات قرآن می‌دانند. او دسته اول را افراطی و دسته دوم را تفریطی می‌خواند و سپس می‌افزاید روایاتی دال بر هر دو دیدگاه وجود دارد که متعارض‌اند، جز اینکه اخبار دال بر نظر اول از نظر تعداد بیشتر و از نظر دلالت صریح‌ترند و خود او پس از نقل دلیل‌های هر دو دسته در نهایت راه میانه‌ای را برمی‌گزیند و تقسیم‌بندی شیخ طوسی را در تفسیر آیات می‌پسندد و آن را در این زمینه قول فصل می‌داند. شیخ آیات قرآن را بر چهار دسته تقسیم کرده است: الف. آیاتی که علم آن ویژه خداست (غیرقابل تفسیر)؛ ب. آیاتی که ظاهرش با معنایش مطابقت دارد (اهل لغت می‌فهمند)؛ ج. آیاتی که اجمال دارند؛ د. آیاتی که به اشتراک لفظی دارای دو یا چند معنایند.^{۶۹}

محدث بحرانی قسم سوم را نیازمند بیان و تفصیل رسول خدا می‌داند و قسم چهارم را نیازمند تفسیر معصوم. در نتیجه تنها در قسم دوم، می‌توان از تفسیر قرآن توسط غیر معصومان سخن گفت.^{۷۰}

در نگاه او عقل فطری صحیح و نیالوده، حجت الهی است و ادراکات آن معتبر است. البته چون احکام فقهی همه توقیفی است و باید از جانب شارع بیان شود، نمی‌توان در آن به حکم عقل اعتماد کرد.^{۷۱} این بیان اشعار دارد که عقل فطری در حوزه عقاید و اصول و تفسیر تا حدودی کارایی دارد، اما در احکام فقهی ناکارآمد است. از جوهری که وی در تعارض عقل و نقل ذکر کرده، به دیدگاه او درباره اعتبار عقل در معرفت دینی بهتر می‌توان پی برد. به اعتقاد وی اگر دلیل عقلی بدیهی باشد و معارضی نداشته باشد، معتبر است، و چنانچه دلیلی نقلی با آن معارض باشد، ترجیح آن بر دلیل عقلی مشکل است. اما در جایی

که دلیل عقلی غیربديهی باشد، در صورت نداشتن دلیل معارضی از عقل و نقل عمل به آن صحیح است و در صورت داشتن معارضی عقلی یا نقلی چنانچه دلیل عقلی مؤید به دلیلی نقلی باشد، ترجیح دارد. در غیر این صورت ترجیح دلیل عقلی مشکل (در صورت عدم تأیید با دلیل نقلی) یا ترجیح با دلیل نقلی است (داشتن معارض نقلی و مؤید نبودن به دلیلی نقلی).^{۷۲}

از مجموع مطالب مرحوم بحرانی به دست می‌آید که عقل فطری صحیح و نیالوده یا دلیل عقلی بديهی و نیز دلیل عقلی غیربديهی می‌توانند با شرایطی در تفسیر به کار آیند، اما قلمروی این کارایی بسیار ضیق است و تنها به آیاتی محدود می‌شود که ظاهرش با معنایش مطابقت دارد و اهل لغت آن را می‌فهمند.

نتیجه اینکه عقل به مثابه مدرکات عقلی از دیدگاه اخباریان افراطی، در تفسیر آیات قرآن اعتبار و جایگاهی ندارد و از نظر اخباریان معتدل با شرایطی، کارکردی بسیار محدود دارد. بنابراین، باید به تفاوت این دو دیدگاه توجه داشت و نسبت نفی اعتبار عقل در تفسیر به صورت مطلق به تمام اخباریان درست به نظر نمی‌رسد.

بازتاب نگرش اخباری به عقل را در برخی تفاسیر مانند تفسیر البرهان سیدهاشم بحرانی (م ۱۱۰۷ ق) می‌توان دید. در این کتاب به سبب نسنجیدن عقلی — درایی متن روایات و صرفاً نقل آنها، مواردی یافت می‌شود که بر خلاف عصمت انبیا، مسلمات دینی و احکام قطعی عقلی است.^{۷۳} عجیب این است که در تفسیر صافی و تفسیر کنز الدقائق که تا حدی به اخباری‌گری گرایش دارند، نیز گاهی این گونه روایات یافت می‌شود، بی‌آنکه مفسران یاد شده در رد محتوای آنها موضعی گرفته باشند.^{۷۴}

دلیل‌های اخباریان

ادله مشترک بین اخباریان و دیگر جریان‌های نص‌گرا بعداً بیان خواهد شد، در اینجا به دلیل‌های اختصاصی آنها می‌پردازیم.

۱. عجز عقل از دسترسی به تفسیر قرآن

روایاتی بیانگر ناتوانی عقل آدمی از تفسیر قرآن است. محدثانی چون شیخ حر عاملی این گونه روایات را از مصادر شیعی یک‌جا گرد آورده و برای لزوم نص‌گرایی در تفسیر قرآن، بدان‌ها استناد کرده‌اند.^{۷۵} به باور آنان، براساس این روایات، نمی‌توان در تفسیر قرآن بر عقل

تکیه کرد، بلکه باید از دخالت دادن آن در تفسیر آیات پرهیز کرد. در ادامه به مهم‌ترین این روایات اشاره می‌کنیم:

روایت اول: از امام باقر علیه السلام روایت شده که قرآن یا تفسیر قرآن چیزی است که بیش از هر امری دور از دسترس عقول انسان‌هاست: «...عن جابر بن یزید الجعفی قال سألت أبا جعفر علیه السلام عن شيء من التفسير، فأجابني، ثم سألته عنه ثانية فأجابني بجواب آخر. فقلت: جعلت فداك كنت أجبته في هذه المسألة بجواب غير هذا قبل اليوم؛ فقال: يا جابر، إن للقرآن بطناً و للبطن بطناً و له ظهر و للظهر ظهر. يا جابر، ليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن. إن الآية يكون أولها في شيء و آخرها في شيء و هو كلام متصل منصرف على و جوه».^{۷۶}

این روایت تقریباً با همین مضمون و تعبیر از امام صادق علیه السلام نیز به طرق مختلف نقل شده است.^{۷۷}

بررسی: در این روایت و امثال آن سخن درباره ظاهر و باطن قرآن است نه فقط معنای ظاهری آیات. بنابراین، آنچه دور از دسترس عقول دانسته شده همه معانی قرآن در هر دو مرتبه ظاهر و باطن یا خصوص معانی بطنی قرآن است و از این بیان، نمی‌توان نفی مطلق اعتبار عقل در تفسیر یا معتبر نبودن آن در فهم معنای ظاهری آیات را نتیجه گرفت. می‌توان توجیهاتی دیگر نیز برای مقصود این روایات ارائه کرد. مانند اینکه این گونه روایات درصدد برحذر داشتن از استقلال‌خواهی در فهم قرآن یا اکتناه‌طلبی عقل است؛^{۷۸} یا این روایات بر این نکته تأکید دارند که رعایت نکردن قواعد تفسیر ما را از فهم ظاهر قرآن نیز باز می‌دارد و مقصود از دور بودن عقول رجال، دور بودن درک افراد و گروه‌های خاصی مثل قتاده و ابوحنیفه و هم‌فکران آنهاست که در فهم قرآن دقت و دانش لازم را نداشتند و ندارند و قواعد فهم را رعایت نمی‌کنند.^{۷۹}

روایت دوم: امام صادق علیه السلام در نامه‌ای در پاسخ به سؤالی درباره قرآن، به عبارتی از رسول خدا استشهاد کرده که در آن پیامبر اکرم بر دور از دسترس بودن قرآن از قلوب مردم تأکید کرده است: فاما ما سألت عن القرآن، فذلك ايضاً من خطراتك المتفاوتة المختلفة؛ لأن القرآن ليس على ما ذكرت و كل ما سمعت فمعناه على غير ما ذهبت اليه و انما القرآن امثال لقوم يعلمون دون غيرهم و لقوم يتلونه حق تلاوته و هم الذين يؤمنون به و يعرفونه و اما

غیر هم فما اشد اشکاله علیهم و ابعده من مذاهب قلوبهم و لذلك قال رسول الله ﷺ: انه ليس شيء ابعد من قلوب الرجال من تفسير القرآن... و في ذلك تحير الخلائق اجمعون الا من شاء الله. ثم قال: «ولو ردوه الى الرسول و الى اولى الامر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم» (نساء: ۸۳) فاما غيرهم فليس يعلم ذلك ابداً.^{۸۰}

این روایت نیز تفسیر قرآن را فراتر از قلب و درک افراد می‌داند. در نتیجه نمی‌توان به دریافت‌های خود و عقل خود در تفسیر تکیه کرد.

بررسی: روایت ناظر به این نکته است که به صورت متعارف هرکس نمی‌تواند مدعی فهم کامل قرآن باشد، بلکه شرایطی می‌خواهد که تنها برای گروهی خاصی این مهم میسر است؛ آنان که به قرآن علم دارند و حق تلاوت آن را به جا می‌آورند و بدان ایمان و آگاهی کافی دارند. اما غیر آن عالمان مؤمن را به این مرتبه راهی نیست و تفسیر قرآن دور از دسترس درک و دل‌هایشان می‌باشد.

استهشاد به آیه ۸۳ سوره نساء در ذیل روایت، مقصود از آن عالمان و مؤمنان راستین را کاملاً مشخص می‌کند که معصومین‌اند. پس روایت بر مرجعیت پیامبر اکرم و ائمه علیهم‌السلام در فهم معنای درست آیات و تفسیر قرآن تأکید دارد و آن را از غیر آنان که مدعی تفسیر کتاب خدا بودند، سلب می‌کند و اساساً درصدد نفی مطلق اعتبار عقل و کوشش عقلانی در سطح فهم معنای ظاهری آیات نیست. تعبیر دور بودن تفسیر قرآن از قلوب افراد در اینجا مربوط به کسانی می‌شود که بدون علم و آگاهی و برخورداری از شرایط و صلاحیت لازم و کافی، برای خود در تفسیر مرجعیتی قائل بودند و در مقابل عالمان حقیقی به معانی قرآن بساط تفسیر را گسترده بودند.

روایت سوم: در حدیثی از امام صادق علیه‌السلام روایت شده است که مبنا و اساس حل همه اختلافات در کتاب خدا موجود است، اما عقول مردان (افراد) از درک و رسیدن به آن عاجز است.^{۸۱}

بررسی: روایت بر این حقیقت دلالت دارد که این کتاب الهی در بردارنده هر چیزی است که مردم در مسیر زندگی سعادت‌مندانه، بدان نیاز دارند؛ و هیچ امر مورد اختلافی نیست مگر آنکه در قرآن اصل و اساسی وجود دارد که در آن باره راه را نشان دهد و آن اختلاف را حل کند، و اگر چنین نبود، بشر عادی با عقل متعارف خود به حل این

مشکلات و اختلافات نایل نمی‌شد و عقول آنان در همه این گونه موارد راه به جایی نمی‌برد. بنابراین، به نحوی سخن از پاسخگوییِ همیشگی قرآن به نیازهای آدمی و جامعیت آن در این زمینه است و روایت یاد شده در مقام آن نیست که بگوید عقل در فهم قرآن جایگاهی ندارد یا کسی نمی‌تواند مفاد ظاهری برخی از آیات را با عقل فهم کند.

بنابراین، مدلول این روایات به هیچ عنوان به طور مطلق اعتبار عقل در فهم و تفسیر قرآن را نفی نمی‌کند و شاهدی بر ممکن نبودن فهم ظاهر قرآن به وسیله عقل هم در آنها وجود ندارد، بلکه مقصود ناتوانی عقل مستقل از بیان معصوم، یا عقل افراد و گروه‌هایی خاص، بدون داشتن اهلیت لازم در فهم همه معارف قرآن در مرتبه ظاهر و باطن یا معارف باطنی قرآن است.

۲. انحصار فهم قرآن به معصومان

اخباری‌ها در تأیید دیدگاه خود به روایات بیانگر انحصار فهم قرآن به معصومان^{۸۲} نیز تمسک کرده‌اند، که به صورت غیرمستقیم بر بی‌اعتباربودن عقل در تفسیر قرآن دلالت دارند. البته این دلیل تا حدی به یکی از ادله اهل حدیث که تبیین قرآن را فقط در شأن پیامبر اکرم می‌داند، شباهت دارد.

اخباری‌ها می‌گویند بر حسب مفاد این روایات فهم قرآن منحصر به معصومان است و بدون مراجعه به معصوم تفسیر قرآن ممنوع است. لازمه این سخن آن است که هرگونه تلاش برای فهم قرآن جز از طریق کلام معصوم از جمله اتکا بر دریافته‌های عقلی هیچ‌گونه اعتباری در تفسیر ندارد. مستند این دلیل روایت مربوط به گفت‌وگوی امام باقر^{علیه السلام} با قتاده، فقیه و مفسر معاصر آن حضرت در بصره، و روایت مربوط به گفت‌وگوی امام صادق^{علیه السلام} با ابوحنیفه است. امام باقر^{علیه السلام} پس از پرسیدن تفسیر چند آیه از قتاده و پاسخ نادرست او، می‌فرماید: «وای بر تو ای قتاده! فقط، مخاطبان قرآن [=رسول خدا و ائمه هدی]، آن را می‌شناسند».^{۸۳} لازمه این سخن آن است که هرگونه اجتهاد عقلی در تفسیر بی‌اعتبار می‌باشد. مشابه این را در مورد کلام امام صادق^{علیه السلام} نیز می‌توان گفت.

بررسی: درباره روایت امام باقر^{علیه السلام} باید گفت که در این روایت از شأن علمی قتاده به عنوان فقیه بصره سخن به میان آمده است و گفت‌وگوی امام باقر^{علیه السلام} با قتاده به تناسب این مقام بوده است، پس آنچه امام از او پرسیده برای این بوده که شأن و شرط مقام واقعی افتا

و تفسیر کتاب خدا را به او گوشزد کند. بنابراین، امام علیه السلام در صدد اثبات آن نبوده‌اند که قرآن اساساً جز برای معصومان قابل فهم و تفسیر نیست. آنچه از ظاهر این روایت و قراین موجود در آن به دست می‌آید این است که قتاده مدعی بود که به معنای تمامی آیات قرآن آگاهی کامل دارد و امام باقر علیه السلام در نقض و نفی این ادعای گزاف ناتوانی وی را در درست تفسیر کردن بعضی از آیات قرآن به رخس کشید. پس اگر مقصود غیرقابل تفسیر بودن قرآن برای هر غیرمعصومی از جمله قتاده بود، عجز وی در پاسخ‌گویی صحیح به چند سؤال، ناتوانی او را از فهم آیات دیگر روشن نمی‌ساخت و در نتیجه ناتوانی او را در تفسیر قرآن به طور کلی ثابت نمی‌کرد. ذیل روایت هم به تناسب صدر آن، ناظر به فهم کامل قرآن در همه مراتب معنایی آن برای معصومین است نه فهم‌پذیر نبودن بعضی از مراتب آن برای افراد غیرمعصوم.

پس این گونه روایات در صدد نفی فکر باطلی است که در عصر ائمه میان برخی از عالمان رواج داشت و آنان می‌پنداشتند با عقل عادی می‌توان به درک همه حقایق قرآن نایل شد، نه اینکه فهم ظاهر آیات را با عقل نفی کند.^{۸۴}

وانگهی در مقابل، روایات فراوانی داریم که بر امکان فهم و تفسیر قرآن توسط غیرمعصومان دلالت دارند.^{۸۵} وجه جمع این دو دسته روایات این است که فهم و تفسیر همه آیات قرآن، اعم از ظاهر و باطن آنها، مخصوص معصومین است، اما فهم بخشی از آیات، حداقل در مرتبه معنای ظاهری آن، بر اساس اصول فهم متون و قواعد عقلایی مفاهمه - که از آن جمله به کارگیری قرائن عقلی است - برای دیگران هم میسر است.

۴. دیدگاه مکتب تفکیک

مکتب تفکیک و به تعبیر برخی، مکتب معارفی خراسان، از جمله جریان‌های نص‌گرای معاصر شیعی در ساحت معرفت دینی است که پیشینه‌ای چندان طولانی ندارد، اما برخی مبادی و اصول این دیدگاه را در میان آموزه‌های جریان اخباری می‌توان یافت. این مکتب که بر اساس اندیشه‌های مرحوم میرزا مهدی اصفهانی (م ۱۳۶۵ق) بنا شده، مدعی جداسازی سه طریق معرفت یعنی وحی، عقل و کشف از یکدیگر است تا ترتیب حقایق دینی و اصول علم صحیح مصون ماند و با داده‌های فکر انسانی و ذوق بشری در نیامیزد.^{۸۶} سیر اندیشه تفکیکی از میرزای اصفهانی تا به امروز علاوه بر اینکه از پراکندگی به انسجام نسبی

سوق یافته، با تعدیل در برخی مؤلفه‌های خود نیز روبه‌رو بوده است. دعاوی این مکتب درباره شأن عقل در تفسیر ضمن چند گزاره بررسی می‌شود.

۱. تلقی تفکیکیان از عقل با آنچه در نظر مشهور عالمان دانش‌های مختلف «عقل» خوانده می‌شود، متفاوت است. آنان از سه گونه یا سه معنای عقل سخن گفته‌اند: الف. عقل فطری یا عقل دفائی یا عقل خودبنیاد دینی^{۸۷} که از مراتب ذاتی نفس نیست، بلکه موهبت و نور روشنی است که خداوند متعال آن را به ارواح انسان‌ها افزوده می‌کند؛ ذاتاً ظاهر بوده و ظاهرکننده چیزهای دیگر هم می‌باشد؛ حجت الهی است و ذاتاً عصمت دارد و خطا در آن ممتنع است؛^{۸۸} ب. عقل مستقل در نزد فلاسفه که همان عقول طولی و عقول عرضی یا ارباب انواع است؛ ج. عقل انسانی که قوه‌ای از نفس و از مراتب ذاتی آن است؛ این عقل قوه‌ای بشری است و احتمال خطا در آن راه دارد.^{۸۹}

عقل به معنای دوم از محل بحث خارج است. اما در مورد معانی اول و سوم، اصحاب تفکیک، فقط اولی را معتبر می‌دانند. به نظر آنان عقلی که در لسان شریعت «رسول باطنی» است و بر حجیت او تأکید شده، همین عقل است که معصوم از خطا اما خارج از حقیقت انسان است. عقل به معنای دوم، عقل مصطلح خطاکار است که در واقع همان نفس آدمی است و به اشتباه آن را عقل دانسته‌اند. بر این اساس، حجیت عقل با خطای نفس و خطای دانش بشری منافاتی ندارد.

از اینجا می‌توان دریافت که آنان بر خلاف اصطلاح رایج بین دانشمندان، عقل فطری را موجودی منحاز از وجود آدمی می‌دانند که در اختیار بشر نیست، نه عقلی را که بشری است و وجود انسان با آن سرشته شده است. اگر اصحاب تفکیک عقل را به صورت مطلق استعمال کرده و آن را معتبر شمرده باشند، منظورشان همان موجود نورانی است؛ اما اگر بدون قید و وصفی عقل را به کار برده و در قدح و مذمت آن سخن گفته باشند، مرادشان عقل مصطلح انسانی است.

بنابراین، وقتی بنیانگذار مکتب تفکیک مدعی بطلان قیاس برهانی و اصل علیت می‌شود،^{۹۰} مرادش عقل مصطلح است. او معتقد است کسانی که از طریق قیاس و برهان به جست‌وجوی معرفت و کشف حقیقت می‌پردازند، به گمراهی افتاده، در ظلمت و تاریکی فرومی‌روند؛ زیرا مهم‌ترین و محکم‌ترین نوع قیاس همان چیزی است که آن را «قیاس

برهانی» می‌خوانند و قیاس برهانی بر قانون علیت استوار گشته است؛ در حالی که قانون علیت در اصل و بنیاد باطل است.^{۹۱} یا وقتی یکی از مفسران این مکتب قطع منطقی را قابل اعتماد نمی‌داند،^{۹۲} قطع عقلی متعارف را در نظر دارد. اما اگر گفته باشند: «واضح ان اساس الدین علی العقل و تکمیل الناس بالتذکر به و باحکامه»^{۹۳} مقصودشان عقل فطری طبق اصطلاح خودشان است.

از نظر مکتب تفکیک، فقط عقل فطری می‌تواند در معرفت دینی و تفسیر قرآن مفید باشد و همین عقل ما را به دین و معصوم می‌رساند، اما عقل اصطلاحی احکامش قرینه فهم مراد خدا نمی‌شود؛ چون عقل اصطلاحی در معرض خطا و لغزش و وهم است و به یقین راه ندارد؛ لذا ظاهر آیه یا روایت بر دریافت‌های این عقل، هر چند به ظاهر برهانی باشند، مقدم است.^{۹۴}

بررسی: بی‌شک عقل ودیعه‌ای الهی است و اسلام نیز آن را حجت باطنی می‌شمرد، اما عقل خاصی به نام عقل خود بنیاد دینی را طرح نکرده است. هنگامی که قرآن مشرکان را به تعقل فرامی‌خواند، یا بر بطلان عقاید آنها برهان اقامه می‌کند، مقصودش عقل به معنای متعارف آن است، نه عقل خود بنیاد دینی. پس به هیچ وجه نمی‌توان از عقل مألوف انسانی گریخت و با اصطلاح‌سازی تلاش‌های عقلی بشر را نادیده گرفت.

اطلاق عقل فطری بر نوع یا مرتبه خاصی از عقل انسان نیز اصطلاحی رایج است.^{۹۵} عقل فطری به این معنی تقریباً همان کارکردی را دارد که تفکیکیان برای عقل فطری (خود بنیاد) طبق اصطلاح خود قائل‌اند. یعنی امور بدیهی و فطری را دریافت می‌کند، خطا نمی‌کند و امثال آن؛ بی‌آنکه موجودی نورانی و بیرون از وجود انسان باشد، بلکه بشری و مرتبه‌ای از نفس است. اساساً بسیاری از متفکران مقصود از عقل فطری در روایات را نیز به همین می‌دانند و آن را به خوبی تبیین کرده‌اند.^{۹۶} پس صرف اصطلاح‌سازی برای عقل مشکلی را حل نمی‌کند، بلکه سبب خلط و خبط‌های جدید می‌شود؛ زیرا وقتی اصحاب تفکیک به طور مطلق از عقل تمجید می‌کنند، چه بسا سبب سوء فهم شود و گمان رود که مقصودشان عقل متعارف انسانی است. برای نمونه وقتی یکی از شارحان مکتب تفکیک می‌گوید: «حرکت عقلانی و استفاده از عقل در همه مسائل و همه موارد، مسئله‌ای است مورد قبول و اساس همه حرکت‌های فکری صحیح است»،^{۹۷} واقعاً چه چیزی از این عبارت

می‌توان دریافت؟ آیا از عقل اصطلاحی سخن می‌گوید یا فطری؟ اگر دومی باشد، با چه قرینه‌ای می‌توان، آن را فهمید؟ و اگر اولی مراد باشد، با مبانی تفکیکی گوینده چگونه سازگاری دارد؟

به‌علاوه، این گونه جداسازی عقل فطری از عقل انسانی بر اساس ساحت‌های سه گانه‌ای که برای انسان قائل شده‌اند (جسم، نفس، عقل نورانی) نیازمند یک نظریه متقن انسان‌شناختی و معرفت‌شناختی است که اصحاب تفکیک ارائه نکرده‌اند.

۲. یکی از دانشوران معاصر پیرو مکتب تفکیک با قدری تخفیف گویا اعتبار عقل فطری بدیهی را در تفسیر پذیرفته و نوشته است که هیچ‌گاه تعارضی بین داده‌های وحیانی و عقلانی قطعی رخ نداده است و در فرض پیشامد چنین تعارضی، عقل فطری مقدم بر نقل است. اما در تعارض نقل با عقل نظری غیربدیهی، نقل مقدم است و این هم از باب تعارض امری نقلی و عقلی محسوب نمی‌شود، بلکه تعارض دو امر عقلی است، زیرا نقل، مبتنی بر عقل فطری است و هر ما بالعرضی به ما بالذات انجامد. پس در این تعارض در حقیقت علم حصولی و برهان نظری با علم حقیقی در تعارض خواهد بود؛ و روشن است که در این صورت، علم حقیقی مقدم است.^{۹۸}

بررسی: پرسشی که اینجا رخ می‌نماید و اصحاب تفکیک باید به آن پاسخ دهند این است که تفاوت برهان عقلی و عقل فطری به لحاظ ارزش معرفت‌شناختی در چیست؟ به نظر می‌رسد، احکام عقل اصطلاحی را فاقد اعتبار دانستن و نادرست شمردن دخالت دادن آنها در تفسیر کتاب خدا، سخنی بی‌دلیل بلکه مکابره است. اعتبار احکام بدیهی و برهانی عقل در جای خود ثابت شده است و به کارگیری آنها نه تنها مطابق سیره عقلایی در محاوره است، بلکه در بسیاری از آیات، فهم مراد خدا بر آن متوقف است.

از سوی دیگر، ابتدای نقل بر عقل فطری به معنای بدهات مدلول نقل نیست؛ زیرا اولاً این مطلب روشن نیست که چه چیزی علم حقیقی است و برای چه کسی؟ مدلول ظاهری آیه برای مفسر و روایت برای «عالم دین» علم حقیقی است یا برای «معصوم»؟ یا قضیه به گونه‌ای دیگر است؟ به هر حال ما با فهم غیرمعصوم از آیات و روایات سر و کار داریم. چه ملازمه‌ای بین برهان نظری و عدم یقین هست؟ اگر مدلول برهان نظری مفید قطع و یقین باشد، چگونه می‌توان آن را کنار گذاشت؟ آیا این به معنای پذیرش دو امر متناقض نیست؟

ظاهر این مطلب می‌رساند که ایشان تعارض عقل و وحی را پذیرفته‌اند منتهی می‌گویند ظاهر وحی مقدم است هرچند که در مقابل آن برهان عقلی وجود داشته باشد. پس دیگر نمی‌توانند مدعی عدم تعارض عقل و نقل باشند.

وانگهی اگر عقل بی‌اعتبار باشد، نمی‌توان در اصول اعتقادی به آن اعتماد کرد. تمام اصول عقاید بدیهی نیستند. اگر اصل وجود خدا بدیهی باشد، توحید در مراتب مختلفش و شناخت صفات الهی امری بدیهی نیست یا نیاز به انبیا و اثبات بسیاری از امور دیگر بدیهی نیست. اگر عقل بدیهی کافی باشد، نمی‌توان بسیاری از اصول را ثابت کرد. برهان‌های عقلی، هم در مرحله اثبات اصول اعتقادی به کار می‌آیند هم در مرحله فهم و تبیین و تفسیر معنای درست کلام خدا و پیام وحی و درک صحیح سخن رسول خدا و ائمه هدی علیهم‌السلام.

۳. اصحاب تفکیک از یک سو ادعا می‌کنند که روشن است پایه دین بر عقل نهاده شده است و کمال بشر با تذکر به عقل و پیروی از احکام عقل ممکن است؛^{۹۹} یا می‌گویند: عقل خشت اول و اساس همه تفکرات است و هر کس براساس تعقل پیش نرود، حرکتش صحیح نیست. این یک مسئله قطعی و تردیدناپذیر است که اساس کار، عقل و تعقل است.^{۱۰۰} اما از سوی دیگر معتقدند اگر با این عقل به وحی رسیدیم و به کانون علم مطلق متصل شدیم، آیا جا دارد که بگوییم ما به همان عقل خودمان بسنده خواهیم کرد و به وحی کاری نداریم؟ ما این را نمی‌پذیریم؛ زیرا وحی در دایره وسیعی از مسائل اعتقادی که دست عقل از آن کوتاه است سخن گفته است. مجموعه اعتقادات بدون در نظر گرفتن وحی راه به جایی نخواهد برد.^{۱۰۱}

بررسی: آنچه شارحان معاصر مکتب تفکیک گفته‌اند، در مقابل کسانی می‌تواند مطرح شود که در عرصه دین، مدعی عقل بسندگی‌اند و عقل بشر را در همه شئون انسانی کافی می‌دانند؛ مانند آنچه به زکریای رازی و امثال او منسوب است؛ اما هیچ‌یک از مفسران عقل‌گرا و حتی حکمای ما نگفته‌اند که باید به عقل اکتفا کرد و به وحی نیازی نداریم. نیز کسی نگفته است که وحی در برابر عقل در مرتبه پایین‌تری قرار دارد، بلکه سخن در قرینیت احکام عقلی برای تفسیر وحی است. در جایی که عقل انسان به چیزی به طور قطع حکم کند و ظاهر آیات و روایات بر امر دیگری دلالت داشته باشد، چه باید کرد؟ آیا حکم عقلی قرینه برای فهم معنای صحیح و مراد آیه می‌شود یا خیر؟ این را باید روشن کرد.

استدلال تفکیکیان

جان‌مایه تمام استدلال‌های تفکیکیان بی‌اعتباری منطق و اصول عقلی در تفسیر قرآن و اکتفا به ظواهر کتاب و سنت و لزوم مراجعه به اهل‌بیت علیهم‌السلام در این زمینه است.^{۱۰۲} از این جهت مکتب تفکیک را باید قرائت محترمانه‌تری از اخباری‌گری معتدل دانست؛ زیرا نقطه آغاز و عزیمت در بحث، شیوه استدلال و نتایجی که به دست می‌دهند، بسیار شبیه اخباریان است. البته، دانشورانی نیز بدون ذکر نام آنان، استدلال‌های تفکیکیان را به تفصیل نقل و نقد کرده‌اند.^{۱۰۳}

برای نمونه استدلال کرده‌اند که طریق احتیاط در دین - که در کتاب و سنت امری پسندیده شمرده شده است - اقتضا می‌کند آدمی به ظواهر کتاب و سنت اکتفاء کند و از پیروی اصول و قواعد منطقی و عقلی دوری گزیند؛ زیرا در غیر این صورت احتمال هست که آدمی دچار هلاکت دائم و شقاوتی گردد که بعد از آن دیگر تا ابد روی سعادت را نبیند. بررسی: در این بیان عیناً اصول منطقی و عقلی به کار گرفته شده؛ زیرا مشتمل بر یک قیاس استثنایی است که بر مقدمات عقلی مبتنی است؛ مقدماتی که عقل خودش به تنهایی و بدون کتاب و سنت آنها را واضح می‌داند؛ با این وصف، مستدل چگونه می‌خواهد با این گفتار منطقی منطق را رد کند؟ علاوه بر این، سر و کار داشتن با مطالب عقلی برای کسی خطر در پی دارد که استعداد فهم مسائل دقیق عقلی را نداشته باشد، اما کسی که چنین استعدادی را دارد هیچ دلیلی از کتاب و سنت و عقل حکم نمی‌کند بر اینکه او نیز باید از مسائل عقلی محروم باشد و حق ندارد حقایق معارفی را بفهمد که به شهادت کتاب و سنت و عقل برتری و شرافت انسان نسبت به سایر موجودات تنها به سبب درک این معارف است. پس نه تنها کتاب و سنت و عقل چنین دلالتی ندارند، بلکه بر جواز و لزوم آن دلالت دارند.^{۱۰۴}

برخی اندیشوران، اصل تفکیک بین عقل و نقل را فاقد پشتوانه منطقی دانسته و گفته‌اند: وقتی عقل مانند نقل حجت باشد، این تفکیک بی‌وجه خواهد بود. درست است که عقل بشری خطاپذیر و وحی خطاناپذیر است، ولی آنچه ما با آن سروکار داریم، فهممان از وحی است که آن نیز مانند فهم عقلی خطاپذیر می‌باشد. خطاناپذیری وحی و معصومان، ربطی به علوم نقلی ما ندارد. پس از این نظر بین عقل و نقل فرقی نیست. حال که عقل و

نقل هر دو معرفت معتبر و حجت شمرده می‌شوند، و لزوماً حق و مصون از خطا نیستند، وجهی برای تقدم یکی بر دیگری نیست؛ از این رو، در معرفت دینی، باید هر دو را در نظر گرفت.^{۱۰۵}

۵. دلیل‌های مشترک نص‌گرایان

در این محور ادلهٔ مشترک بین دیدگاه‌های مختلف نص‌گرایی را بررسی می‌کنیم.

۱. نهی از تفسیر به رأی

از جمله دلیل‌های مشترک بین غالب دیدگاه‌های جریان این است که اعتماد بر عقل در تفسیر قرآن مصداق تفسیر به رأی می‌باشد. پشتوانهٔ اصلی این دلیل روایات ناهی از تفسیر به رأی است.^{۱۰۶} این روایات تقریباً در حد استفاضه است و برخی از نص‌گرایان آنها را متواتر معنوی می‌دانند.^{۱۰۷} تعبیر این روایات مختلف است: در برخی از قول به رأی دربارهٔ قرآن نهی شده و وعدهٔ آتش داده شده است،^{۱۰۸} در تعدادی تفسیر به رأی نشانهٔ ایمان نداشتن به خداوند^{۱۰۹} و کفر^{۱۱۰} قلمداد شده، در بعضی تفسیر به رأی افترا بستن بر خداوند شمرده شده است.^{۱۱۱} مدلول شماری این است که مفسر به رأی اگر به واقع هم دست یابد، باز هم خطاکار است.^{۱۱۲}

طبق نظر نص‌گرایان رأی همان نظریه‌ای است که از راه عقل و اجتهاد شخصی به دست آمده باشد و تفسیر قرآن با اتکا به عقل همان تفسیر به رأی است.^{۱۱۳} و تفسیر به رأیهم در روایات شدیداً مورد نهی قرار گرفته و جایز نیست.^{۱۱۴}

بررسی: در اینکه تفسیر به رأی از منظر دین مذموم است جای مناقشه نیست، اما در صورتی این استدلال قابل قبول است که واقعاً هر گونه کوشش عقلی برای تفسیر قرآن، مصداقی از رأی مورد نظر در روایات مزبور باشد، اما این مطلب درست نیست؛ زیرا، بدون شک در محاورات عقلایی یکی از قرائن معتبر در فهم مقصود گوینده، قرائن عقلی است. در عرف عقلا محض به کارگیری عقل باعث انحراف کلام از مقصود گوینده نمی‌شود تا به منزلهٔ تفسیر سخن گوینده بر وفق رأی باشد. بر این اساس، به کارگیری عقل برای فهم قرآن در چارچوب ضوابط عقلایی مشمول روایات تفسیر به رأی نمی‌شود.

رأی گاهی بر مطلق دیدگاه شخصی که با تلاش فکری به دست آمده اطلاق می‌شود و گاهی به خصوص نظری گفته می‌شود که از راه گمان و استحسان به دست آید و مجازاً هم در معنای عقل و تدبیر به کار می‌رود.^{۱۱۵}

بی‌شک در روایات یادشده «رأی» در معنای مجازی‌اش به کار نرفته است؛ چون قرینه‌ای بر آن نداریم. نیز به معنای مطلق دیدگاه حاصل از تلاش فکری و اجتهاد عقلی نیست؛ چراکه در روایات یادشده رأی به ضمیر «هاء» اضافه شده (برأیه) که بر اختصاص دلالت دارد. بنابراین، اگر فردی قرآن را بر اساس قواعد ادبی و اصول عرفی عقلایی و براهین روشن عقلی و منطقی عام که نظرگاه فردی وی محسوب نمی‌شوند، تفسیر کند، تفسیر به رأی نیست.^{۱۱۶}

مشکل تفسیر به رأی از دو ناحیه می‌تواند رخ دهد: یا تفسیر مبتنی بر دیدگاهی شخصی است که از طریق گمان حاصل شده است. در این صورت مفسر رأی خاصی را از پیش دارد و آیه را مطابق آن معنی می‌کند و در حقیقت به دنبال یافتن تأییدی برای نظر شخصی خود از قرآن است. در این فرض «باء» در «برأیه» معنای سببیت خواهد داشت. در نتیجه، این عمل تحمیل رأی بر قرآن و تطبیق قرآن بر آرا و احوای شخصی است. یا اینکه رأی ناظر به روش نادرست و غیرضابطه‌مندی است که شخص در تفسیر قرآن در پیش می‌گیرد. در این صورت مفسر به جای استفاده از قواعد شناخته شده در منطق تفسیر قرآن، مطابق رأی شخصی خویش به تفسیر روی می‌آورد و بی‌ضابطه و دل‌بخواانه عمل می‌کند. در این فرض «باء» بای استعانت خواهد بود. در هر صورت روایات ناهی از تفسیر به رأی نافی تلاش ضابطه‌مند عقلی برای فهم قرآن و دخالت دادن دریافت‌های قطعی و معتبر عقل در تفسیر آیات نیستند.

۲. نهی از تکیه بر ظن و گمان در تفسیر

دخالت عقل در تفسیر مستلزم اعتماد به ظن و قول بلا علم است؛ زیرا تفسیری که بر عقل متکی باشد، در فهم مراد خدا به یقین منتهی نمی‌شود، در نتیجه مشمول پیروی از ظن و انتساب قول بلا علم به خدا می‌گردد^{۱۱۷} که در آیات متعددی^{۱۱۸} از آن نهی شده است. بررسی: این استدلال تمام نیست؛ زیرا، عقل و ادراک عقلی مساوی با ظن و دریافت ظنی نیست، بلکه اعم از آن و دریافت قطعی است. بنابراین، تفسیر مبتنی بر عقل لزوماً به ظن منتهی نمی‌شود، بلکه ممکن است به یقین یا به ظن منتهی شود. آنچه در آیات نکوهش و از آن نهی شده، ظن و عدم علم است، نه مطلق ادراک عقلی. پس در جایی که تفسیر آیات بر براهین و بدیهیات عقلی متکی باشد، چنان ادعایی را نمی‌توان کرد و سیره

عقلا نیز در محاوره بر همین جاری است و منع و ردعی هم از شارع درباره آن نرسیده است. فقط ظنون و گمان‌های بی‌اساس و غیرمعتبری مانند قیاس و استحسان و حدس و تخمین‌های شخصی و بی‌پشتوانه در دایره شمول نهی این آیات باقی می‌مانند. مورد نهی انتساب قول بدون علم به خداوند هم جایی است که یا تحصیل علم به مراد خدا از راه عقل یا از طریق نقل ممکن نباشد اما در تفسیر آیه مطلبی به صورت یقینی به خدا نسبت داده شود، یا اینکه ممکن باشد، اما مفسر بدون تلاش و طی طریق برای تحصیل علم، چیزی را از روی حدس و گمان خود قاطعانه به خدا نسبت دهد. بنابراین، در جایی که بر اساس عقل قطعی مفسر به کشف مراد خدا نایل می‌شود، از مصادیق انتساب قول بلا علم به خدا نیست.

نتیجه

۱. دیدگاه‌های مختلف در رویکرد نص‌گرایی اتفاق نظر دارند که عقل و مدرکات عقلی نمی‌تواند در تفسیر قرآن مبنا و اصل قرار گیرد، بلکه در تفسیر باید بر ظاهر متون دینی تکیه کرد. اخباری‌ها این ظاهر را منحصر در روایات معصومان، و دیگر نص‌گرایان آن را اعم از ظاهر قرآن و روایات با تقدم روایات می‌دانند.
۲. اهل حدیث با پافشاری بر سنت و حدیث، دخالت دادن عقل را در تفسیر آیات قرآن نادرست می‌دانند. از نظر آنان عقل جایگاهی مستقل در فهم مراد خدا ندارد و حداکثر در پرتو نور نقل و در خدمت آن می‌تواند شأنی ابزاری برای فهم نقل و نیز سخنان سلف داشته باشد. لذا در تفسیر آیات مربوط به صفات الهی، به ویژه صفات خبری، کاملاً ظاهرگرا هستند و عقل را ناتوان از درک حقیقت این صفات می‌دانند و غالباً به تفویض حکم می‌کنند؛ چنان‌که در این دیدگاه تأویل نیز جایی ندارد.
۳. اشاعره متقدم در تفسیر آیات قرآن به طور کلی ظاهرگرایند. آنان در تفسیر آیات متشابه راهی بین تشبیه و تأویل را برگزیده و درباره صفات خبری گفته‌اند که خداوند آنها را بلا کیف و بدون شباهت به چیزی داراست و عقل ما را به فهم آنها راهی نیست و در اصل به دیدگاه‌های احمد بن حنبل در «انسان‌وار انگاری» خدا نزدیک شده‌اند. در بحث تعارض عقل با ظواهر دینی نیز ظواهر را مقدم داشته‌اند. پناه گرفتن در پشت قید «بلا کیف»، نوعی فرار از تبیین آیات و روایات موهم تشبیه است و آنان به سان اهل تفویض

از درک معارف عقلی قرآن محروم‌اند؛ زیرا بلاکیف یا به همان معنای ظاهری خود است که تشبیه پیش می‌آید، یا لفظی فاقد مفهوم است. به دلیل تقدم ظواهر بر عقل، نسبت دادن ظلم و قبايح و اضلال و خدعه و مکر و عبث و امثال آن به خدا، و مجبور بودن انسان و استطاعت نداشتن او، همگی در تفسیر آیات موجه می‌شود.

۴. تلقی اخباری‌ها از شأن عقل در تفسیر، شباهت بسیاری به نحوه نگرش اهل حدیث سنی در این باره دارد. با توجه به وجود دو نوع گرایش افراطی و معتدل در میان اخباری‌ها، اعتبار و کارکرد عقل در تفسیر نزد آنان چیزی بین انکار مطلق (محدث استرآبادی) و پذیرش اعتبار حداقلی (اخباریان معتدل) است و نسبت‌دادن نفی اعتبار عقل در تفسیر به صورت مطلق به تمام اخباریان درست نیست. به نظر محدث بحرانی عقل فطری صحیح و نیالوده یا دلیل عقلی بدیهی و نیز دلیل عقلی غیربدیهی می‌توانند با شرایطی در تفسیر به کار آیند، اما قلمرو این کارایی محدود به آیاتی است که ظاهرش با معنایش مطابقت دارد.

۵. طرفداران مکتب تفکیک، فقط عقل فطری را - طبق اصطلاح خود - را که موجودی نورانی است، در معرفت دینی و تفسیر قرآن مفید می‌دانند، ولی قرینیتی برای احکام عقل اصطلاحی قائل نیستند؛ چون عقل اصطلاحی در معرض خطا و لغزش و وهم است و به یقین راه ندارد، لذا ظاهر آیه یا روایت بر دریافت‌های این عقل، هرچند به ظاهر برهانی باشند، مقدم است.

۶. هیچ‌یک از ادله جریان‌های مختلف نص‌گرایی وافی برای اثبات مدعای آنها و نافی اعتبار عقل در تفسیر قرآن نیست.

پی‌نوشت‌ها

۱. البته بعدها جریان سومی با عنوان باطن‌گرایی در حوزه تفسیر پدید آمده است که متفاوت از آن دو است.
۲. برای مشخصات کتاب‌شناختی این اثر و دیگر آثاری که در پیشینه از آنها یاد می‌شود، به قسمت منابع مقاله مراجعه گردد.
۳. ر.ک: محمد کبیر یونس، *اصول التفسیر*، ص ۴۴۱-۴۴۳؛ خالد عبدالرحمن العک، *اصول التفسیر و قواعد*، ص ۱۶۸-۱۶۹. در اثر اخیر به صورت کلی و بدون استناد به شخص یا گروه خاصی، سه دلیل مخالفان تفسیر قرآن با عقل و رأی بیان و سپس پاسخ عقل‌گرایان بدان ذکر شده است.
۴. برای نمونه ر.ک: احمدحسین شریفی و حسن یوسفیان، *عقل و وحی*، فصل پنجم و ششم.
۵. طبعاً چنین عقلی باید از آفات هوی و هوس مصون و از سیطره و چنگ‌اندازی نفسانیات آزاد باشد تا کارایی خود را داشته باشد.
۶. برای نمونه ر.ک: سیدابوالقاسم خوبی، *البیان فی تفسیر القرآن*، ص ۳۹۷؛ سیدعبدالحسین طیب، *اطیب البیان*، ج ۱، ص ۲۰؛ روح الله (امام) خمینی، *آداب الصلوة*، ص ۱۹۲؛ سیدمحمدحسین طباطبایی، *المیزان*، ج ۱، ص ۴.
۷. برای نمونه ر.ک: ابوحنان الغرناطی، *البحر المحيط*، ج ۱، ص ۱۲۱؛ بدرالدین الزرکشی، *البرهان*، ج ۱، ص ۱۳؛ شهاب‌الدین محمود آلوسی، *روح المعانی*، ج ۱، ص ۴؛ محمدطاهر ابن عاشور، *التحریر و التنویر*، ج ۱، ص ۱۰؛ سیدمحمدحسین طباطبایی، *قرآن در اسلام*، ص ۱۰۹؛ محمد جواد مغنیه، *التفسیر الکاشف*، ج ۱، ص ۹؛ محمدباقر الصدر و محمدباقر الحکیم، *علوم القرآن*، ص ۲۲۴.
۸. برای نمونه ر.ک: حاجی خلیفه، *کشف الظنون*، ج ۱، ص ۷ به نقل از فتاری (متوفای قرن نهم)؛ محمد عبدالعظیم الزرقانی، *مناهل العرفان*، ج ۲، ص ۳؛ محمدحسین ذهبی، *التفسیر و المفسرون*، ج ۱، ص ۱۵.
۹. محمد بن عبدالکریم شهرستانی، *الملل و النحل*، ج ۱، ص ۱۰۴.
۱۰. شمس‌الدین ذهبی، *سیر اعلام النبلاء*، ج ۶، ص ۲۱.
۱۱. ابن حجر عسقلانی، *فتح الباری بشرح الصحیح البخاری*، ج ۶، ص ۵۱.
۱۲. ر.ک: عمرو عبدالمنعم سلیم، المنهج السلفی عند الشیخ ناصرالدین الالبانی، ص ۶.
۱۳. ر.ک: محمدسعید رمضان البوطی، *السلفیه مرحله زمنية مبارکة لا مذهب اسلامی*، ص ۲۳.
۱۴. ر.ک: عبدالقاهر البغدادی، *الفرق بین الفرق و بیان الفرقة الناجية*، ص ۳۵۱-۳۵۲؛ آنان اهل کلام و از آن میان به ویژه معتزله را به بدعت، کفر، زندقه و مجوسی بودن متهم ساخته و در بسیاری از موارد حکم به قتل آنان داده‌اند این اتهامات و احکام را در کلمات مالک، شافعی، احمد بن حنبل و قاضی ابو یوسف و دیگران می‌توان به آسانی سراغ گرفت (ر.ک: همان).
۱۵. ر.ک: احمد بن تیمیه، *مجموع الفتاوی*، ج ۳، ص ۳۳۸-۳۳۹.
۱۶. ر.ک: مرتضی مطهری، *اصول فلسفه و روش رئالیسم* (پاورقی)، ج ۵، ص ۴۵-۴۷.
۱۷. مقصود از صفات خبری آن دسته از اوصافی است که در قرآن و روایات به خداوند نسبت داده شده و مصدر و مستند آنها نقل است و تنها از راه اخبار کتاب و سنت ثابت می‌شود (ر.ک: جعفر سبحانی، *العقیده الاسلامیه*، ص ۸۵).

۱۸. ر.ک: جعفر سبحانی، *بحوث فی الملل و النحل*، ج ۳، ص ۱۱۲: «مردی از مالک سؤال کرد: آیا خداوند به آسمان دنیا پایین می‌آید؟ مالک گفت: آری. مرد گفت: نزول او به علمش است یا چیز دیگر؟ مالک فریاد زد: ساکت شو، و به شدت خشمگین شد.» مالک بن انس در پاسخ از سؤال درباره آیه «الرحمن علی العرش استوی» (طه: ۵) و کیفیت استوای خدا بر عرش گفته است: «الاستواء غیر مجهول و الکیف غیر معقول و الإیمان به واجب و السؤال عنه بدعة. وما أراک إلا مبتدعا؛ ثم أمر به أن یخرج» و سپس گفت بدون شک تو بدعت‌گذار هستی و دستور داد سؤال کننده را از مجلس بیرون کنند (أحمد بن الحسین البیهقی، *الاعتقاد و الهدایة إلی سبیل الرشاد*، ص ۱۱۶).
۱۹. أحمد بن حنبل، *السنة*، ص ۷۶ و ۲۰۹؛ محمد بن اسحاق ابن خزیمه، *التوحید و اثبات صفات الرب*، ص ۵۸ و ۶۱.
۲۰. ر.ک: أحمد بن حنبل، همان، ص ۱۸۴؛ ابن خزیمه، همان، ص ۹۳-۹۵.
۲۱. ر.ک: أحمد بن حنبل، همان، ص ۶۲-۶۴؛ ابن خزیمه، همان، ص ۱۱۳.
۲۲. ر.ک: أحمد بن حنبل، همان، ص ۱۹۰.
۲۳. ر.ک: أحمد بن حنبل، همان، ص ۶۴-۱۶۹؛ ابن خزیمه، همان، ص ۱۰-۱۸.
۲۴. ر.ک: أحمد بن حنبل، همان، ص ۵۴ و ۱۶۶؛ ابن خزیمه، همان، ص ۲۳۴ و ۲۳۵.
۲۵. أحمد بن حنبل، همان، ص ۷۱؛ ابن خزیمه، همان، ص ۱۴۵-۱۴۷.
۲۶. ابن قتیبة، *تأویل مختلف الحدیث*، ص ۶۷.
۲۷. ر.ک: أحمد بن الحسین البیهقی، همان، ص ۱۱۸.
۲۸. ر.ک: جمال‌الدین القاسمی، *محاسن التأویل*، ج ۱، ص ۵۱۶. وی در ذیل آیه «هل ینظرون إلا أن یأتیهم اللّٰه فی ظل من الغمام و الملائکة...» (بقره: ۲۱۰) می‌نویسد: «وصفه تعالی نفسه بالإتیان فی ظل من الغمام کوصفه بالمجئ فی آیات آخر و نحو هما مما وصف به نفسه فی کتابه... و القول فی ذالک من جنس واحد و هو مذهب سلف الائمة. أنهم یصفونه سبحانه بما وصف به نفسه و وصفه به رسوله من غیر تحریف و لا تعطیل و لا تکیف و لا تمثیل».
۲۹. ر.ک: محمد و محمود الحجازی، *التفسیر الواضح*، ج ۸، ص ۶۳. وی در تفسیر آیه «ثم استوی علی العرش» (اعراف: ۵۴) می‌نویسد: «رأی السلف قبول ما جاء من غیر تکیف و لا تشبیه و ترک معرفة حقیقتها الی اللّٰه، اما الخلف فیؤولون و یقولون ... و الی رأی السلف امیل اذ هو رأی الصحابه و التابعین جمیعا».
۳۰. ر.ک: احمد پاکتیچی، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، ج ۹، مدخل «اصحاب حدیث»، ص ۱۱۳.
۳۱. ر.ک: همان، ج ۱ ص ۹۳. حتی محاسنی کتابی درباره چستی عقل با عنوان «کتاب مائیه العقل و معناه» نوشته است و همراه کتاب دیگرش با نام «فهم القرآن و معانیه» توسط محقق کتاب، حسین قوتلی، یک جا و به نام «العقل و فهم القرآن» منتشر شده است.
۳۲. برای نمونه ر.ک: ابن الحزم اندلسی، *الفصل فی الملل و الالهواء و النحل*، ج ۱، ص ۳۷۸.
۳۳. ر.ک: همان، ج ۲، ص ۳-۷.

۳۴. ر.ک: ابن تیمیه، *مقدمه فی اصول التفسیر*، ص ۹؛ ابن قیم الجوزیه، *اعلام الموقنین*، ج ۱، ص ۱۱.
۳۵. ر.ک: محمد ابن جریر طبری، *جامع البیان عن تأویل آی القرآن*، ج ۱، ص ۲۷.
۳۶. ر.ک: محمدحسین ذهبی، همان، ص ۲۵۷؛ خالد عبدالرحمن العک، همان، ص ۱۶۸.
۳۷. بسیاری از اهل سنت به این مطلب تصریح کرده‌اند. برای نمونه ر.ک: سیوطی، *الاتقان*، ج ۲، ص ۴۳۳، وی در نوع هشتم تمام روایاتی را که از پیامبر در تفسیر قرآن نقل شده را جمع کرده که حدود ۲۵۰ روایت است. (همان، ص ۵۰۲-۵۳۹؛ محمدحسین ذهبی، همان، ص ۵۴).
۳۸. احمد بن تیمیه، *دره تعارض العقل والنقل*، ج ۱، ص ۹۶.
۳۹. ر.ک: مجلسی، *بحار الانوار*، ج ۱، ص ۱۰۴.
۴۰. احمد بن تیمیه، همان، ج ۳، ص ۳۳۸-۳۳۹.
۴۱. همان، ج ۵، ص ۳۰.
۴۲. احمد ابن تیمیه، *مجموع الفتاوی الکبری*، ج ۵، ص ۲۸.
۴۳. همان، ج ۶، ص ۳۶۲.
۴۴. ر.ک: جعفر سبحانی، *رسائل و مقالات*، ج ۳، ص ۳۶-۳۷.
۴۵. ر.ک: فخرالدین رازی، *مفاتیح الغیب*، ج ۱۴، ص ۱۹۸؛ همان، ج ۲، ص ۳۴۷.
۴۶. ر.ک: همان، ج ۲۷، ص ۵۸۲-۵۸۴.
۴۷. سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۸، ص ۱۵۳؛ نیز همان، ج ۱، ص ۵-۶؛ مرتضی مطهری، *اصول فلسفه و روش رئالیسم* (پاورقی)، ج ۵، ص ۴۵-۴۷.
۴۸. ر.ک: سیدمحمدحسین طباطبائی، همان، ج ۱، ص ۳۴۸-۳۴۹.
۴۹. ر.ک: علی ربانی گلپایگانی، *اشعریه، کیهان اندیشه*، ش ۵۲، ص ۱۲۶.
۵۰. مرتضی مطهری، *آشنائی با علوم اسلام (۲)*: کلام، عرفان، حکمت عملی، ص ۵.
۵۱. اشعری متاخر در «اللمع» عقل‌گراتر ظاهر شده است. برای نمونه دیدگاه او درباره معنای آیات ۱۱ شوری (لیس کمثله شیء) و ۴ اخلاص (ولم یکن له کفوا احد) و ۲۲ انبیاء (لو کان فیهما آلهة الا الله لفسدتا) نگاهی عقل‌گرایانه است. نیز او در این کتاب از وجه و یدین و استواء علی العرش، سخنی به میان نمی‌آورد (ر.ک: ابوالحسن اشعری، *اللمع*، ص ۲۰-۲۱).
۵۲. ابوالحسن اشعری، *مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین*، ص ۲۱۱.
۵۳. همو، *الابانه عن أصول الدیانة*، ج ۱، ص ۲۰.
۵۴. ر.ک: همان، ص ۲۳.
۵۵. احمد بن محمد القرطبی، *الجامع لاحکام القرآن*، ج ۷، ص ۲۱۹.
۵۶. سیوطی، *الدر المشور*، ج ۶، ص ۲۹۰.
۵۷. ر.ک: ابوالحسن اشعری، *الابانه*، ج ۱، ص ۱۸.

۵۸. ظاهراً هیچ گونه تفاوت ماهوی، بین جملات اهل تشبیه و قیود اشاعره نظیر «بلا کیف» و «من غیر تشبیه و تجسیم» نیست. در حقیقت دیدگاه اشاعره روی دیگر سکه قول مجسمه است. مجسمه هم بنابر نقل شهرستانی می‌گفتند: جسم لا کالاجسام، لحم لا کاللحم (عبدالکریم الشهرستانی، *الملل و النحل*، ج ۱، ص ۱۱۸).
۵۹. جعفر سبحانی، دو نظریه دیگر در باب صفات خبریه، *مکتب اسلام*، سال ۳۰، ش ۸، ص ۲۳.
۶۰. ر.ک: سیدمحمدحسین طباطبایی، همان، ج ۸، ص ۵۵-۵۶.
۶۱. همان، ج ۵، ص ۲۸۷.
۶۲. ر.ک: همان، ج ۸، ص ۵۵-۵۶.
۶۳. البته نگرش اخبارگرایی در گذشته نیز وجود داشته است. شیخ طوسی در *عده الاصول* درباره کسانی که آنان را مقلده خوانده، می‌گوید: «إذا سُئِلُوا عَنِ التَّوْحِيدِ أَوْ الْعَدْلِ أَوْ صِفَاتِ الْأَثْمَةِ أَوْ صَحَةِ النَّبِيِّ قَالُوا رَوَيْنَا كَذَاكَ»؛ آن‌گاه که از توحید و عدل و صفات ائمه و صحت نبوت از آن‌ها سؤال شود، گویند به ما چنین روایت شده است. (شیخ طوسی، *العده فی اصول الفقه*، ج ۱، ص ۱۳۲-۱۳۳) یعنی آن‌چنان دقیق به صحت و سقم حدیث توجه نمی‌کنند و از عقل خویش در فهم آیه و حدیث بهره نمی‌گیرند (مرتضی مطهری، *ده گفتار*، ص ۱۰۳-۱۰۴).
۶۴. ر.ک: ملا امین استرآبادی، *الفوائد المدنیة*، ص ۱۰۴، ۱۷۹ و ۲۷۰.
۶۵. ر.ک: همان، ص ۲۵۵.
۶۶. ر.ک: همان، ص ۱۰۴.
۶۷. ر.ک: همان؛ شیخ حرّ عاملی، *وسایل الشیعة*، ج ۲۷، ص ۱۷۶.
۶۸. محمد امین استرآبادی، همان، ص ۲۵۶-۲۵۹؛ در توضیح آن ر. ک: مرتضی مطهری، همان، ص ۳۰۷-۳۰۸؛ مشابه آن در نفی اعتبار عقل را در کلام سیدنعمت‌الله جزایری هم می‌توان یافت. نقل کلام وی را بنگرید در: یوسف بحرانی، *الحدائق الناضرة*، ج ۱، ص ۱۲۶-۱۲۸).
۶۹. ر.ک: شیخ یوسف بحرانی، همان، ص ۲۷-۳۲.
۷۰. ر.ک: همان، ص ۳۴.
۷۱. همان، ص ۱۲۹-۱۳۱.
۷۲. ر.ک: همان، ص ۱۳۲-۱۳۳.
۷۳. ر.ک: *البرهان*، ج ۲، ص ۲۷۶، ذیل آیه ۱۱۰ سوره یوسف؛ و ج ۴، ص ۴۳ و ۴۴ ذیل آیه ۲۰ سوره ص.
۷۴. برای نمونه در تفسیر آیه ۱۱۰ سوره یوسف: حَتَّىٰ إِذَا اسْتَيْأَسَ الرُّسُلُ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ قَدْ كُذِبُوا جَاءَهُمْ نَصْرُنَا؛ کلمه «کذبوا» به چند قرائت خوانده شده که هر دو مفسر ضمن بیان اختلاف قرائت، آیه را به گونه‌ای معنا کرده‌اند که با عصمت انبیاء سازگار است اما در ادامه روایتی را که معنای آیه مطابق آن منافی با عصمت انبیاست، نقل کرده‌اند بی‌آنکه به رد آن پردازند (ر.ک: فیض کاشانی، *تفسیر صافی*، ذیل آیه ۱۱۰ سوره یوسف؛ مشهدی قمی، *کنز الدقائق*، ذیل همان آیه) اما مثلاً در تفسیر روان جاوید که معروف به تفسیر صافی فارسی است، مؤلف کتاب این روایات را به جهت نادرستی محتوای آنها اصلاً نقل نمی‌کند (ر.ک: محمد تقی تهرانی، *تفسیر روان جاوید*، ذیل آیه ۱۱۰ سوره یوسف).

۷۵. ر.ک: حر عاملی، همان، باب ۱۲ از ابواب صفات القاضی با عنوان عدم استنباط الاحکام نظریه من ظواهر القرآن الا بعد معرفة تفسیرها من الائمه^ع آورده است.
۷۶. برقی، *المحاسن*، ج ۱، ص ۳۰۰، ح ۵؛ و با اندکی تفاوت در تعبیر در *تفسیر عیاشی*، ج ۱، ص ۱۲؛ مجلسی، *بحار الانوار*، ج ۸۹، ص ۹۱، روایت ۳۷ به نقل از *محاسن برقی*؛ حر عاملی، همان، ص ۲۰۴، روایت ۳۳۶۰۵. در برخی روایات دیگر به جای «من تفسیر القرآن» تعبیر «من القرآن» (محمد بن مسعود عیاشی، *تفسیر العیاشی*، ج ۱، ص ۱۷) یا «منه [القرآن]» (همان، ص ۱۱) آمده است.
۷۷. به نقل از جابر ر.ک: عیاشی، همان، ص ۱۱ و به نقل از عبدالرحمن بن الحجاج، ر.ک: عیاشی، همان، ص ۱۷.
۷۸. عبدالله جوادی آملی، *تسلیم تفسیر قرآن کریم*، ج ۱، ص ۱۷۸.
۷۹. ر.ک: محمدتقی مصباح یزدی، *قرآن‌شناسی*، ج ۲، ص ۵۸-۵۹.
۸۰. اصل روایت در *محاسن برقی*، ج ۱، ص ۲۶۸، ح ۲۵۶ آمده است و شیخ حر عاملی آن را در *وسائل الشیعه*، ج ۲۷، ص ۱۹۰-۱۹۱، روایت ۳۳۵۶۹ به نقل از محاسن در ردیف ادله دال بر عدم جواز استنباط احکام نظری از قرآن بدون مراجعه به معصومین، آورده است.
۸۱. ر.ک: کلینی، *کافی*، ج ۱، ص ۶۰، ح ۶؛ ج ۷، ص ۱۵۸، ح ۳؛ برقی، *المحاسن*، ج ۱، ص ۳۶۷-۳۶۸، ح ۳۵۵؛ طوسی، *تهذیب الاحکام*، ج ۹، ص ۳۵۷.
۸۲. ر.ک: حر عاملی، *الفتاویٰ المهمه فی اصول الائمه*، ج ۱، ص ۴۵۲.
۸۳. کلینی، همان، ج ۸، ص ۳۱۱، ح ۴۸۵؛ صاحب وسایل در باب دوازدهم از ابواب صفات قاضی آن را به عنوان یکی از روایات دال بر عدم جواز استنباط احکام نظری از ظاهر قرآن آورده است (ر.ک: حر عاملی، *وسائل الشیعه*، ج ۲۷، ص ۱۸۵، روایت ۳۳۵۵۶). برای روایت گفت‌وگوی امام صادق^ع و ابوحنیفه ر.ک: صدوق، *علل الشرایع*، ج ۱، ص ۸۹-۹۱؛ مجلسی، همان، ج ۲، ص ۲۹۲-۲۹۴؛ حر عاملی، همان، ص ۴۷-۴۸، ح ۳۳۱۷۷.
۸۴. ر.ک: محمدتقی مصباح یزدی، همان، ص ۵۸.
۸۵. از جمله روایات عرض، روایات مربوط به تدبیر در قرآن، روایات مربوط به جاودانگی قرآن و ادله روایی دیگر.
۸۶. ر.ک: محمدرضا حکیمی، *مکتب تفکیک*، ص ۴۶-۴۷.
۸۷. ر.ک: همو، عقل خود بنیاد دینی، *همشهری ماه*، ش ۹.
۸۸. ر.ک: سیدجعفر سیدان (مصاحبه شونده)، مکتب تفکیک یا روش فقهای امامیه، *اندیشه حوزه*، ش ۱۹، ص ۸۷؛ محمدباقر ملکی میانجی، *توحید الامامیه*، ص ۲۱.
۸۹. ر.ک: سیدجعفر سیدان، همان.
۹۰. میرزا مهدی اصفهانی، *مصباح الهدی*، ص ۶.
۹۱. همان.
۹۲. ر.ک: محمدباقر ملکی میانجی، همان، ص ۵۰.

۹۳. میرزا مهدی اصفهانی، *غایة المنی و معراج القرب و اللقاء* (رساله خطی)، ص ۲۸.
۹۴. رک: سیدجعفر سیدان، همان.
۹۵. رک: غزالی، *إحیاء علوم الدین*، ج ۱، ص ۸۵. از آن با عناوین دیگری چون عقل بالطبع، عقل مطبوع، عقل بدیهی، عقل ضروری و مانند آن نیز یاد شده است.
۹۶. رک: سیدمحمدحسین طباطبایی، *المیزان*، ج ۵، ص ۲۶۳.
۹۷. سید جعفر سیدان، همان.
۹۸. رک: محمدباقر ملکی میانجی، همان، ص ۴۶.
۹۹. میرزا مهدی اصفهانی، همان.
۱۰۰. سیدجعفر سیدان، همان، ص ۷۴.
۱۰۱. همان.
۱۰۲. برای نمونه رک: مجتبی قزوینی، *بیان الفرقان*، ج ۱، ص ۶-۵ و ۱۲؛ ج ۳، ص ۵۷؛ ج ۴، ص ۲۰-۲۱.
۱۰۳. رک: سیدمحمدحسین طباطبایی، همان، ص ۲۵۴-۲۶۸.
۱۰۴. همان، ص ۲۵۹.
۱۰۵. رک: عبدالله جوادی آملی، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، ص ۱۹۶.
۱۰۶. مهم‌ترین این روایات که از حیث سند معتبر است، روایتی است که مرحوم صدوق آن را در آثار مختلفش نقل کرده است: حدثنا محمد بن موسی بن المتوکل رحمه الله قال حدثنا علی بن ابراهیم بن هاشم قال حدثنا ابي عن الريان بن الصلت عن علی بن موسی الرضا عن ابيه عن آبائه عن أمير المؤمنين ع قال رسول الله ص قال الله عز وجل ما آمن بی من فسر برأیه کلامی وما عرفنی من شبهنی بخلقی وما علی دینی من استعمل القیاس فی دینی (شیخ صدوق، *عیون أخبار الرضا*، ج ۱، ص ۱۱۶، ج ۳؛ همو، *التوحید*، ص ۶۸، ج ۲۳؛ همو، *الأمالی*، ص ۶، ج ۴).
۱۰۷. رک: استرآبادی، *الفوائد المدنیة*، ص ۳۵۴.
۱۰۸. رک: حر عاملی، *وسایل الشیعة*، ج ۲۷، ص ۳۳، ج ۳۳۱۴۳. نیز همان، ص ۲۰۱-۲۰۲، ج ۳۳۵۹۴؛ ابن ابی جمهور احسائی، *عوالی اللالی*، ج ۴، ص ۱۰۴، ج ۱۵۴؛ ابو عیسی الترمذی، *سنن الترمذی*، ج ۴، ص ۲۶۸-۲۶۹ (الجامع الصحیح)؛ ابوداود سلیمان بن الأشعث السجستانی، *سنن ابي داود*، ج ۲، ص ۳۵۸، ج ۳۶۵۴.
۱۰۹. رک: حر عاملی، همان، ص ۴۵، ج ۳۳۱۷۲ و ص ۱۸۶، ج ۳۳۵۵۹.
۱۱۰. رک: همان، ص ۶۰، ج ۳۳۱۹۵؛ عیاشی، همان، ص ۱۸.
۱۱۱. رک: حر عاملی، همان، ص ۱۹۰، ج ۳۳۵۶۸؛ شیخ صدوق، *کمال‌الدین*، ج ۱، ص ۲۵۶، ج ۱.
۱۱۲. رک: حر عاملی، همان، ص ۲۰۲، ج ۳۳۵۹۷؛ عیاشی، همان، ص ۱۷، ج ۲ و ۴.
۱۱۳. درباره استدلال به نهی از تفسیر به رأی به منابع زیر مراجعه شود: محمدامین استرآبادی، همان، ص ۳۵۶-۳۵۷؛ محمد عبدالعظیم الزرقانی، *مناهل العرفان فی علوم القرآن*، ج ۲، ص ۶۲؛ محمدحسین الذهبی، *التفسیر و*

المفسرون، ج ۱، ص ۲۵۸ - ۲۵۹؛ احمد بکیر محمود، *المدرسة الظاهرية بالمشرق و المغرب*، ص ۴۲؛ ابن تیمیه، *مقدمه فی اصول التفسیر*، ص ۱۴.

۱۱۴. ر.ک: سیدمحمدحسین طباطبائی، همان، ج ۳، ص ۷۶.

۱۱۵. ر.ک: ابن فارس، *معجم مقاییس اللغة*؛ ابن منظور، *لسان العرب*؛ راغب اصفهانی، *مفردات*؛ فیروزآبادی، *القاموس المحیط*؛ زبیدی، *تاج العروس*، ذیل ماده رأی. کلمه رأی به صورت ترکیبی با کلمه عین نیز به کار رفته از جمله در آیه ۱۳ سوره آل عمران که به «دیدن» معنا شده است (ر.ک: خلیل ابن احمد فراهیدی، *العین*؛ زمخشری، *اساس البلاغة*، ذیل ماده).

۱۱۶. ر.ک: سیدمحمدحسین طباطبائی، *المیزان*، ج ۳، ص ۷۶.

۱۱۷. این استدلال با مضمون یاد شده، در برخی از کتاب‌های مربوطه آمده است برای نمونه ر.ک: محمدحسین ذهبی، همان، ص ۲۵۶-۲۵۷؛ خالد عبدالرحمن العک، *اصول التفسیر و قواعد*، ص ۱۶۸-۱۶۹؛ محمد کبیر یونس، *اصول التفسیر*، ص ۴۴۱. ملا امین استرآبادی اگرچه این مطلب را در حوزه احکام مطرح کرده ولی از بیان او برمی‌آید که در سایر موارد از جمله تفسیر نیز چنین نظری دارد. ر.ک: محمدامین استرآبادی، همان، ص ۱۸-۱۸۵.

۱۱۸. ر.ک: اعراف: ۳۳؛ اسراء: ۳۶؛ نجم: ۲۸.

منابع

- آوسی، سید محمود، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق: علی عبدالباری عطیة، بیروت دارالکتب العلمیة، ١٤١٥ق.
- احسائی، ابن ابی جمهور، *عوالی الآلی*، قم، انتشارات سید الشهداء، ١٤٠٥ق.
- ابن التیمیة، تقی الدین احمد، *دره تعارض العقل والنقل (أو موافقة صحيح المنقول صريح المعقول)*، تحقیق: محمد رشاد سالم، ریاض، دار الکتب الأدبیة، ١٣٩١ق.
- *مجموع الفتاوی*، تحقیق: أنور الباز، عامرالجزار، چاپ سوم، دار الوفاء، ١٤٢٦ ق - ٢٠٠٥م.
- ابن قیم الجوزیه، محمد بن ابی بکر، *اعلام الموقعین عن رب العالمین*، تحقیق: طه عبدالرؤف، بیروت، دار الجیل، ١٩٧٣م.
- ابن حجر عسقلانی، احمد، *فتح الباری بشرح الصحيح البخاری*، تحقیق: باشراف محب الدین الخطیب، بیروت، دارالمعرفة، بی تا.
- ابن حزم، علی بن احمد، *الفصل فی الملل والاهواء والنحل*، بیروت، دارالمعرفة، ١٣٩٥ق.
- ابن حنبل الشیبانی، أحمد بن محمد، *مسند أحمد*، بیروت دارالفکر ١٤١٤ق.
- *السنة*، بیروت، دار الکتب العلمیة، ١٤٠٥ق.
- ابن خزیمه، محمد بن اسحاق، *التوحيد و اثبات صفات الرب*، بیروت، دار الجلیل، ١٤٠٨ق.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر، *التحریر و التنویر*، بیروت، مؤسسه التاريخ، ١٤٢٠م.
- ابن فارس، احمد بن زکریا، *معجم مقاییس اللغة*، تحقیق: عبدالسلام هارون، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، ١٤٠٤ق.
- ابن قتیبة، عبدالله بن مسلم، *تأویل مختلف الحديث*، بیروت، دار الجیل، ١٣٩٣ق.
- ابن منظور، محمد، *لسان العرب*، بیروت، دارالاحیاء تراث العربی، ١٤٠٨ق - ١٩٨٨م.
- احمد بکیر، محمود، *المدرسة الظاهرية بالمشرق والمغرب*، دارقیبة، ١٤١١ق.
- استرآبادی، محمدامین، *الفوائد المدنیة*، تحقیق: الشیخ رحمة الله الرحمتی الأراکی، قم، مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسین، ١٤٢٤ق.
- اسعدی، علی، «شبهات ظاهرگرایان در فهم قرآن»، *پژوهش های قرآنی*، شماره ٣٣، بهار ١٣٨٢.
- اشعری، ابوالحسن، *الإبانه عن أصول الدیانة*، تحقیق: فوقیة حسین محمود، قاهره، دار الأنصار، ١٣٩٧ق.
- *اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع*، تحقیق: حمدة غرابة، قاهره، مطبعة مصر، ١٩٥٥م.
- *مقالات الإسلامیین و اختلاف المصلین*، تحقیق: هلموت ریتز، چاپ سوم، بیروت، دار إحياء التراث العربی، بی تا.
- اصفهانى، میرزا مهدى، *ابواب الهدى، غایة المنى*، مجموعه رسائل میرزا مهدى اصفهانى، به اهتمام سید محمدباقر یزدى، بی جا، بی تا.
- اندلسی، ابوحيان محمدبن يوسف، *البحر المحيط فی التفسیر*، تحقیق: صدقی محمد جمیل، بیروت، دارالفکر، ١٤١٢ق - ١٩٩٢م.
- بابایی، علی اکبر و دیگران، *روش شناسی تفسیر قرآن*، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، و تهران سازمان سمت، ١٣٧٩.
- بابایی علی اکبر، *مکاتب تفسیری (ح ١)*، قم، مؤسسه پژوهشی حوزه و دانشگاه، ١٣٨٠.
- بحرانی، سیدهاشم، *البرهان فی تفسیر القرآن*، تحقیق: قسم الدراسات الاسلامیة مؤسسة البعثة، تهران، بنیاد بعثت، ١٤١٦ق.
- بحرانی شیخ يوسف، *الحدائق الناضرة فی احکام العترة الطاهرة*، قم، مؤسسة النشر الاسلامی، ١٣٦٣.
- برقی، احمد بن محمد بن خالد، *المحاسن*، قم، دار الکتب الإسلامیة، ١٣٧١ق.
- بغدادی، ابومنصور عبدالقاهر، *الفرق بین الفرق*، ترجمه: محمدجواد مشکور، چاپ سوم، تهران، اشراقی، ١٣٥٨.
- *الفرق بین الفرق و بیان الفرقة الناجیة*، چاپ دوم، بیروت، دار الافاق الجدیة، ١٩٧٧م.
- البوطی، محمدسعید رمضان، *السلفیه مرحلة زمنية مباركة لا مذهب اسلامی*، دمشق، دارالفکر، ١٤١١ق.
- بیهقی، أحمد بن الحسين، *الاعتقاد والهدایة إلى سبیل الرشاد علی مذهب السلف وأصحاب الحديث*، بیروت، دار الافاق الجدیة، ١٤٠١ق.
- پاکتچی، احمد، *دائرة المعارف بزرگ اسلامی*، مدخل «اصحاب حدیث»، ج ٩، تهران، مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ١٣٧٩.
- ترمذی، ابو عیسی، *سنن الترمذی (الجامع الصحیح)*، بیروت، دارالفکر، ١٤٠٠ق.

- تقفی تهرانی، محمد، *تفسیر روان جاوید*، چاپ سوم، تهران، انتشارات برهان، ۱۳۹۸ق.
- جوادی آملی، عبدالله، *تسلیم تفسیر قرآن کریم*، چاپ سوم، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۶.
- *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، چاپ دوم، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۶.
- حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله، *کشف الظنون عن اسامی الکتب و الفنون*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۳ق.
- حجازی محمد و محمود، *التفسیر الواضح*، بیروت، دارالجمیل، ۱۳۸۹ق.
- حکیم، سیدمحمدباقر، *علوم القرآن*، قم، مجمع فکر الاسلامی، ۱۴۱۷ق.
- حکیمی، محمدرضا، *عقل خودبیتاد دینی*، همشهری ماه، ش ۹، آذر ۱۳۸۰.
- *مکتب تفکیک*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۵.
- خمینی، روح‌الله (امام)، *آداب الصلوة*، قم، مؤسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی، ۱۳۷۲.
- خویی، سید ابوالقاسم، *البیان فی تفسیر القرآن*، قم، مطبعه العلمیه، ۱۳۹۴ق.
- *التنقیح*، قم، چاپخانه علمیه، ۱۴۰۷ق.
- ذهبی، شمس‌الدین محمد، *سیر اعلام النبلاء*، تحقیق: شعب الارنؤوط، چاپ نهم، بیروت، مؤسسة الرسالة، ۱۴۱۳ ق - ۱۹۹۳م.
- ذهبی، محمدحسین، *التفسیر والمفسرون*، چاپ دوم، قاهره، دارالکتب الحدیثه، ۱۳۹۶ق - ۱۹۷۶م.
- رازی، فخرالدین محمد بن عمر، *مفاتیح الغیب*، چاپ دوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
- راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، چاپ دوم، تهران، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۴ق.
- ربانی گلپایگانی، علی، *اشعریه، کیهان اندیشه*، ش ۵۲، بهمن و اسفند ۱۳۷۲.
- الزبیدی، محمد بن محمد الحسینی الملقب بمرتضی، *تاج العروس من جواهر القاموس*، مصر، مطبعة الخیریه، ۱۳۷۲ق.
- زرقانی، محمد عبدالعظیم، *مناهل العرفان فی علوم القرآن*، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۶ق.
- زرکشی، بدرالدین، *البرهان فی علوم القرآن*، بیروت، دارالفکر، ۱۴۰۸ق.
- زمخشری، محمود بن عمر، *اساس البلاغة*، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، ۱۹۹۶م.
- سبحانی، جعفر، *بحوث فی الملل و النحل*، چاپ دوم، بیروت، الدار الاسلامیه، ۱۴۱۱ق.
- *العقیده الاسلامیه*، قم، مؤسسه الامام الصادق، ۱۴۱۹ق.
- «دو نظریه دیگر در باب صفات خبریه»، *مکتب اسلام*، سال ۳۰، ش ۸، آذر ۱۳۶۹.
- *رسائل و مقالات*، ج ۳ و ۴، قم، نشر مؤسسه الإمام الصادق، بی تا.
- سجستانی، ابوداود سلیمان بن الأشعث، *سنن أبی داود*، بیروت، دار الکتب العربی، بی تا.
- سلیم، عمرو عبدالمنعم، *المنهج السلفی عند الشیخ ناصرالدین الالبانی*، بی جا، مکتبه الضیاء، ۱۴۱۹ق.
- سیدان، سیدجعفر (مصاحبه شونده)، «مکتب تفکیک یا روش فقهای امامیه»، *اندیشه حوزه*، ش ۱۹، آذر و دی ۱۳۷۸.
- سیوطی، عبد الرحمن جلال‌الدین، *الإنقان فی علوم القرآن*، تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم، قم، منشورات الرضی - بیدار - عزیززی [افست از روی چاپ قاهره]، بی تا.
- شریفی، احمدحسین و یوسفیان، حسن، *عقل و وحی*، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۳.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، *الملل و النحل*، تحقیق: محمد سید کیلانی، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۰۴ق.
- صدوق، محمد بن علی، *التوحید*، قم، انتشارات اسلامی (جامعه مدرسین)، ۱۳۹۸ق.
- *الدر المنثور فی تفسیر المأثور*، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴ق.
- طباطبایی سیدمحمدحسین، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، مقدمه و پاورقی: مرتضی مطهری، ج ۵، چاپ دوم، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۰.
- *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، مقدمه و پاورقی: مرتضی مطهری، ج ۲ و ۳، چاپ ششم، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۶۸.
- *شیعه در اسلام*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۶۲.
- *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی التابعه لجماعة المدرسین، ۱۴۱۷ق.

- *قرآن در اسلام*، قم، انتشارات اسلامی، ۱۳۶۱.
- طبرسی، ابومنصور احمد بن علی، *الإحتجاج*، مشهد، نشر مرتضی، ۱۴۰۳ق.
- طبری، محمد بن جریر، *جامع البیان عن آی القرآن*، بیروت، دار المعرفه، ۱۴۱۲ق.
- طوسی محمد بن الحسن، *العدة فی اصول الفقه*، تحقیق: محمدرضا انصاری، قم، المطبعة ستاره، ۱۴۱۷ق.
- *التهدیب*، تهران، دار الکتب الإسلامیه، ۱۳۶۵.
- طیب، سیدعبدالحسین، *اطیب البیان*، تهران، اسلام، بی تا.
- عاملی، محمد بن الحسن شیخ حر، *الفصول المهمة فی اصول الائمة*، نجف، مطبعة الحیدریه، ۱۳۷۸ق.
- *وسائل الشیعة*، قم، مؤسسه آل‌البتیة، ۱۴۰۹ق.
- عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، *تفسیر نور الثقلین*، تحقیق: سیدهاشم رسولی محلاتی، چاپ چهارم، قم، انتشارات اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
- عظیم‌آبادی، محمد شمس الحق، *عون المعبود فی شرح سنن ابی داود*، چاپ دوم، بیروت، دارالکتب العلمیه، ۱۴۱۵ق.
- العک، خالد عبدالرحمان، *اصول التفسیر وقواعده*، چاپ سوم، بیروت، دارالفنانش، ۱۹۹۴م.
- عیاشی، محمد بن مسعود، *تفسیر العیاشی*، تهران، چاپخانه علمیه، ۱۳۸۰ق.
- غزالی، أبوحامد محمد بن محمد، *احیاء علوم الدین*، بیروت، دار الکتب العلمیه، ۱۴۰۶ق.
- فراهیدی، خلیل بن أحمد، *کتاب العین*، چاپ دوم، قم، انتشارات هجرت، ۱۴۱۰ق.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، *القاموس المحیط*، بیروت، دار الاحیاء التراث العربی، بی تا.
- فیض کاشانی، المولی محمدمحسن، *کتاب الصافی فی التفسیر*، تحقیق: السید محسن الحسینی الهمینی، تهران، دارالکتب الاسلامیه، ۱۴۱۹ق.
- قرطبی، محمد بن احمد، *الجامع لاحکام القرآن*، تهران، انتشارات ناصر خسرو، ۱۳۶۴.
- قزوینی، مجتبی، *بیان الفرقان*، مشهد، چاپخانه خراسان، ۱۳۳۱.
- کلبی، محمد بن یعقوب، *الکافی*، تهران، دار الکتب الإسلامیه، ۱۳۶۵.
- محمد کبیر، یونس، *دراسات فی اصول التفسیر*، نیجریه، کانو، دارالامة، ۱۴۲۵ق.
- مشهدی قمی، محمد بن محمدرضا، *تفسیر کنز الدقائق و بحر الغرائب*، تحقیق: حسین درگاهای، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۳۳۸.
- مصباح یزدی، محمدتقی، *قرآن‌شناسی*، ج ۲، چاپ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۹.
- مظهری، مرتضی، *آشنایی با قرآن*، ج ۱ و ۲ (شناخت قرآن، سوره حمد و قسمتی از بقره)، چاپ پنجم، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۷۰.
- *آشنایی با علوم اسلامی*، ج ۲ (کلام - عرفان - حکمت عملی)، چاپ ششم، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۳۸.
- *ده گفتار*، چاپ پنجم، تهران، انتشارات صدرا، ۱۳۳۸.
- مغنیه، محمدجواد، *التفسیر الکاشف*، چاپ چهارم، بیروت، دار العلم للملایین، ۱۹۹۰م.
- ملکی میانجی، محمداقرا، *توحید الامامیه*، ترجمه: محمد نیابانی اسکویی، سیدبهلول سجادی، تهران، انتشارات نبأ، ۱۳۷۸.
- نجاززادگان، فتح‌الله، *رہیافتی به مکاتب تفسیری*، قم، انتشارات دانشکده اصول الدین، ۱۳۸۷.