

قلمرو حجیت عقل منبع در تفسیر قرآن

با تأکید بر تفسیر مناہج البیان*

□ محمدهادی قهاری کرمانی^۱

چکیده

در بین مدافعان تفسیر اجتهادی در مورد حیطة و دایره حجیت عقل در تفسیر قرآن، اختلاف نظر وجود دارد؛ از جمله، اختلافی که بین مفسران وابسته به مکتب تفکیک و مخالفان آن‌ها در این زمینه وجود دارد. مکتب تفکیک به دستگاه معرفتی اطلاق می‌شود که بر تفکیک و جداسازی قرآن، برهان و عرفان (نقل، عقل و کشف) اصرار دارد و معتقد است که این‌ها سه راه و منبع کسب معرفت‌اند که محصولات آن‌ها هیچ ارتباطی با یکدیگر نداشته و نباید از داده‌های هر یک از این منابع معرفت‌زا، برای فهم و تفسیر داده‌های دو منبع دیگر بهره جست.

در این مقاله به تبیین دیدگاه‌های آیه‌الله ملکی میانجی در تفسیر مناہج البیان به عنوان یکی از مدافعان مکتب تفکیک در زمینه قلمرو حجیت عقل منبع در تفسیر وحی پرداخته‌ایم. ابتدا مراد از عقل و گونه‌های آن (عقل منبع و عقل

روشن گردید و بر اساس آن، تفسیر اجتهادی قرآن به سه گونه نقل گرا، عقل گرا و کشف گرا تقسیم بندی شد و با عنایت به اینکه عقل مصباح و کشف و شهود، تخصصاً از عنوان مقاله خارج بود، لذا بحث را در مورد قلمرو عقل منبع ادامه داده و به بررسی گونه‌های تفسیر اجتهادی عقل گرا یعنی بدیهیات عقلی، برهان‌های عقلی، مبانی کلامی، فلسفی و علمی و ادراکات عقل عملی در مناہج البیان پرداختیم. نتیجه آن شد که غیر از مبانی فلسفی و علمی، سایر گونه‌های تفسیر اجتهادی عقل گرا در تفسیر مناہج البیان مطرح شده است. بنابراین از دیدگاه آیه‌الله ملکی قلمرو حجیت عقل منبع در تفسیر قرآن، شامل همه گونه‌های یادشده، غیر از مبانی فلسفی و علمی می‌باشد. روش تحقیق در این پژوهش، تحلیلی توصیفی است.

واژگان کلیدی: مکتب تفکیک، آیه‌الله ملکی میانجی، مناہج البیان، حجیت، عقل منبع، تفسیر اجتهادی.

طرح مسئله

میزان اعتبار و تأثیر عقل در فهم کلام الهی و درک و تفسیر متون دینی از دیرباز در محافل علمی و مباحث فقهی و کلامی مطرح بوده و تاریخ فهم معارف دین، شاهد افراطها و تفریطها، و زمانی هم شاهد داوری‌هایی به اعتدال بوده است.

تردیدی نیست که عقل در کنار آیات و روایات معتبر، یکی از منابع تفسیر و فهم قرآن است. اما قلمرو و محدوده حجیت و اعتبار عقل در تفسیر قرآن، از همان ابتدا سرنوشتی پرفراز و نشیب داشته است. تا اواخر سده سوم هجری، شیوه غالب در تفسیر قرآن، استنادجویی به روایات تفسیری و نقل‌گرایی بود. هرچند در پاره‌ای از آیات و در بخش‌هایی از احادیث و اخباری که به تفسیر و تطبیق آیات می‌پرداختند، رگ و ریشه‌های تفسیر اجتهادی را می‌توان دید، اما آنچه غالب و رایج و مقبول همگان بود، همان روش و شیوه‌ای بود که اکنون به تفسیر مأثور شهرت دارد.

پس از اوج‌گیری تفسیر قرآن بر اساس نقل که در تاریخ علوم دینی به تفسیر مأثور شهرت پیدا کرد، مفسرانی پیدا شدند که با تمسک به سیره نبوی و شیوه امامان علیهم‌السلام و یا حتی صحابه، قرآن را به روش اجتهادی نیز تفسیر کردند. بر این اساس، یکی از

روش‌هایی که در فهم قرآن، رواج و شیوع پیدا کرد و به ادعای بسیاری از مفسران، ریشه آن در سیره و سخن معصومان علیهم‌السلام است، شیوه اجتهادی و بهره‌گیری از عقل در تفسیر قرآن است.

در بین مدافعان تفسیر اجتهادی در مورد حیطة و دایره حجیت عقل در تفسیر قرآن، اختلاف نظر وجود دارد؛ از جمله، اختلافی که بین مفسران وابسته به مکتب تفکیک و مخالفان آن‌ها در زمینه قلمرو حجیت عقل در تفسیر وحی می‌باشد.

در این مقاله به تبیین دیدگاه‌های آیه‌الله ملکی میانجی صاحب تفسیر مناهج البیان به‌عنوان یکی از مدافعان مکتب تفکیک در زمینه قلمرو حجیت عقل منبع در تفسیر وحی پرداخته‌ایم.

مفهوم‌شناسی

۱. مکتب تفکیک

مکتب تفکیک به دستگاه معرفتی اطلاق می‌شود که معتقد به شناخت‌های اصیل و خالص دینی بوده و بر غنا و استقلال تامّ آیین الهی اسلام در عرضه معارف نظری و عملی تأکید می‌ورزد و خلط و مزج معارف فلسفی و عرفانی با آموزه‌های وحیانی را برنمی‌تابد. محمدرضا حکیمی که نخستین بار عنوان مکتب تفکیک را بر نظام شناختی مورد بحث اطلاق نموده، در تعریف آن چنین آورده است:

«مکتب تفکیک، مکتب جداسازی سه راه و روش معرفت و سه مکتب شناختی است در تاریخ شناخت‌ها و تأملات و تفکرات انسانی؛ یعنی راه و روش قرآن و راه و روش فلسفه و راه و روش عرفان، و هدف این مکتب ناب‌سازی و خالص‌مانی شناخت‌های قرآنی و سره‌فهمی این شناخت‌ها و معارف است به دور از تأویل و مزج با افکار و نحله‌ها و برکنار از تفسیر به رأی و تطبیق، تا «حقایق وحی» و اصول «علم صحیح» مصون ماند و با داده‌های فکر انسانی و ذوق بشری در نیامیزد و مشوب نگردد» (حکیمی، ۱۳۸۴: ۴۶-۴۷).

۲. محمدباقر ملکی میانجی

فقیه و مفسر قرآن محمدباقر ملکی میانجی حوالی سال ۱۳۲۴ قمری در قصبه ترک

از توابع شهرستان میانه در استان آذربایجان شرقی در یک خانواده اصیل و مذهبی دیده به جهان گشود. اشتیاق و اهتمام برای علم‌آموزی و تفقه در دین، ایشان را بر آن داشت تا دیار خود را به قصد مشهد مقدس رضوی ترک گوید. ایشان سطوح عالی را نزد شیخ هاشم قزوینی (م. ۱۳۸۰ ق.) و دروس فلسفه اعتقادی و مباحث اعتقادی را از محضر شیخ مجتبی قزوینی (م. ۱۳۸۶ ق.) فرا گرفت. آنگاه در درس خارج فقه میرزامحمد آقازاده خراسانی (م. ۱۳۵۶ ق.) شرکت جست و سرانجام بخشی از مباحث فقه و یک دوره اصول و دوره کامل علوم و معارف اعتقادی را در محضر میرزامهدی اصفهانی (م. ۱۳۶۵ ق.) به پایان برد و در سال ۱۳۶۱ قمری از سوی ایشان به دریافت اجازه روایت و اجتهاد و افتا مفتخر گشت و این اجازه به تأیید سیدمحمد حجت کوه‌کمری (م. ۱۳۷۲ ق.) نیز رسید. این فقیه و مفسر پس از ۹۵ سال زندگی سراسر افتخار، سرانجام در شب جمعه پانزدهم خرداد ۱۳۷۷ برابر با دهم صفر ۱۴۱۹ دعوت حق را لبیک گفت و در قبرستان شیخان قم در جوار حرم حضرت معصومه علیها السلام به خاک سپرده شد (ملکی میانجی، ۱۴۱۵: مقدمه).

۳. مناهج البیان

مناهج البیان فی تفسیر القرآن اثر محمدباقر ملکی میانجی است که شامل تفسیر ترتیبی شش جزء از قرآن کریم - چهار جزء از ابتدا و دو جزء از انتهای قرآن - بوده و در ۶ جلد از سوی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی منتشر شده است.

۴. حجیت

برای تبیین معنای اصطلاحی حجیت، ابتدا باید معنای حجیت در علم منطق و اصول فقه بیان شود تا روشن شود که مراد از «حجیت عقل در تفسیر وحی» به معنای منطقی آن است یا به معنای اصولی آن.

حجیت در اصطلاح منطق به معنای کاشفیت از واقع است و کشف واقع، ویژه قطع است. از این رو منطقیان، حجیت و کاشفیت را ذاتی قطع و برهان می‌دانند که البته ذاتی باب برهان مراد است، نه ذاتی باب ایساغوجی (کلیات خمس). از نظر منطقیان، استدلالی حجیت است که میان مقدمات و نتیجه آن رابطه ضروری برقرار باشد. تنها در

این صورت است که واقع توسط دلیل منطقی و مقدمات آن کشف می‌شود. بنابراین از میان انحای سه‌گانه رابطه که در سه قالب قیاس، استقرا و تمثیل ظاهر می‌شود، فقط استدلال قیاسی برهانی را حجت و کاشف از واقع می‌دانند؛ زیرا رابطه میان برهان و ارائه واقع، ضروری و کشف آن تام است، از این رو انکار حجیت برهان سر از سفسطه در می‌آورد (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۱۲-۱۱۳).

در علم اصول فقه، حجت دلیلی است که متعلق خود را اثبات غیر قطعی کند (مظفر، ۱۳۸۶: ۱۲/۲). حجیت در علم اصول فقه به معنای «ما یصحّ به الاحتجاج» است که کاربرد آن در حکمت عملی است و آثار فقهی و حقوقی دارد. در فضای مولویت و عبودیت اگر چیزی به معنای اصولی آن حجت شد، به معنای آن است که انتساب آن به شارع صحیح بوده و برای مکلف، معذّر و منجّز است. این حجیت اصولی (برای غیر قطع) نه ذاتی باب برهان است و نه ذاتی باب ایساغوجی، بلکه داخل در قراردادهای اعتباری حکمت عملی است. در اصول فقه گفته شده یا باید دسترسی به حکم واقعی شارع داشته باشیم یا باید به طریقی که برای ما قطع و یقین به حکم واقع بیاورد دسترسی داشته باشیم و یا آنکه شارع با تعبد و عنایت خویش، راهی را که ظنی است و موجب یقین نیست برای معرفت احکام و عمل به آن حجت قرار دهد. پس حجّت اصولی، یا علم است یا علمی. علمی دلیلی است که بالاصاله و ذاتاً یقین و علم‌آور نباشد و به تعبد شارع، نازل منزله علم شده باشد. بنابراین همان‌طور که قطع و یقین، حجیت اصولی دارد، اطمینان عقلایی و امارات معتبر شرعی نیز حجیت دارند. گرچه «ظن بما هو ظن» ذاتاً حجت نیست، اما با قرار دادن شارع، حجت می‌شود. حتی قطع قطع نیز حجت اصولی است؛ یعنی کسی که به توهم، قطع حاصل کرده، تا هنگامی که در حالت قطع به سر می‌برد، قطع روانی او برای خصوص قاطع، حجت می‌باشد، گرچه قطع او فاقد حجیت منطقی است (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۱۳-۱۱۵).

در این مقاله، هر جا سخن از «حجیت عقل در تفسیر وحی» است، مراد از حجیت در مقام فهم، حجیت دلالی است و مراد از حجیت در مقام عمل، در صورت جامعیت تفسیر (یعنی تفسیر قرآن به قرآن، قرآن به روایت و قرآن به عقل به صورت مجموعی) حجیت تنجیزی و به معنای اصولی آن می‌باشد (همو، ۱۳۷۹: ۱/۱۰۵).

همان طور که در یک دلیل نقلی اطمینان آور، صحت انتساب آن به شارع موجب می‌شود که آن دلیل، حجیت اصولی داشته و صحت احتجاج به آن ثابت باشد، مدرکات عقلی اطمینان آور نیز حجیت اصولی داشته و به همین دلیل می‌تواند در مواردی آن دلیل نقلی را تخصیص یا تقیید بزند. همچنین اگر ظاهر دلیل نقلی، مطلبی را ارائه کرد که با معرفت عقلی حجت و معتبر، ناسازگار بود، در صورتی که مطلب عقلی، اقوی باشد، دیگر نمی‌توان محتوای آن دلیل نقلی را به ظاهر خود به شارع نسبت داد، بلکه به اتکای دلیل عقلی باید از ظاهر آن دلیل نقلی دست برداشت. این به سبب آن است که دلیل عقلی اطمینان آور نیز صحت انتساب به شارع را در پی دارد.

از دیدگاه ملکی حجیت به معنای ظهور و کشف ذاتی و مظهریت و کاشفیت برای غیر است. بنابراین حجیت عقل بدین معناست که ظهور و مظهریت ذاتی برای خود و غیر خود دارد؛ یعنی دارای عصمتی است که از جهت ظهور و روشنی ذاتی‌اش برای خود، و از جهت مظهریت و روشنگری‌اش برای غیر خود، مصونیت ذاتی دارد (ملکی میانجی، ۱۴۱۷: جزء ۳۰/۴۴۲).

با این بیان، حجیت ذاتی بر مدار کشف ذاتی بوده و مصونیت از خطا در مرتبه ظهور ذاتی و اظهار غیر است و عقل چون عین ظهور و کشف و ظاهریت و مظهریت است، لذا عین حجت است؛ نه چیزی که دارای حجیت است. همچنین طبق این قاعده، هر چیزی که روشنی و روشنگری‌اش ذاتی نیست، حجیت ذاتی نیز ندارد. بنابراین حجیت در نزد ملکی به معنای کاشفیت ذاتی است که اصطلاحی جدید و برخلاف معانی اصطلاحی آن است.

۵. عقل

در بیان ماهیت عقل، تعاریف و اصطلاحاتی از سوی علما و دانشمندان منقول و معقول ذکر گردیده است و عالمان مسلمان هر یک با توجه به گرایش‌های فکری خود، یک یا چند معنا را برای آن بیان کرده‌اند (کافی، ۱۳۸۱: ۹۶-۱۰۰). با عنایت به موضوع این مقاله که درباره آراء ملکی در زمینه قلمرو حجیت عقل منع در تفسیر قرآن است، به بررسی اندیشه‌های این اندیشمند در حوزه ماهیت عقل بسنده می‌کنیم. ماهیت عقل از

دیدگاه ملکی با آنچه فلاسفه از آن اراده می‌کنند، تفاوت اساسی دارد. ایشان ماهیت عقل را چنین ترسیم می‌کند:

«عقل از نظر قرآن و حدیث، نور مجرد آشکاری است که خداوند متعال آن را به ارواح انسان‌ها افاضه می‌کند. عقل ذاتاً ظاهر بوده و ظاهرکننده غیر خود نیز می‌باشد. عقل، حجت الهی است که ذاتاً عصمت دارد و خطا نسبت به آن ممتنع است» (ملکی میانجی، ۱۴۱۵: ۲۱ و ۳۷-۳۸).

از نظر ملکی، عقل و علم یک حقیقت‌اند و فرق آن دو تنها به اعتبار متعلق آن‌هاست. این نور را به آن جهت عقل گویند که صاحبش را از انجام کار مرجوح بازداشته و او را نسبت به انجام کار راجح، ترغیب و تشویق می‌کند؛ اما این عنایت در متعلق علم، وجود ندارد. متعلق علم مانند امور ذیل است: «اجتماع نقیضین و ارتفاع آن دو محال است» و «عدم، محکوم‌علیه و محکوم‌به نمی‌شود» (همان: ۴۵). به عبارت دیگر، این نور از آن جهت که مانع و عقاب نفس از ارتکاب کارهای ناپسند می‌گردد، عقل نامیده می‌شود و واجد این نور را از آن حیث که به وسیله آن خوبی و بدی و باید و نباید افعال را درک کرده و تمیز می‌دهد، عاقل می‌نامند و از آن حیث که امور و حقایق مجهول را بدان می‌یابد و می‌بیند، عالمش می‌خوانند.

همچنین نفس و روح انسان، جسم لطیفی می‌باشد که ذاتاً ظلمانی و تاریک است. به همین جهت خدای تعالی علم و عقل و شعور را به روح تملیک می‌کند و در همین حال، خودش بر آن‌ها مالک‌تر است. پس با افاضه علم و عقل و شعور به روح، روح عالم و عاقل و شاعر می‌شود و با قبض آن‌ها از روح، روح نادان و جاهل می‌گردد. پس روح غیر از علم و عقل و شعور بوده و معلوم به علم است (همان: ۱۸). بنا بر این تعریف، عقل از نظر «هستی‌شناختی»، مخلوق و موجود مجرد عینی خارجی و مغایر با نفس و روح انسان است که خداوند متعال بر ارواح بشر افاضه و به آن‌ها تملیک می‌کند و از نظر «معرفت‌شناختی»، عین نور و ظهور است و ذاتاً کاشف و آشکارکننده اشیا و معصوم از خطا و اشتباه است.

با عنایت به اینکه «عقل» به عنوان یکی از منابع سه‌گانه معرفت‌زا، قسیم «وحی» و «کشف» به شمار می‌رود، در نتیجه، مقصود از عقل در این مقاله، «مجموعه یافته‌های

قطعی و ظنی اطمینان‌آور انسان که از طریقی غیر از وحی و کشف برای او حاصل می‌شود»، می‌باشد. بنابراین مراد از عقل در این بحث، خصوص «عقل تجریدی» که در فلسفه و کلام، براهین نظری خود را نشان می‌دهد، نیست؛ بلکه گستره آن، «عقل تجربی» را که در علوم تجربی و انسانی ظهور می‌یابد نیز در بر می‌گیرد.

از این رو، در مقام تعیین قلمرو حجیت عقل منبع در تفسیر قرآن از دیدگاه ملکی برآنیم که اعتبار شرعی یافته‌های عقل تجریدی و تجربی را در حوزه تفسیر وحی مشخص نماییم. بنابراین عقل به معنایی که در اینجا اراده کرده‌ایم، علم مصطلح و فلسفه را پوشش می‌دهد و مقابل نهادن علم و فلسفه صرفاً محصول وضع اصطلاح است. هرچند در اصطلاح رایج چنین رسم شده است که شاخه‌های مختلف علوم تجربی و انسانی نظیر فیزیک، شیمی و زیست‌شناسی را علم بنامند و آن را از فلسفه مطلق متمایز قلمداد کنند، اما علم و دانش به معنای مطلق آن، همه آن‌ها را شامل می‌شود و عقل، تأمین‌کننده مبادی و مسائل همه آن‌هاست. بنابراین محصول معرفتی عقل در ساحت‌های مختلف کلامی، فلسفی، علوم تجربی و انسانی به حریم بحث حاضر وارد می‌شود.

نکته قابل تأمل آن است که در بین این سه منبع معرفت‌زا، عقل یک نقش کلیدی دیگر نیز بازی می‌کند و آن اینکه انسان به وسیله عقل می‌تواند محصولات و یافته‌های هر سه منبع معرفت‌زا را مورد بهره‌برداری قرار دهد. به عبارت دیگر، عقل بر خلاف دو منبع دیگر، دارای دو نقش است؛ نقش اول اینکه خودش معرفت‌زاست و به عنوان منبع معرفتی مستقل، محصولات قطعی و یا اطمینان‌بخش تولید می‌نماید. نقش دوم عقل این است که با تلاش و اجتهاد خود، به جمع‌بندی مطالب و محصولات هر سه منبع معرفت‌زا و از جمله منبع عقل می‌پردازد. عقل به اعتبار نقش اولش، «عقل منبع» و به اعتبار نقش دومش که همان اجتهاد به معنای عام آن است، «عقل مصباح» نامیده می‌شود. عقل مصباح (اجتهادی) در طول منابع سه‌گانه معرفت‌زا - یعنی عقل منبع، نقل و کشف - است؛ اما عقل منبع در عرض آن منابع معرفتی قرار دارد.

اگرچه اصطلاح «عقل منبع و مصباح»، از ابتکارات جوادی آملی بوده و دیدگاه نگارنده با الهام از دو اثر ایشان (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۱۶۹/۱-۱۷۱؛ همو، ۱۳۸۷: ۲۵-۲۶)،

کشف گردیده است، اما ایشان دایره عقل مصباح را در اجتهاد از منبع نقل محدود کرده و در نتیجه تفسیر اجتهادی را جزء تفاسیر نقلی شمرده است. لکن به نظر می‌رسد محدوده تلاش فکری عقل مصباح وسیع‌تر بوده و شامل بهره‌برداری از داده‌های سایر منابع معرفتی نیز بشود. همچنین تفاوت دیدگاه نگارنده با دیدگاه مشهور آن است که قلمرو عقل مصباح و عقل منبع را وسیع‌تر دانسته است. دانشمندان علوم قرآن نقش عقل مصباح (عقل اجتهادی) در تفسیر قرآن را منحصر به جمع‌بندی مطالب منبع نقل، یعنی آیات و روایات معتبر می‌دانند (معرفت، ۱۴۱۸: ۳۴۹/۲؛ عک، ۱۴۱۴: ۱۷۶؛ جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۱۶۹/۱-۱۷۱)؛ در حالی که به اعتقاد نگارنده، محدوده نقش‌آفرینی عقل مصباح (عقل اجتهادی) در تفسیر قرآن فراتر بوده و شامل تلاش و اجتهاد عقل در جمع‌بندی مطالب و محصولات قطعی و اطمینان‌بخش همه منابع تفسیر اعم از نقل، عقل و کشف می‌شود. علاوه بر این، مشهور علما دایره عقل منبع را محدود به یافته‌های عقل برهانی (تجریدی) دانسته‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۲۵-۲۶)، در حالی که به باور نگارنده، محدوده عقل منبع، شامل داده‌های قطعی و یا اطمینان‌بخش عقل اعم از تجریدی و تجربی می‌باشد.

۶. تفسیر اجتهادی

به اعتقاد نگارنده، «تفسیر اجتهادی» محصول و نتیجه تلاش فکری «عقل مصباح» با استفاده از نتایج قطعی و یا اطمینان‌بخش این منابع معرفتی سه‌گانه یعنی «نقل، عقل منبع و کشف» است. بر این اساس، «تفسیر اجتهادی» به سه دسته کلی قابل تقسیم می‌باشد:

الف) تفسیر اجتهادی نقل‌گرا

ب) تفسیر اجتهادی عقل‌گرا

ج) تفسیر اجتهادی کشف‌گرا

اینک به تعریف و بیان مصادیق هر یک از این اقسام می‌پردازیم:

الف) تفسیر اجتهادی نقل‌گرا

در این نوع از تفسیر، عقل مصباح با استفاده از مطالب قطعی یا اطمینان‌آور منبع وحی که شامل آیات و روایات معتبر می‌شود و پس از جمع‌بندی آن‌ها مراد جدی

خداوند را کشف می‌نماید. طبق این تعریف، مراد از واژه «اجتهادی» بیان نقش «عقل مصباح»، و منظور از واژه «نقل‌گرا» تبیین نقش منبعیت آیات و روایات معتبر در تفسیر قرآن می‌باشد.

ب) تفسیر اجتهادی عقل‌گرا

در این قسم از تفسیر اجتهادی، عقل مصباح با بهره‌گیری از مدرکات قطعی و یا اطمینان‌بخش عقل منبع، به تفسیر برخی از آیات قرآن دست می‌زند. در این اصطلاح، واژه «اجتهادی» بیانگر نقش «عقل مصباح»، و واژه «عقل‌گرا» بیانگر نقش «عقل منبع» است. «تفسیر عقلی قرآن» به معنای خالصش فقط بر این گونه تفسیر اطلاق می‌گردد؛ زیرا جز داده‌های قطعی یا اطمینان‌بخش عقل منبع و تلاش فکری عقل مصباح، هیچ منبع دیگری در تفسیر این دسته از آیات دخالت ندارد.

مراد از عقل منبع در این مقاله، اعم است از: «عقل تجربیدی» که در فلسفه و کلام، براهین نظری خود را نشان می‌دهد و «عقل تجربی» که در علوم تجربی و انسانی ظهور می‌یابد. بنابراین یافته‌های قطعی و یا اطمینان‌بخش عقل تجربیدی و تجربی به عنوان منبعی برای تفسیر قرآن می‌تواند مورد بهره‌برداری عقل مصباح واقع شود.

ج) تفسیر اجتهادی کشف‌گرا

در این گونه از تفاسیر اجتهادی، عقل مصباح با استفاده از نتایج قطعی و اطمینان‌بخش حاصل شده از منبع کشف و شهود، معانی باطنی یا عرفانی آیات قرآن را تبیین می‌کند. به عبارت دیگر، همان‌طور که در تفسیر اجتهادی عقل‌گرا با تلاش و اجتهاد عقل مصباح، از نتایج قطعی و اطمینان‌بخش فلسفی، کلامی و علمی در تفسیر آیات بهره‌برداری می‌شود، در تفسیر اجتهادی کشف‌گرا نیز کشف و شهودهای قطعی یا اطمینان‌بخش می‌تواند به عنوان منبعی در اختیار عقل مصباح قرار گیرد و با تلاش فکری و اجتهاد عقل مصباح، قدرت تفسیر آیات را پیدا کند.

با توجه به اینکه عنوان مقاله، درباره قلمرو حجیت عقل منبع است، تفسیر اجتهادی نقل‌گرا و کشف‌گرا از بحث ما خارج بوده و ما در ادامه تنها به بیان گونه‌های تفسیر اجتهادی عقل‌گرا در تفسیر *مناهج البیان* خواهیم پرداخت.

گونه‌های تفسیر اجتهادی عقل‌گرا (قلمرو حجیت عقل منبع) در

مناهج البیان

در اینجا بر آنیم تا ضمن بیان گونه‌های مختلف تفسیر اجتهادی عقل‌گرا که ناظر به قلمرو عقل منبع در تفسیر قرآن می‌باشند، به داوری درباره دیدگاه مناهج البیان در این زمینه بپردازیم.

۱. بدیهیات عقلی

منظور از معرفت‌های بدیهی عقلی، معارفی است که در حصول آن‌ها به اکتساب و استدلال نیازی نیست و خودبه‌خود برای انسان حاصل می‌شود که به آن‌ها علم ضروری یا بدیهی نیز گویند. مانند: «اجتماع نقیضین محال است» و یا «هر پدیده‌ای پدیدآورنده‌ای دارد». علاوه بر بدیهیات اولیه، گاهی مراد از معرفت‌های بدیهی عقلی، یقینیات است؛ مانند قواعدی نظیر: «اثبات شیء نفی ماعدا نمی‌کند»، «حکم الأمثال فی ما یجوز و فی ما لایجوز واحد»، «وقوع الشیء أدلّ الدلیل علی إمكانه»، «الممتنع بالاختیار لا ینافی الاختیار». انسان‌ها در گفتگوهای خود همواره از معرفت‌های بدیهی به عنوان قرینه استفاده می‌کنند و در فهمیدن و فهماندن مقصود خود به دیگران از آن‌ها کمک می‌گیرند. از سوی دیگر، از آنجا که قرآن کریم به زبان عربی فصیح و بر مبنای اصول عقلایی محاوره با مردم سخن گفته است و نه تنها دلیلی بر بی‌اعتباری یا به کار نگرفتن روش عقلایی محاوره، از سوی خداوند و پیامبر صلی الله علیه و آله در دست نیست، بلکه برخی از روایات آن را تأیید کرده است (عروسی حویزی، ۱۳۸۲: ۵/۵۷۴؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ۳/۳۱۷-۳۱۸)، در نتیجه، خداوند در فهماندن مقصود خود به وسیله مداریل ظاهر آیات قرآن، همین روش را به کار گرفته است و باید در فهم آیات قرآن به بدیهیات عقلی توجه شود و ظهور آیات بدون توجه به آن اعتباری ندارد (بابایی، ۱۳۷۹: ۱۸۳-۱۸۵).

در اینجا به ذکر نمونه‌ای از کاربرد معرفت‌های بدیهی عقلی در مناهج البیان می‌پردازیم. ملکی در تفسیر آیه شریفه ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾ (آل عمران/ ۱۶۴) نوشته است:

«بدیهی است که این مَنّت و نعمتی که در آیه شریفه مطرح شده است، تنها اختصاص به مؤمنان ندارد؛ زیرا رسول خدا ﷺ رحمة للعالمین است؛ بنابراین امتنان در آیه برای همه مردم است، به دلیل اینکه اثبات شیء نفی ماعدا نمی‌کند. البته شاید اختصاص مَنّت به مؤمنان در این آیه، ناظر به ظهور اثر امتنان و بروز آن به نحو اتمّ و اکمل درباره آنان باشد، لذا بایستی خدای سبحان را سپاسگزار و شاکر باشند» (ملکی میانجی، ۱۴۱۷: جزء ۴/۱۴۱).

همچنین در ذیل آیه کریمه ﴿إِنَّهُ عَلَىٰ رَجْعِهِ لَقَادِرٌ﴾ (طارق / ۸) آورده است:

«این آیه کریمه، تتمه بیان آیه قبل است. در آیه پیشین به نشانه روشنی از خلقت انسان از آب جهنده‌ای که از بین صلب مرد و ترائب زن خارج می‌شود، اشاره نموده است که در آن مقدمات اقامه دلیل بر امکان معاد جسمانی و نقض دلیل منکران و استبعادکنندگان آن فراهم گردید. تقریر این دلیل چنین است که وقتی خاک و آب جهنده و امثال آن‌ها قادر بر نافرمانی از اجرای سنّت الهی و انفاذ مشیت او در خلقت انسان نیستند، چگونه جایز است که جسد انسان، قدرت امتناع و نافرمانی از سنّت الهی را داشته باشد؟ مگر چه فرقی بین این دو حالت است؟ مگر نه این است که «حکم الأمثال فی ما یجوز وفی ما لا یجوز سواء». همچنین وقوع شیء برای بار اول، بهترین دلیل بر امکان آن برای بار دوم می‌باشد؛ بنابراین همان کسی که برای بار نخست او را خلق نمود، قادر است برای مرتبه دوم نیز او را ایجاد نماید»^۱ (همان: جزء ۳۰/۳۵۷).

۲. برهان‌های عقلی

منظور از برهان‌های عقلی، معارفی است که برای دستیابی به آن‌ها به فکر و استدلال نیاز است و با تألیف و تنظیم چند مقدمه یقینی (بدیهی یا منتهی به بدیهی) حاصل می‌شوند (علم نظری یا کسبی)؛ مانند علم به حدوث جهان که از تألیف «جهان متغیر است» و «هر متغیری حادث است»، حاصل می‌شود (مظفر، ۱۳۷۹: ۲۱/۱). مراد از برهان‌های عقلی به عنوان یکی از گونه‌های تفسیر اجتهادی عقل‌گرا آن است که عقل با چیدن مقدمات عقلی، به ارائه تبیین دقیق و کامل در خصوص مفاد برخی از آیات می‌پردازد.

۱. برای مشاهده سایر مصادیق بدیهیات عقلی در *مناهج البیان* ر.ک: ملکی میانجی، ۱۴۱۷: جزء ۱/۱۳۴ و ۱۸۵، جزء ۲/۲۸۴، جزء ۴/۱۴۸ و ۲۶۴، جزء ۷۷/۲۹، ۱۳۷، ۲۲۲ و ۶۶/۳۰، ۱۱۲، ۱۱۷، ۲۰۷ و ۲۴۹.

در اینجا یک نمونه از موارد کاربرد برهان‌های عقلی در *مناهج البیان* را مطرح می‌کنیم. در ذیل آیه شریفه ﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكِ الْمُلْكِ تُؤْتِي الْمُلْكَ مَنْ تَشَاءُ وَتَنْزِعُ الْمُلْكَ مِمَّنْ تَشَاءُ وَتُعِزُّ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (آل عمران / ۲۶)، برای اثبات وجودی بودن («شَرٌّ») چنین استدلال شده است: («خیر»)، امری وجودی است که در مقابل («شَرٌّ») قرار دارد و بین آن دو، تقابل تضاد است. («شَرٌّ») نیز مانند «خیر»، امری وجودی است؛ بنابراین توهم نشود که شَرٌّ، امری عدمی و عبارت از فقدان ذات یا فقدان کمال ذات باشد، مانند بیماری که به معنای فقدان عافیت و سلامتی است؛ زیرا ممکن است گفته شود که عافیت عبارت است از فقدان بیماری. پس به ناچار باید بپذیریم که شروری از قبیل بیماری‌های مهلک، جراحی‌ها، صدمات، اندوه‌ها، دردها، جهنم، عقرب‌ها، مارها و... هیچ یک جزء امور عدمی نیستند، بلکه همه آن‌ها از امور وجودی‌اند.

ظاهراً آنچه موجب شده که برخی قائل به عدمی بودن شَرٌّ شوند، این باور آن‌هاست که مبدأ وجود، خیر محض است؛ در نتیجه، از خیر محض جز خیر صادر نمی‌شود. بنابراین وجود شَرٌّ، غیر معقول است. یا اینکه مراد از شَرٌّ، همان فسوق و زشتی‌هاست و محال است که از خیر محض، زشتی صادر شود؛ در نتیجه، آنچه از خدای متعال صادر می‌شود فقط خیر است و بس.

لکن هر گاه ثابت شود که افعال خدای متعال به شکل ترشّح، فیضان، تولد و انفصال از او صادر نمی‌شود و یا به عبارت دیگر، هر گاه ثابت شود که افعال صادره از خداوند سبحان بر طبق قاعده علیت و معلولیت نبوده و تطوری از ناحیه خداوند صورت نمی‌پذیرد، در این صورت، صدور شَرٌّ از خدای سبحان محال نخواهد بود؛ زیرا هر صانع و آفریننده‌ای از شیئی [ماده اولیه‌ای] می‌آفریند، ولی خالق جهان از شیئی عالم را نیافریده است؛ پس ممتنع نیست که شَرٌّ نیز جزء مخلوقات او باشد. چنانچه مفاد واژه («شَرٌّ») به کار رفته در برخی آیات (ر.ک: آل عمران / ۱۸۰؛ مائده / ۶۰؛ انفال / ۲۲؛ اسراء / ۸۳؛ حج / ۷۲؛ بینه / ۶) نیز صریح در این است که شَرٌّ، امری وجودی و تحت تدبیر خدای علیم حکیم می‌باشد (ملکی میانجی، ۱۴۱۷: جزء ۳/ ۱۸۷-۱۸۸).

گاهی برهان قطعی عقل، ظاهر آیه را تأیید و تقویت می‌کند و در این صورت،

دست کشیدن از ظهور آیه و توجه نکردن به آن ناصواب است؛ مثلاً آیه شریفه ﴿الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ﴾ (بقره/ ۲۷۵) بر این دلالت دارد که برخی افراد بر اثر تماس شیطان با آنان به جنون مبتلا می‌شوند و خدای متعال حال رباخواران را به آنان تشبیه کرده است. برخی مفسران گفته‌اند که تشبیه یادشده در آیه، در اثر مماشات با عامه مردم در این عقیده خرافی است که جن در انسان‌های دیوانه تصرف می‌کند و این مماشات رواست؛ چون صرف تشبیه است و حکمی بر اساس آن نفرموده که خلاف واقع لازم آید (بابی، ۱۳۷۹: ۳۱۱).

ملکی در ذیل آیه یادشده، ضمن نقل کلام فخر رازی و زمخشری که هر دو، کلام الهی را از معنای ظاهری اش منصرف ساخته‌اند، به نقد ایشان پرداخته و بر نقش ایجابی محتوای آیه تأکید نموده است. وی می‌نویسد:

«فخر رازی در تفسیرش (ج ۷، ص ۸۸) از قول جبایی آورده است که مردم می‌گویند: «کسی که دچار صرع می‌شود، شیطان او را لمس کرده است». اما این سخن، باطل است؛ زیرا شیطان ضعیف است و قادر بر صرع و قتل مردم نیست. برای اثبات این مطلب، وجوهی دلالت می‌کند: ... دوم اینکه شیطان یا از اجسام کثیف است و یا از اجسام لطیف. اگر جسم کثیف است باید دیده شود. به علاوه، چگونه یک جسم کثیف داخل در باطن انسان می‌شود؟ و اگر جسم لطیفی مانند هواس است، چنین موجودی امکان ندارد دارای صلابت و قوت باشد تا قادر بر صرع و قتل انسان باشد... چهارم آنکه اگر شیطان چنین قدرتی دارد، چرا همه مؤمنان را دچار صرع نمی‌کند؟ چرا با وجود شدت دشمنی او با اهل ایمان، آن‌ها را دچار خبط و آشفته‌سری نمی‌کند؟ چرا اموال آن‌ها را غصب، احوال آن‌ها را فاسد، اسرار آن‌ها را فاش و عقل‌های آنان را زایل نمی‌سازد؟

در پاسخ می‌گویم: آنچه به طور مسلم از آیه برداشت می‌شود آن است که آشفته‌سری، صرع و جنون از تماس شیطان ناشی می‌گردد. البته هیچ دلالتی در آیه کریمه مبنی بر اینکه هر جنون و آشفته‌سری از تماس شیطان حاصل شود، وجود ندارد و در جای خود ثابت شده است که تسلط شیطان بر اولاد آدم از جمله اموری نیست که قوانین عادی و طبیعی، آن را محال بدانند... روشن است که شیاطین رانده شده، به واسطه تسلط الهی از اذیت و آزار اولاد آدم و ضرر رساندن به ایشان، ممنوع و محجوب شده‌اند؛ زیرا ایشان در پناه الهی هستند، بنابراین شیاطین امکان آزار رساندن به احدی

از ایشان را ندارند، مگر به اذن خداوند و قضا و قدری که از ناحیه اوست؛ مانند سایر امراض طبیعی و حوادث روزمره (دقت کنید). بدان که شیطان چون امری مادی لطیف است، لذا تصرف او بر بنی آدم یک امر طبیعی است که جزء امور خارق‌العاده به شمار نمی‌رود.

زمخشری در کشف (ج ۱، ص ۳۲۰) گفته است: تخبط شیطان از گمان‌های عرب بوده است که خیال می‌کرده‌اند شیطان، انسان را آشفته‌سر ساخته و دچار صرع می‌گرداند... پس این آیه بنا بر آنچه عرب‌ها معتقد بودند، نازل شده است. در پاسخ می‌گویم: این سخن از عجایب است. چه مجوزی برای ارتکاب سخن لغو در کلام الهی وجود دارد؛ در حالی که این کلام، گفتاری قاطع و روشن‌گر است و هرگز در آن شوخی راه ندارد؟! کلامی که آیات آن استحکام یافته و از جانب حکیمی آگاه، به روشنی بیان شده است، جایز نیست که گفته شود مرتکب تشبیه به یک امر باطل شده که هیچ واقعییتی ندارد^۱ (ملکی میانجی، ۱۴۱۷: جزء ۳/۸۵-۸۷).

۳. مبانی کلامی، فلسفی و علمی

یکی از گونه‌های تفسیر اجتهادی عقل‌گرا، مبانی، اصول موضوعه و پیش‌فرض‌های مفسر در تفسیر قرآن می‌باشد. مراد از مبانی مفسر، دستاوردهای قطعی یا ظنی اطمینان‌بخش علوم مختلف می‌باشد که می‌توان از این رهاوردهای عقل منبع - اعم از تجربی و تجربی - در راستای کشف مراد خدای متعال و تفسیر آیات کریمه سود جست. این مبانی را می‌توان به دسته‌های ذیل تقسیم‌بندی نمود:

۱-۳. مبانی کلامی

مراد از مبانی کلامی تفسیر قرآن این است که از دستاوردهای یقینی یا اطمینان‌آور علم کلام - که محصول عقل منبع است - در راستای فهم کلام الهی بهره گرفته شود. به‌طور کلی، مفسران قرآن برای تفسیر یا تأویل آیات متشابه - که ظهور در معنای شبه‌ناک

۱. برای مشاهده سایر موارد برهان‌های عقلی در *مناهج‌البیان* ر.ک: همان: جزء ۱/۷۶، ۹۶، ۱۲۹ و ۲۶۸، جزء ۲/۱۴، جزء ۳/۲۸، ۷۸، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۸۶، ۱۹۵، ۲۰۶، ۲۱۴، ۲۲۷ و ۲۴۰، جزء ۴/۸۲، ۱۶۲-۱۶۶، ۱۸۹، ۱۹۸، ۲۰۸، ۲۱۵، ۲۲۴، ۲۳۱ و ۳۲۸، جزء ۲۹/۱۲، ۲۲، ۲۴، ۱۴۱، ۱۵۲، ۱۵۴، ۲۱۶، ۲۲۳، ۲۳۲، ۲۴۲، ۲۶۰، ۲۷۰، ۲۷۷، ۲۸۲، ۳۴۳-۳۴۶ و ۳۸۷، جزء ۳۰/۴۹، ۶۶، ۷۵، ۸۰، ۹۰، ۹۴، ۱۱۸، ۱۶۰، ۱۷۳، ۱۹۴، ۲۰۶، ۲۲۳، ۲۴۰، ۲۴۹، ۲۵۶، ۲۷۳، ۲۹۸-۳۰۶، ۳۲۱، ۳۳۷، ۳۵۷-۳۵۹، ۳۸۲، ۳۹۶، ۴۵۹، ۴۶۹ و ۴۷۳.

و باطل دارند. بر اساس مبانی کلامی خویش، دست از ظهور آیه برداشته و مراد جدی خداوند را کشف می‌نمایند؛ برای نمونه، ابتدا عقل منبع در علم کلام به این آموزه دست می‌یابد که: «انبیا معصوم هستند»؛ سپس عقل مصباح با استفاده از این رهاورد عقل منبع، ظاهر آیاتی مانند: ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾ (طه/ ۱۲۱) را که با عصمت انبیا تنافی دارد، به گونه‌ای تفسیر می‌نماید که با مبانی کلامی عصمت انبیا سازش داشته باشد.

صاحب تفسیر *مناهج البیان* نیز آیات متشابه را با استفاده از مبانی کلامی خویش تأویل نموده است؛ برای نمونه درباره آیه ﴿وَجُوهٌ يُّؤَمِّدُونَ نَاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ﴾ (قیامت/ ۲۲-۲۳) چنین گفته است:

«بدهت عقول و ضرورت کتاب و سنت بر پاکی و برتری خدای متعال از رؤیت و مشاهده حسی دلالت می‌کند. همچنین خدای سبحان پاک و منزّه است از اینکه به واسطه علوم، عقل‌ها و فهم‌های بشری، معقول، معلوم، مفهوم، متصور و مدرک شود؛ زیرا خداوند اجل و اعلی است از اینکه علوم بر او احاطه پیدا کرده و یا بر ذات پاک او دسترسی پیدا نمایند. از این رو مراد از نظر به سوی پروردگار متعال، معرفت خدای سبحان به واسطه خود اوست؛ آن هم توسط تعریفی که خودش بر بندگانش نموده و در فطرت الهی آنان قرار داده است و یا شناساندن خودش به بندگانش به واسطه آیات، نشانه‌ها و آفریده‌هایش می‌باشد. شناساندن و شناختن، فعل خدای متعال است؛ زیرا او آشکار به ظهور ذاتی با شدت بی‌نهایت است. در نتیجه، از قلب بنده‌ای که او اراده کند، رفع حجاب نموده و خود را با معرفتی حقیقی و به فضل خویش، به هر کس که بخواهد می‌شناساند» (همان: جزء ۲۹/۲۶۷).

البته استفاده از مبانی کلامی در تفسیر آیات قرآن، منحصر به آیات متشابه نیست، بلکه برخی آیات محکم نیز بر اساس مبانی کلامی مفسر تفسیر می‌شود؛ مثلاً یکی از مبانی کلامی ملکی میانجی که در جای‌جای آثارش به آن اشاره نموده، این است که ایشان آیات و نشانه‌های الهی را که در قرآن کریم از آن‌ها یاد شده است، به عنوان معرّف و کاشف خدای تعالی برای انسان نمی‌داند؛ بلکه استدلال قرآن به این آیات و نشانه‌ها را از باب تذکر و یادآوری نسبت به خداوند می‌داند. وی می‌نویسد:

«اثبات خدای تعالی به وسیله آیات و علامات، از باب اثبات امر مجهول و مشکوک به وسیله برهان منطقی نمی‌باشد. همچنین اثبات آیه بودن نشانه‌ها و مخلوق بودن علامات، نیاز به جدال و مخاصمه و اقامه برهان و یا مکاشفه صوفیانه ندارد. همچنین آیات و نشانه‌ها، معلول علت اول و از تطورات و تنزلات و تعینات او هم نیستند؛ بلکه مخلوق و مصنوع بودن همه این نشانه‌ها بدیهی است. استدلال به این نشانه‌ها بر خالق متعال و اثبات او برگشت به باب تذکر خداوند می‌کند؛ زیرا انسان، مفطور به معرفت اوست... و عوامل بیرونی موجب فراموشی و غفلت از آن معرفت می‌شوند. لذا استدلال به آیات و نشانه‌ها، آنان را به یاد خدا انداخته و از خواب غفلت بیدارشان می‌کند؛ نه اینکه نشانه‌ها معرف و کاشف خدای تعالی برای انسان باشند. نتیجه استدلال به نشانه‌ها، بروز و ظهور معرفت فطری فراموش شده و اخراج خداوند متعال از حدّ تعطیل و تشبیه است» (همو، ۱۳۷۸: ۲۵۴).

این مبنای کلامی ملکی در تفسیر آیه شریفه ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ (آل عمران / ۱۹۰) مؤثر واقع شده است و در نتیجه، در ذیل آیه یادشده آورده است:

«دلالت آیه بر صاحب نشانه‌ها، دلالت تصویری بر طریق برهان "ان" نیست؛ بلکه این آیات و نشانه‌ها یادآوری کننده‌ای برای صاحب نشانه‌اند... نتیجه نظر و تفکر و تدبیر در آیات الهی همانا یادآوری و معرفت به واسطه آیات و نشانه‌هاست که تذکره و معرفت واقعی به شمار می‌رود؛ زیرا معرفت حقیقت نوری، جز به ظهور ذاتی آن و شناساندن خویش به وسیله خودش امکان ندارد. بنابراین صاحب نشانه‌ها امری مشکوک و مجهول نیست تا محتاج به اثبات با برهان "ان" باشد... ظاهر آیه کریمه در مقام اثبات صانع و اقامه دلیل و حجت بر منکران و شکاکان نیست. همچنین در مقام استدلال بر توحید و نقض حجت‌ها و دلایل مشرکان نمی‌باشد؛ بلکه در مقام شرح حال ذاکران و عارفان به خدای متعال و سنت‌های او در بین خلقش است که ایشان در خلقت آسمان‌ها و زمین تفکر کنند و آیات و نشانه‌هایی را که در آن‌ها به ودیعت نهاده شده است، مشاهده نمایند و در عبرت‌ها و حکمت‌هایی که در خلقت و نظم آن‌ها مراعات شده است، تأمل نمایند. بنابراین این استبصار و اعتبار برای صاحبان خرد - که در حال ایستاده و نشسته و خوابیده به یاد خداوند هستند - منحصرأً پس از رسوخ آن‌ها در شناخت خداوند و توحید او حاصل می‌شود. این مطالعه و تفکر موجب می‌شود که ایشان از مقامی به مقام دیگر و از معرفتی به معرفت دیگر و

از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر منتقل شوند؛ زیرا سنت مقدس الهی بر این جاری شده است که بر هدایت هدایت‌شدگان و کسانی که در جستجوی هدایت‌اند، بیفزاید» (همو، ۱۴۱۷: جزء ۴/۲۱۵-۲۱۶).

روشن است که اگر ملکی دارای این دیدگاه کلامی نبود، آیه کریمه را مانند بسیاری از مفسران که این آیات و نشانه‌ها را دالّ بر اثبات خدای متعال از طریق برهان «آن» دانسته‌اند، تفسیر می‌نمود.^۱

۲-۳. مبانی فلسفی

مراد از مبانی فلسفی آن است که مفسر بر اساس محصولات و مدرکات قطعی یا اطمینان‌آور عقل تجریدی فلسفی که همان مطالب قطعی یا اطمینان‌آور فلسفه است، در جهت تفسیر آیات قرآن بهره‌برداری نماید؛ برای مثال، وقتی فیلسوفی در اثر تفلسف و تعقل فلسفی و با چیدن مقدمات عقلی فلسفی به طور قطعی یا ظنی اطمینان‌بخش به این نتیجه برسد که «معاد جسمانی عقلاً محال است»، آنگاه از این محصول فلسفه در جهت تفسیر آیاتی که ظهور در معاد جسمانی دارند، بهره‌برد، یعنی دست به تأویل زده و این آیات را از ظاهر خود برگردانده و بر اساس مبنای فلسفی خود یعنی معاد روحانی تفسیر نماید، چنین مفسری از این مبنای فلسفی خویش برای تفسیر آیه بهره برده است. در حقیقت چنین مفسری، آیات ظاهر در معاد جسمانی را متشابه دانسته و بر اساس محکّمات فلسفی، آن‌ها را تأویل نموده است.

سؤال اساسی آن است که از دیدگاه ملکی آیا چنین عملی جایز است یا اینکه از مصادیق تفسیر به رأی است؟ ملکی به دلیل مبنای تفکیکی خویش که استفاده از محصولات فلسفه در تفسیر قرآن را منجر به تأویل نادرست آیات و یا تفسیر به رأی دانسته است، نه تنها از آن‌ها هیچ بهره‌ای نبرده است، بلکه سرتاسر *مناهج البیان* میدان نقد آراء فیلسوفانی است که آیات قرآن را با استفاده از رهاوردهای فلسفه تفسیر نموده‌اند.

ملکی در موضوعات مهم اعتقادی و کلامی مانند: خداشناسی (همان: جزء ۲/۵۷ و

۱. برای مشاهده سایر موارد از مبانی کلامی در *مناهج البیان* ر.ک: همان: جزء ۴/۴۱، ۶۰، ۲۵۸؛ جزء ۲۹/۲۲، ۶۶، ۱۱۴، ۲۴۷، ۲۶۶، ۲۷۶، ۳۰۵، ۳۲۸ و ۳۳۶؛ جزء ۳۰/۱۶۴، ۲۱۷، ۲۵۰، ۲۵۵، ۲۹۶-۲۹۷ و ۵۵۸.

۶۴، جزء ۴/۲۱۵)، اسماء و صفات (همان: جزء ۱/۸۳، ۸۹، ۹۵، ۱۰۹ و ۳۲۴)، معاد جسمانی (همان: جزء ۱/۱۸۰ و ۲۶۵، جزء ۴/۷۳، ۲۰۴ و ۳۲۲، جزء ۲۹/۳۲۸، جزء ۳۰/۶۳۶ و ۲۸۷)، تجسم اعمال (همان: جزء ۲/۸۲)، ثبوت عوالم پیشین (همان: جزء ۲۹/ذیل آیات ۱-۳ سوره دهر)، حقیقت و ماهیت انسان (همان: جزء ۲/۴۰ و جزء ۴/۲۰۴)، لقاء الله (همان: جزء ۲/۴۴، جزء ۳/۱۰۳ و جزء ۳۰/۲۸۷) و... جهت گیری‌های تفکیکی داشته و غلبه مبانی و آموزه‌های مکتب معارف خراسان در این بخش هویدا بوده و با نقد و بررسی آراء فلسفی و عرفانی همراه است. این نقدها به طور عمده متوجه سخنان صدرالدین شیرازی، فیض کاشانی و علامه طباطبایی است (خدایاری، ۱۳۷۹: ۱۳۲-۱۳۴).

برخی دیگر از نقدها عبارت‌اند از: نقد دیدگاه فلسفی درباره مبدئی و مُعید در اسماء الله (ملکی میانجی، ۱۴۱۷: جزء ۳۰/۳۳۵)، نقد دیدگاه غزالی، ملاصدرا، فیض کاشانی و علامه طباطبایی درباره معنای محبت (همان، جزء ۳/۲۰۵) و نقد عدمی بودن شرور (همان، جزء ۳/۶۷ و ۱۸۷).

در اینجا به یکی از نقدهای تفسیر مناهج البیان بر برخی برداشت‌ها و رهیافت‌های فلسفی علامه طباطبایی می‌پردازیم. در تفسیر المیزان ذیل آیه ﴿وَدَّتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يُضِلُّوكُمْ وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ (آل عمران / ۶۹)، نظریه توحید افعالی را از جمله معارف قرآن دانسته و نوشته است:

«اما گمراه شدن برخی از مسلمانان، به تأثیر اهل کتاب نبوده است؛ بلکه نتیجه کردار زشت شخص گمراه و زشتی اراده اوست که آن هم تحت اذن خداست... و این مطلبی که یادآور شدیم، یکی از معارف قرآنی است که از لوازم توحید افعالی بوده و توحید افعالی که از فروع شمول حکومت، ربوبیت و پادشاهی خداست، گویای آن است و با همین دیدگاه، حصر مستفاد از فرموده خداوند ﴿وَمَا يُضِلُّونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ﴾ توجیه می‌شود» (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳/۲۵۴-۲۵۵).

نویسنده مناهج البیان پس از نقل گفتار علامه، به مبانی فلسفی وی در تفسیر آیه اشاره می‌کند و سپس به نقد آن پرداخته، چنین می‌نویسد:

«قائل شدن به توحید افعالی به معنی نسبت دادن حقیقی فعل انسان مختار به خدای تعالی و اینکه حیثیت نسبت فعل به بنده، عیناً همان حیثیت نسبت فعل به پروردگار بوده و اینکه فعلی که از بنده صادر می‌شود، از همان جهتی است که از پروردگار

صادر می‌شود (اسفار، ج ۶، ص ۳۸۷) و خداوند سبحان در عین نزدیکی، بالاتر و در عین بلندی، نزدیک است؛ رحمتش همه چیز را در بر می‌گیرد؛ نه از ذات او چیزی از ذوات، و نه از فعل او چیزی از افعال، و نه از شأن او چیزی از شئون، و نه از اراده و مشیت او چیزی از اراده‌ها و مشیت‌ها خالی نیست (اسفار، ج ۶، ص ۳۷۶)، به حکم ضروری عقل و دین، معلوم‌البطلان است. هدف آیه یادشده، سرزنش افراد مضلّ و بزرگی جنایت زشت آنهاست؛ چه بدانند که گمراه شدن افراد از جنایت‌های ایشان بوده و چه اساساً نتوانند فردی را گمراه سازند، به خاطر این جنایت قابل مؤاخذه هستند. بنابراین در آیه از گمراه شدن افراد ضالّ اثری نبوده، بلکه سخن درباره گمراه ساختن افراد مضلّ است و آیه تصریح دارد که افراد مضلّ تنها خود را گمراه می‌کنند^۱ (ملکی میانجی، ۱۴۱۷: جزء ۳-۲۸۲-۲۸۳).

چنان که ملاحظه گردید، ملکی دیدگاه فلسفی علامه در مورد «توحید افعالی» را که از حکمت متعالیه صدرالمآلهین سرچشمه گرفته بود و این مبنای علامه در تفسیر آیه شریفه نقش‌آفرین بود، به کلی مردود دانسته و آیه کریمه را بر مبنای دیدگاه مکتب معارفی خویش درباره «توحید افعالی» تفسیر نمود.^۲

همان طور که از عنوان مقاله روشن است، در این مقاله دیدگاه ملکی مطرح گردیده و مجال نقد دیدگاه ایشان وجود نداشته است و فرصت دیگری را می‌طلبد. بدیهی است نقل کلام ایشان به معنای تأیید آن از سوی نگارنده نیست. اما به همین مقدار بسنده می‌کنم که مبنای فلسفی علامه که ملکی بدان اشاره کرده، «توحید افعالی» است و توحید افعالی قبل از اینکه مبنایی فلسفی باشد، «اصلی و حیاتی» است. علامه این اصل را از خود قرآن و با روش تفسیر قرآن به قرآن ارائه و تبیین کرده است. از این رو به نظر می‌رسد ادعای اینکه علامه این اصل را از فلاسفه اخذ کرده، منطبق با واقع نیست.

۱. برای مشاهده سایر نقدهای مناهج‌البیان بر دیدگاه‌های فلاسفه ر.ک: همان: جزء ۳-۱۵۲-۱۵۴، جزء ۴-۶۶، ۷۳، ۱۲۴ و ۲۰۴، جزء ۲۹-۳۰۵-۳۰۶، جزء ۳۰-۲۱۰/۳، ۲۲۸، ۳۱۵، ۳۳۳، ۳۴۶، ۴۴۹ و ۶۳۶.
 ۲. برای مشاهده سایر نقدهای مناهج‌البیان بر برداشت‌های فلسفی المیزان ر.ک: همان: جزء ۲-۶۴ و ۶۵ (مفهوم عقل)، ۱۷۳-۱۷۵ (فلسفه بعثت انبیا)، ۲۶۳ (فطری و غریزی)، جزء ۳-۱۹ و ۲۰ (عدم اکراه در دین)، ۲۴ (نور فطرت و تاریکی معصیت)، ۶۵ (مفهوم حکمت و تذکر)، جزء ۲۹-۱۳۷ و ۱۳۸ (پروردگار خاور و باختر).

۳-۳. مبانی علمی

منظور از مبانی علمی آن است که مفسر از رهاورد قطعی یا اطمینان‌بخش علوم تجربی و انسانی در جهت کشف مراد خداوند و یا فهم بهتر آیات بهره‌برداری نماید. مراد از واژه «علم» در تفسیر علمی، اعم از علوم تجربی و انسانی می‌باشد. مهم‌ترین دلیلی که بر صحت تفسیر علمی می‌تواند اقامه شود، آن است که استخدام و به کارگیری علوم در تفسیر قرآن، موجب تبیین اشارات علمی قرآن شده و ما را در تفسیر و فهم بهتر آیات کمک می‌کند؛ برای مثال، وقتی در آیه شریفه ﴿قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ﴾ (بقره/ ۲۱۹) از زیان و منافع شراب سخن می‌گویند، یافته‌های علم پزشکی این آیه را توضیح می‌دهد و مقصود خداوند را از منافع و مضار تبیین می‌کند.

یکی از مبانی تفسیری ملکی، دخالت ندادن فرضیه‌ها و نظریه‌های علمی کهن و نوین در تفسیر آیات به ویژه آیات مربوط به نظام آفرینش است. از نظر ایشان، قرآن کریم در صدد تبیین مسائل و موضوعات علمی نیست تا برای فهم و تفسیر آن‌ها نیازمند استخدام داده‌ها و مفروضات علمی باشیم. هدف از طرح مسائل کیهان‌شناختی در قرآن، توجه دادن انسان‌ها به مطالعه در نظام آفرینش و تفکر و تدبیر در شگفتی‌ها و اسرار حکمت‌آمیز آن به عنوان آیات ربوبیت الهی است، تا از این طریق به قدرت و حکمت و ربوبیت جهان‌آفرین متذکر شوند و از سوی دیگر با توجه به اینکه فرضیه‌ها و نظریه‌های علمی دائماً در حال تغییرند، نمی‌توان شالوده تفسیر قرآن را بر عناصر متغیر و ناپایدار نهاد (خدایاری، ۱۳۷۹: ۷۱).

با عنایت به مقدمه یادشده، روش ایشان در تفسیر این قبیل آیات چنان است که بدون دخالت دادن فرضیات علمی و با استناد به منابع لغوی، آیات قرآن، احادیث، ادعیه و خطب *نهج البلاغه* می‌کوشد تفسیری قرآنی - روایی از این آیات به دست دهد. از نظر ایشان، آیه و نشانه بودن آیات ایجاب می‌کند که همگان بتوانند در آن‌ها تدبیر و تفکر کنند و به اسرار نشانه بودن آن‌ها پی ببرند. به عبارت دیگر، سیر در آفاق طبیعت و نظر در اسرار خلقت برای عموم انسان‌های خردورز مقدور است، نه فقط برای دانشمندان و اهل فن. هرچند دانشمندان بیشتر به ژرفای اسرار آفرینش می‌رسند. بر همین اساس، آنجا که نویسنده تفسیر *المنار* در تفسیر آیه ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ

وَإِخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ... لَا آيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (بقره/ ۱۶۴) اقدام به شرح علل طبیعی و چگونگی تأثیر آن علل بر یکدیگر نموده است (رشید رضا، ۱۳۷۳: ۵۷/۲)، ایشان در نقد گفتار المنار می نویسد:

«ما منکر تأثیر علل طبیعی به اذن خداوند نیستیم؛ ولی این تأثیر برای عامه مردم معلوم و محسوس نیست. دانستن آن از طریق حواس، منحصر به دانشمندان علوم طبیعی و به وسیله رصد است. در حالی که خطاب آیات، خردمندانی هستند که با بدهات عقلی، حکمت و تدبیر عمدی علمی موجود در نظام آفرینش را در می یابند و همین مطلب، موضوع استدلال به آیات هستی برای خردمندان است» (ملکی میانجی، ۱۴۱۷: جزء ۶۰/۲).

تأکید بر عمدی بودن نظام آفرینش که در سخنان نویسنده *مناهج البیان* به کار رفته، جهت تأکید بر حدوث عالم و نفی ضرورت علی است.

باز در ذیل فراز ﴿وَإِخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ﴾ از آیه یادشده می نویسد:

«پوشیده نماند که مراد از آمد و شد شب و روز آن است که شب و روز، دو آیه دالّ بر نظام علمی عمدی به تقدیر خدای دانای فرزانه است، به گونه ای که عامه مردم به روشنی و ضرورتاً بدان شناخت پیدا می کنند. اما آنچه دانشمندان علوم طبیعی و ستاره شناسان در این باب می دانند و بیان می کنند، گرچه در جای خود درست است، لکن گفته های آنان، "آیه روشن" برای عموم مردم نیست. در حالی که خداوند در سوره اسراء آیه ۱۲ می فرماید: "و شب و روز را دو نشانه قرار دادیم. نشانه شب را تیره گون و نشانه روز را روشنی بخش گردانیدیم تا در آن، فضلی از پروردگارتان بجوید و تا شماره سالها و حساب [عمرها و رویدادها] را بدانید و هر چیزی را به روشنی باز نمودیم"» (همان: جزء ۶۱/۲).

نکته دوم که ملکی بدان تأکید دارد، آن است که حاصل مطالعه آیات طبیعت، تذکر به معرفت فطری ذات و اسماء و صفات باری تعالی است، نه اقامه برهان فلسفی بر وجود خدا. توضیح مطلب از این قرار است که قرآن کریم، هر یک از آسمان، زمین، کوه ها، ماه، خورشید، ستارگان، شب، روز و... را آیه می نامد. تأمل در معنای آیه، ما را به شیوه انتقال از آیه به صاحب آیه رهنمون می شود. آیه یعنی نشانه؛ نشانه ربّ و خالق هستی. روشن است که معرفت آیه، فرع بر معرفت ذوالآیه است. خداوند انسان را حامل

و واجد معرفت خود ساخته است، آنگاه موجوداتی را آیه قرار داده تا انسان‌ها با مطالعه این آیات و کنار زدن پرده غفلت به معرفت آفریدگار آیات متذکر شوند. بنابراین با توجه به اینکه رابطه میان آیه و ذوالآیه قراردادی است، بدون معرفت پیشین به ذوالآیه نمی‌توان از آیه به ذوالآیه منتقل شد (خدایاری، ۱۳۷۹: ۷۱-۷۳).

بنابراین ملکی با عنایت به مبنای تفسیری‌اش که قرآن را کتاب هدایت می‌داند نه کتاب علمی، تفسیر علمی قرآن را نمی‌پذیرد. لکن اگرچه مبنای ملکی آن است که قرآن کتاب هدایت است و هدف خداوند از بیان مطالب علمی در قرآن، جنبه هدایتی آن‌ها بوده است، اما نباید فراموش کرد که هرچه فهم انسان درباره آیات و نشانه‌های الهی دقیق‌تر و عمیق‌تر گردد، نقش هدایتی این نشانه‌ها و تأثیرگذاری آن‌ها بیشتر خواهد شد. روشن است که یکی از راه‌های تعمیق این فهم، همانا بهره‌گیری از رهیافت‌های قطعی علمی برای تفسیر آیات مربوط به نشانه‌های خلقت می‌باشد. بنابراین بهره‌گیری از محصولات قطعی علوم برای دستیابی به اهداف هدایتی قرآن کریم نیز مؤثرتر خواهد بود.

۴. ادراکات عقل عملی

تا کنون آنچه درباره قلمرو حجیت عقل منبع یا گونه‌های تفسیر اجتهادی عقل‌گرا مطرح شد، مربوط به عقل نظری بود؛ اما این گونه چهارم مربوط به احکام عقل عملی می‌شود. عقل عملی، نیرویی خدادادی در وجود انسان است که به واسطه آن، خوب را از بد، خوب را از خوب‌تر و بد را از بدتر تشخیص می‌دهد. به احکام عقل عملی، مستقلات عقلی گویند. مستقلات عقلی یعنی آنچه که انسان بدون حکم شرع از طریق عقل خود درک می‌کند؛ همانند زشتی ظلم و خوبی عدالت و یا بدی دروغ و سرقت و تجاوز و قتل نفس و مانند این‌ها.

دیدگاه صاحب *مناهج البیان* درباره نقش مدرکات عقل عملی در تفسیر قرآن را بدین صورت می‌توان بیان کرد: شالوده اخلاق، احکام فطری و مستقلات عقلی است. بر این اساس، کلیات مسائل اخلاقی با ادراک عقلی قابل شناخت است (ملکی میانجی،

در قرآن کریم آمده است: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّيَهَا ۚ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾ (شمس / ۷-۸).

امام صادق علیه السلام در تفسیر آیه یادشده می‌فرماید:

«بَيْنَ لَهَا مَا تَأْتِي وَمَا تَرْكُ» (کلینی، ۱۳۶۵: ۱۶۳/۱)؛ برای نفس بیان کرده است آنچه را که باید به جا آورد و آنچه را که باید ترک کند.

حضرت رسول صلی الله علیه و آله درباره عقل و مدرکات آن می‌فرماید:

«... فيقع في قلب هذا الإنسان نور فيفهم الفريضة والسنة والجيد والردىء، ألا مثل العقل في القلب كمثل السراج في وسط البيت» (صدوق، ۱۳۸۲: ۹۸)؛ ... پس در دل این انسان نوری می‌تابد که در پرتو آن فريضة و سنت و نیک و بد را می‌فهمد. هان، عقل در دل، چون چراغی است در میانه خانه.

ظاهراً مراد از «فريضة» در این روایت، همان واجبات ذاتی عقلی است؛ یعنی واجباتی که وجوب آن‌ها به جعل جاعل و تشريع شارع نیست. این واجبات، احکام ثابتی هستند که نسخ و تغییر در آن‌ها راه نداشته و وجوب آن‌ها به امری خارج از ذات فعل وابسته نیست. مانند حسن عدل و وجوب آن، همین طور است محرمات ذاتی عقلی مانند قبح و حرمت ظلم؛ زیرا وجوب و حرمت این افعال جز به خود عقل مربوط نیست و کاشف آن‌ها بداهت و ضرورت عقل است. مقصود از «سنت» در این روایت، افعال نیکویی است که محبوبیت ذاتی دارند؛ مانند انواع اذکار و مطلق ثنا بر خداوند متعال و مکارم اخلاق. مراد از «جید و ردیء» مطلق خوبی و بدی در غیر ایمان و کفر و طاعت و عصیان است؛ عم از اینکه از افعال باشد، مانند: نیکی به یتیمان و ضعیفان، یا از اقوال، مانند: دروغ و ناسزا گفتن، و یا از اعیان، مانند: کثافت و نظافت. منظور از عقل که تکالیف شرعی بدان مشروط شده، همین است که بیان شد (ملکی میانجی، ۱۴۱۵: ۲۸).

از مجموع سخنان ملکی میانجی در مواضع متعدد برمی‌آید که ایشان دامنه مستقلات عقلی را بسی فراخ می‌گیرد و مواردی مانند: ضرورت ایمان به خدا پس از تذکر به معرفت فطری (همو، ۱۴۱۷: جزء ۱۵۳/۳۰)، توبه و بازگشت از گناه (همان: جزء ۲۲۹/۲)، نیکی به پدر و مادر (همان: جزء ۲۷۲/۱)، قبح تحقیر و اهانت به مؤمن فقیر (همان: جزء ۱۵۷/۳۰)، حرمت شرابخواری (همان: جزء ۲۰۶/۲) و حرمت کتمان حمل از سوی زوجه مطلقه (همان: جزء ۲۴۵/۲) را در زمره مستقلات عقلی می‌داند.

نتیجه گیری

از مجموع مطالبی که در مورد دیدگاه صاحب *مناهج البیان* درباره قلمرو حجیت عقل منبع یا گونه‌های تفسیر اجتهادی عقل گرا مطرح شد، به این نتیجه می‌رسیم که وی اکثر گونه‌های تفسیر اجتهادی عقل گرا مانند: بدیهیات عقلی، برهان‌های عقلی، مبانی کلامی و کاربرد عقل عملی در تفسیر را دارای حجیت دانسته و از این مدرکات عقل برای تفسیر آیات قرآن بهره جسته است؛ اما برخی از گونه‌ها مانند مبانی فلسفی و مبانی علمی را فاقد حجیت می‌داند.

نتیجه دیگر آنکه ملکی میانجی به عنوان یکی از مدافعان مکتب تفکیک، مخالف استفاده از عقل در تفسیر قرآن نیست؛ بلکه فقط مخالف استفاده از دستاوردهای فلسفه و علوم تجربی و انسانی در تفسیر قرآن است.

به نظر می‌رسد که اگر مدرکات عقل منبع، یقینی و یا حداقل ظنی اطمینان‌آور باشد، در تفسیر قرآن دارای حجیت می‌باشد. بدیهی است که میزان اعتبار مدرکات یقینی و ظنی یکسان نیست؛ بدین بیان که اگر مدرک عقل یقینی باشد، اسناد آن به شارع یقینی، و اگر ظنی باشد، اسنادش احتمالی خواهد بود. البته این تفسیر، فقط برای خود مفسر حجیت دارد؛ اما برای دیگران در صورتی حجت است که آن دستاورد عقلی برای ایشان نیز یقینی و یا دست کم، ظنی اطمینان‌آور باشد.

کتاب‌شناسی

۱. بابایی، علی اکبر و دیگران، روش‌شناسی تفسیر قرآن، قم - تهران، پژوهشکده حوزه و دانشگاه - سمت، ۱۳۷۹ ش.
۲. جوادی آملی، عبدالله، تسنیم تفسیر قرآن کریم، چاپ دوم، قم، اسراء، ۱۳۷۹ ش.
۳. همو، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، تحقیق احمد واعظی، چاپ سوم، قم، اسراء، ۱۳۸۷ ش.
۴. حکیمی، محمدرضا، مکتب تفکیک، چاپ نهم، قم، دلیل ما، ۱۳۸۴ ش.
۵. خدایاری، علینقی، نقد و بررسی مبانی و روش تفسیری مناهج البیان، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه قم، ۱۳۷۹ ش.
۶. رشید رضا، محمد، تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار، قاهره، دار المنار، ۱۳۷۳ ق.
۷. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، علل الشرائع، نجف، المكتبة الحیدریه، ۱۳۸۲ ق.
۸. طباطبایی، سیدمحمدحسین، المیزان فی تفسیر القرآن، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۹. عروسی حویزی، عبد علی بن جمعه، تفسیر نور الثقلین، تصحیح سیدهاشم رسولی محلاتی، قم، دار التفسیر، ۱۳۸۲ ق.
۱۰. عک، خالد عبدالرحمن، اصول التفسیر و قواعد، بیروت، دار الفنائس، ۱۴۱۴ ق.
۱۱. کافی، عبدالحسین، «مفهوم عقل از دیدگاه دو شارح اصول کافی»، فصلنامه علوم حدیث، شماره ۲۶، ۱۳۸۱ ش.
۱۲. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب، الکافی، تهران، دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۵ ش.
۱۳. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار علیهم السلام، بیروت، مؤسسة الوفاء، ۱۴۰۴ ق.
۱۴. مظفر، محمدرضا، اصول الفقه، قم، اسماعیلیان، ۱۴۲۱ ق.
۱۵. همو، المنطق، تصحیح علی شیروانی، قم، دار العلم، ۱۳۷۹ ش.
۱۶. معرفت، محمدهادی، التفسیر و المفسرون فی ثوبه القشیش، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۴۱۸ ق.
۱۷. ملکی میانجی، محمدباقر، ترجمه توحید الامامیه، ترجمه محمد بیابانی اسکویی و سیدبهبول سجادی، قم، نبأ، ۱۳۷۸ ش.
۱۸. همو، توحید الامامیه، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۵ ق.
۱۹. همو، مناهج البیان فی تفسیر القرآن، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۷ ق.