

نقش و جایگاه عقل در تفسیر الجامع لأحكام القرآن قرطبی

مجید خزاعی*

محمد رضا ستوده‌نیا**، سید مهدی لطفی***

چکیده

تفسیر قرطبی، در دسته‌بندی تفاسیر، در گروه تفاسیر فقهی جای می‌گیرد و افزون بر مباحث فقهی مباحث گوناگون دیگری را نیز در خود جای داده است. یکی از موضوعات جالب توجه این تفسیر عقل است و جایگاه آن در سه حوزه فقهی، کلامی، و تفسیری قابل بررسی است. قرطبی در مقام نظر مجالی برای ورود عقل در حوزه‌های فقهی و کلامی نمی‌بیند، اما در عمل در مواردی به دلیل عقلی استناد کرده است. وی در حوزه قرآنی نقش پررنگی برای عقل در تفسیر قرآن قائل است. قرطبی در حوزه تفسیر با گشاده‌دستی نقش عقل در تفسیر را تبیین می‌کند و، با قبول تفسیر به رأی، عقل را منبعی مهم در تفسیر قرآن می‌داند و موافقان صرف تفسیر اثری را نقد و آن‌ها را تخطئه می‌کند. قرطبی روایات تفسیر به رأی را ناظر به دو دسته از مفسران می‌داند و، با قبول نقش عقل در تفسیر، در ذیل آیات به تعریف خود از عقل پرداخته است و بر اهمیت آن در تفسیر قرآن و ناکافی بودن اکتفای بر نقل تأکید دارد. مراد قرطبی از عقل طاعت الهی است و بر این اساس کسانی مانند کافران، که به طاعت الهی نمی‌پردازند، فاقد عقل‌اند. در این نوشتار درصدد بررسی تعریف عقل از دیدگاه قرطبی و نیز تبیین جایگاه آن در حوزه تفسیری هستیم.

کلیدواژه‌ها: عقل، قرطبی، احکام، تفاسیر فقهی، تفسیر به رأی.

* دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه اصفهان، عضو هیئت علمی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد جیرفت

(نویسنده مسئول) majidkhazaei@yahoo.com

** دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه اصفهان bayanelm@yahoo.com

*** استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه اصفهان lotfi32@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۶/۴، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۷/۲۴

۱. مقدمه

یکی از مباحث مطرح شده در حوزه استنباط احکام شرعی بحث ادله چهارگانه شرعی یعنی کتاب، سنت، اجماع، و عقل است. عقل به عنوان یکی از منابع استنباط احکام در فقه شیعه، در منابع فقهی اهل سنت منبع مستقلی در استنباط احکام محسوب نمی شود و در تفاسیر فقهی اهل سنت نیز جایگاهی در استنباط احکام ندارد. قرطبی نیز در بین تفاسیر فقهی اهل سنت صرفاً از نقل به مثابه طریقی برای اثبات احکام یاد می کند و در استنباط احکام برای عقل نقشی قائل نیست (قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۰ / ۲۳۱، ۲۵۱). قرطبی افزون بر حوزه فقه در حوزه کلامی نیز اشعری مسلکی است که نقشی برای عقل در اثبات مباحث مختلف از جمله نبوت و امامت قائل نیست. نکته جالب توجه آن است که، برخلاف حوزه های فقهی و کلامی، قرطبی در تفسیر قرآن نقش و جایگاه مهمی برای عقل در نظر می گیرد. وی حتی دستیابی به عمق مطالب قرآن را بدون عقل میسر نمی داند و، با نقد گروهی که بر نقل صرف در تفسیر قرآن تأکید دارند، بر اهمیت عقل در تفسیر کتاب الهی اصرار دارد (همان: ۵ / ۲۹۰).

قرطبی از آن دسته از مفسرانی است که از مفسران پیش از خود به ویژه ابن عطیه تأثیر زیادی پذیرفته است؛ از این رو مبانی وی در حوزه تفسیر قرآن تحت تأثیر تفسیر ابن عطیه است. بسیاری از جمله ابن خلدون بر تأثیرپذیری قرطبی از ابن عطیه تأکید کرده اند. ابن خلدون، ضمن ستودن تفسیر ابن عطیه، تصریح می کند که قرطبی راه و روش ابن عطیه را پیموده و تفسیر قرطبی بر اساس تفسیر ابن عطیه نگاشته شده است (ابن خلدون، بی تا: ۴۳۹-۴۴۰؛ ابن عاشور، بی تا: ۱ / ۲۷-۲۸؛ معرفت، ۱۴۲۸: ۲ / ۳۴۳).

قرطبی، در کنار توجه به عقل، به تفسیر به رأی نیز توجه داشته است و نهی وارده در این روایات را به معنای جلوگیری از اندیشه کردن در آستانه قرآن و تفقه و تدبر در آیات الهی نمی داند، بلکه مصداق این روایات را مفسران ذکر می کند (قرطبی، ۱۳۶۴: ۱ / ۳۳-۳۴). در این مقاله، ضمن بررسی نظر قرطبی در حوزه تفسیر به رأی، دیدگاه وی در میزان و محدوده حضور عقل در استنباط احکام، اعتقادات کلامی و تفسیر قرآن را بررسی می کنیم.

۲. معنای عقل

واژه عقل مصدر «عقل یعقل» است که به معنای منع و امساک است (زبیدی، بی تا: ۱ / ۷۳۳۹؛ ابن منظور، ۱۴۰۵: ۱۱ / ۴۵۹). عقل را به این سبب عقل نامیده اند که صاحبش را از انحراف

بازمی‌دارد (همان: ۴۵۸) و زنی را که برای حفظ حجب و حیا در خانه می‌ماند و از بیرون رفتن امساک می‌کند عقیده می‌گویند (ابن فارس، بی‌تا: ۷۱ / ۴). علاوه بر این، علمای لغت معانی مختلف دیگری نیز برای عقل ذکر کرده‌اند که از جمله می‌توان به علم (زیبیدی، بی‌تا: ۷۳۳۹ / ۱)، قلب (ابن منظور، ۱۴۰۵: ۱۱ / ۴۵۸)، فهم (همان: ۱۱ / ۴۵۹) و حصن (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱ / ۱۶۰) اشاره کرد. عرب دیه قتل را نیز از این جهت که با پرداخت آن خونی هدر نمی‌رود و جان حفظ می‌شود عقل می‌گوید (عسکری، ۱۴۱۲: ۶۵). حصن و ملجأ را نیز بدین جهت که پناهنده به آن را حفظ می‌کند عقل نامیده‌اند (جوهری، ۱۴۰۷: ۵ / ۱۷۶۹). عقل در معنای اصطلاحی نیز نیرویی است که زمینه قبول علم را فراهم می‌کند و چیزی را که انسان با آن قوه استنباط می‌کند عقل می‌گویند (راغب اصفهانی، ۱۴۰۴: ۳۴۱-۳۴۲). برخی نیز عقل را قوه تشخیص دانسته‌اند که انسان را از حیوان متمایز می‌کند (ابن منظور، ۱۴۰۵: ۱۱ / ۴۵۹).

قرطبی به علت توجه و اهمیتی که برای مباحث لغوی قائل است (محمود زلط، بی‌تا: ۲۵۳) در معنای لغوی عقل دقت ویژه‌ای کرده است. وی یکی از معانی عقل را قلب در نظر می‌گیرد و، به همین دلیل، در موارد متعددی قلب را به عقل معنا می‌کند؛ برای نمونه، وی در تفسیر آیاتی که واژه‌های قلب، فؤاد و صدر در آن‌ها ذکر شده است آن‌ها را به عقل تفسیر می‌کند. قرطبی در تفسیر آیه «كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ» (فرقان: ۳۲) و آیه «الْم نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ» (شرح: ۱) و نیز آیه «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ» (ق: ۳۷) همه را به عقل تعبیر می‌کند و می‌نویسد: «زیرا قلب محل قرار گرفتن عقل است» (قرطبی، ۱۳۶۴: ۱ / ۱۸۹) و این قول را به اکثر نسبت می‌دهد و بیان می‌کند که از نظر اکثر علما دل محل قلب است و صدر محل دل است. وی عقل را چیزی می‌داند که علم را تشخیص می‌دهد و مقادیر را برای حدود امر و نهی اندازه‌گیری می‌کند (همان: ۷۳ / ۱۸) و یا به نقل از الفراء و أبو عبیده در معنی عالم می‌نویسد: عالم عبارت است از هر آنچه دارای عقل باشد که چهار دسته‌اند: انسان، جن، فرشتگان و شیاطین. بنابراین به حیوانات عالم گفته نمی‌شود، زیرا عالمین جمع کسانی است که به طور خاص دارای عقل‌اند (همان: ۱ / ۱۳۸).

۳. محدوده عقل در تفسیر قرطبی

قرطبی با عقل به شکل‌های گوناگونی برخورد کرده است. در اثبات حجیت قرآن سعی می‌کند از عقل و اجماع کمک بگیرد و در جواب کسانی که گمان می‌کنند آیات قرآن کم و

زیاد شده است از برهان عقل کمک می‌گیرد و این گمان را به معنی رد کل کتاب و آنچه بر پیامبر اکرم [ص] نازل شده است می‌داند، زیرا این گمان مثل این است که بگوییم ۵۰ رکعت نماز در شبانه‌روز واجب است یا این که بگوییم ازدواج [دائم] با نه زن حلال است که این مسائل در دین اسلام ثابت نشده است. او در پایان از قول ابوبکر محمد بن إلقام بن بشار بن محمد الأنباری می‌نویسد که در باب حجیت قرآن اهل فضل و عقلا شرافت قرآن و والایی مرتبه آن را شناخته‌اند (همان: ۸۱).

قرطبی گاه اجازه ورود عقل به حوزه‌ای را می‌دهد و در حوزه دیگری ورود آن را منع می‌کند؛ از این رو، وی برخوردهای گاه متناقضی با عقل در حوزه‌های مختلف دارد. برای مثال، در موضوع خلقت آدم و حوا و خروج آن‌ها از آن باغ، از عقل کمک زیادی در تفسیر آیات مربوط می‌گیرد تا جایی که می‌توان حدس زد هر جا نتوانسته با روایات و آیات کنار بیاید از عقل خود در تفسیر آیات بهره برده است و این امر موجب شده که موضوع خلقت آدم به‌درستی و مطابق عقاید اسلامی به تصویر کشیده نشود.

وی، در ذیل آیه «وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ» (بقره: ۳۵) در جست‌وجوی علت مطالبه حضرت آدم برای درخت جاوید، پرسش را این‌گونه آغاز می‌کند:

چرا آدم، با وجود این‌که دارای مقامی در نزد خداوند بوده است و از کمال عقل برخوردار بود، باز هم به دنبال درخت جاوید است؟ در حالی که خود او در آن لحظه در منزل جاوید و همیشگی سکونت داشت (قرطبی، ۱۳۶۴: ۱/۳۰۳).

در نقد این سؤال باید گفت: اولاً کمال عقل بی‌ارتباط با مطالبه جاودان ماندن در آن مقام نیست، بلکه برعکس نشانه کمال عقل این است که اگر در منزلی مبارک و مقدس زندگی می‌کند، به دنبال راهی برای جاودانه زندگی کردن در آن منزل باشد؛ بنابراین آدم از کمال عقل خود به‌خوبی بهره برد تا به دنبال راهی باشد برای زندگی جاویدان، ولی فقط راه را اشتباه رفت و گرنه مطالبه او مطالبه‌ای غیرعقلانی و یا نشئت‌گرفته از عقل ناقص نبود؛ ثانیاً اگر آن باغی که آدم در آن زندگی می‌کرد، به قول قرطبی، دار الخلد بود، هرگز از آن جا هبوط نمی‌یافت، در حالی که از آن جا هبوط یافت؛ پس معلوم است آن جا دار الخلد و منزل‌گاه جاودان نبوده است.

قرطبی در پاسخ به این سؤال نیز هرچند از داستان کمک گرفته است، با استدلال عقلی، خود را از این ورطه نجات داده است و این‌گونه جواب می‌دهد که: «ورود ابلیس به آن باغ برای فریب آدم عقلاً محال نیست، زیرا حضرت موسی حضرت آدم را ملاقات کرد و

موسی به او گفت تو فرزندان را بدبخت کردی و آن‌ها را از بهشت بیرون کردی» (همان). سپس این‌گونه استدلال می‌کند:

که چون جنت را خداوند محلی با الف و لام آورده است منظور همان بهشت جاودان معروف است و آدم هم این موضوع را انکار نکرد. اگر غیر از این بود حتماً آدم پاسخ ردی برای موسی می‌آورد. پس وقتی حضرت آدم در مقابل این سخن موسی سکوت کرده است معلوم می‌شود آن منزلی که خداوند آن‌ها را از آن خارج کرد همان منزلی نیست که بعد از قیامت به آن وارد خواهند شد (همان).

هرچند بر اساس آیات و روایات ما نیز معتقدیم آن منزلی که حضرت آدم و حوا در آنجا سکونت می‌کردند جایی غیر از بهشتی است که بعد از قیامت بر پا خواهد شد و تفاوت‌های بسیار دیگری مانند جاودانگی («وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ» (بقره: ۲۵)) و آرزوی برآورده‌نشدن («لَهُمْ فِيهَا مَا يَشَاءُونَ» (نحل: ۳۱)؛ «وَلَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ» (نحل: ۵۷)) دارد، مسیر رسیدن به این سخن صواب ناصواب است و با داستانی بدون مستند و استدلالی صرفاً با عقل شخصی به آن رسیده است.

سپس نظر مفسران و فقیهان را به تفکیک بدین شرح می‌نویسد:

اهل تأویل اجماع دارند که فرشتگان وارد بهشت شده و بر اهل بهشت وارد می‌شوند و کلیدهای آن به دست ابلیس بود و پس از این‌که مرتکب گناه شد، از دست او گرفته شد و شب معراج، پیامبر اکرم (ص) وارد بهشت شد و از آن خارج گردید و خبر از آن داد، این بهشت همان بهشت جاویدان است.

ولی آن بهشتی که آدم و حوا در آن بودند مکان مقدسی است که خداوند تعالی آنجا را از همه بدی‌ها پاک نموده بود؛ لذا به آن مکان مقدس بهشت گفته شد و از این رو به بنی اسرائیل نیز امر کرد که وارد سرزمین مقدس شوند که همان شام است و بهشت جاویدان نیست.

ولی فقیهان معتقدند که خداوند آن بهشت را مکان مقدسی قرار داد، ولی معاصی و کفر و دروغ را در آن قابل ارتکاب قرار داد و مقدس بودن آن به معنی منع از ارتکاب معاصی نبود. با این حال، عده‌ای از بزرگان اهل سنت معتقدند که حضرت آدم از همان بهشت جاویدان اخراج شد؛ ولی در پاسخ گفته‌اند که چطور ممکن است آدم از مکانی که در آن جاوید بوده است اخراج شود؟ و دیگر این‌که اگر آنجا مکان جاودانه‌ای بود دیگر آدم به دنبال درخت جاودان نبود (همان).

سپس در پایان سخن کسانی را که می‌گویند «آدمی که دارای کمال عقل است چطور ممکن است درخت جاودان را درخواست کند» تأیید می‌کند و می‌نویسد: «کسی که

ذره‌ای عقل داشته باشد هم چنین مطالبه‌ای ندارد، چه رسد به کسی که به کمال عقل رسیده است» (همان).

در تفسیر وی محدوده ورود عقل در سه حوزه فقهی، کلامی، و تفسیری قابل بررسی است که در ادامه آن‌ها را بررسی می‌کنیم.

۱.۳ نقش عقل در استنباط احکام

قرطبی در مباحث فقهی از وارد کردن عقل به این محدوده پرهیز می‌کند و بر صرف دلیل نقلی تأکید دارد. چنان‌که وی در ضمن آیه ۱۵ سوره اسراء بر این مطلب بدین‌سان صحنه می‌گذارد:

«وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا»؛ ای لم نترك الخلق سدى، بل أرسلنا الرسل. و فی هذا دلیل علی أن الأحكام لا تثبت إلا بالشرع، خلافا للمعتزله القائلین بأن العقل یقیح و - یحسن و - یبیح و - یحظر (قرطبی، ۱۳۶۴: ۱۱ / ۲۳۱).

تأکید بر اثبات احکام از طریق نقلی امری است که پایه نظر وی در مباحث فقهی را تشکیل می‌دهد، اما در مواردی به عقل نیز استناد کرده است. قرطبی هر جا در مناقشات دلیل نقلی و شرعی نداشته است از عقل کمک گرفته است. برای مثال، درباره حکم فقهی سحر در پاسخ به کسانی که از آیه کریمه «سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ» (اعراف: ۱۱۶) حرمت را استنباط کرده‌اند می‌گوید: «این آیه حجتی بر چنین حکم فقهی نمی‌باشد، زیرا بالاتر از این اموری که ساحران زمان حضرت موسی علیه‌السلام انجام داده‌اند را عقل جایز می‌شمرد» (قرطبی، ۱۳۶۴: ۲ / ۴۶) و یا در جای دیگر بر کسانی که از عقل در باب جواز شرعی امری استفاده نمی‌کنند می‌شورد و آنان را بی‌مبالا و رکیک‌الایمان می‌خواند و اضافه می‌کند که بر خردمند لازم است که بر ریسمان الهی چنگ زند و با عقل جواز شرعی امری را ثابت کند (همان: ۲ / ۵۰).

پر واضح است که تناقضی در نظر و عمل قرطبی در حوزه استناد به عقل وجود دارد؛ وی عقل را در جایی که نقلی وجود دارد دخالت نمی‌دهد و اما در مواردی که دلیل نقلی وجود ندارد اجازه حضور آن در استنباط احکام می‌دهد. در واقع، بهره‌گیری وی از عقل خلاف حکم کلی وی در نفی نقش عقل در استنباط احکام است.

قرطبی درباره مال می‌گوید شایسته است که مال کم باشد و انسان مال را مگر به اندازه ضرورت زندگی نگه ندارد و اگر یک درهم برای او باقی بماند، همین مقدار او را از

خداوند به سمت خود جلب می‌کند و از حضرت احدیت غافل می‌شود. او در جواب این نقل می‌نویسد جوزی معتقد است این بیان خلاف شرع است و شرع نگفته است که مال را نگه ندارید و سپس قرطبی به آن اضافه می‌کند و می‌گوید و همچنین خلاف عقل است (همان: ۴۱۸/۳). در واقع، این‌جا نیز به عقل اجازه می‌دهد که در کنار شرع اظهار نظر کند و حکم نگه‌داری یا نگه نداشتن مال را بیان کند و سپس برای این ادعای عقلی از قرآن شاهد می‌آورد که فرمود: «لَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا» (نساء: ۵).

قرطبی در تفسیر الجامع لأحكام القرآن در تفسیر آیه کریمه «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا» می‌نویسد: «خود آفرینش دلیلی است بر توحید». (قرطبی، ۱۳۶۴: ۱/۲۵۱). در این استدلال قرطبی را همراه با خود می‌یابیم که ذات آفرینش را، بدون دلیل دیگری، دلیل بر توحید می‌داند. در ادامه می‌گوید این نظر معتزله بود و سپس مخالفان که هم‌مذهبان خود و پیروان مالک‌اند را به نقد می‌کشد و نظر اکثر فقیهان مالکی را نیز بر نمی‌تابد، زیرا آن‌ها از این آیه به دلیل عقل استنباطی نکرده‌اند و قائل به توقف شده‌اند (همان: ۲/۵۰). از این بیان معلوم می‌شود قرطبی طرف‌دار دلیل بودن عقل برای استنباط حکم شرعی است. در ادامه می‌نویسد:

به نظر اکثر دانش‌مندان مالکی، تنها شارع می‌تواند هر چه بخواهد حکم کند و عقل نمی‌تواند به وجوب چیزی حکم کند و حتی معتقدند به جز شارع هیچ کس و هیچ چیز حق جعل حکم شرعی را ندارد و تنها کاربرد عقل در این است که امور را آن‌طور که هستند شناسایی کند (همان: ۱/۲۵۱).

با در نظر گرفتن مجموع اظهار نظرها و عملکرد قرطبی، می‌توان گفت که وی برای عقل نقشی در استنباط احکام قائل نیست و نقش آن را ارشادی می‌داند؛ اما همان‌گونه که اشاره شد، در برخی موارد عبارات وی نقش عقل را فراتر از ارشاد نشان می‌دهد.

۲.۳ نقش عقل در حوزه کلامی

قرطبی در جنبه کلامی و اعتقادی فردی اشعری است که در آیات متعددی مبانی اعتقادی خود را اثبات می‌کند و نقد منتقدانه‌ای به معتزله و شیعه و آرای آن‌ها دارد. وی بر این اعتقاد است که قرآن حسن و قبح عقلی مورد تأیید معتزله را رد می‌کند و از قرآن نمی‌توان حسن و قبح عقلی را برداشت کرد (همان: ۱۱/۲۳۱). فراتر از این، قرطبی با استناد به آیه ۱۶۵ سوره نساء بر این نظر است که این آیه و آیات دیگری نظیر این آیه دلیل روشنی بر این

مطلب‌اند که چیزی به حکم عقل و جوب و الزام پیدا نمی‌کند (همان: ۱۸/۶). بنابراین، مطابق نظر وی عقل در حوزه نبوت و امامت جایگاهی ندارد. به همین دلیل وجوب نبوت و حسن بعثت را عقلی نمی‌داند و وجوب عقلی امامت را نیز به علت جایگاه نداشتن عقل در این مسائل نمی‌پذیرد (همان: ۱/۲۶۳-۲۷۴).

قرطبی در تفسیر آیه کریمه «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً» (بقره: ۳۰) بحث امامت را پیش می‌کشد و می‌گوید این آیه اصلی‌ترین دلیل برای نصب امام و خلیفه است تا مردم وحدت کلمه داشته باشند و دستورات خلیفه عمل شود. در واجب بودن مسئله امامت بین مسلمانان اختلاف نظری وجود ندارد؛ مگر ابوبکر اصم معتزلی که وی و پیروانش معتقدند نصب امامت واجب نیست، اما بسیار پسندیده است تا امامی باشد برای تقسیم غنائم و جهاد و غیره؛ اما بر مردم واجب نیست که حتماً برای خود امام و خلیفه تعیین و نصب کنند. دلیل ما بر وجوب نصب امام سه آیه است؛ یکی همین آیه ۳۰ سوره بقره و دیگری آیه «يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ» (ص: ۲۶) و آیه «وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ» (النور: ۵۵) و در ادامه می‌نویسد، بعد از اختلاف بین مهاجرین و انصار در موضوع خلافت، صحابه همگی در سقیفه بنی ساعده اجماع کردند که ابوبکر مقدم است بر دیگران و او را برای خلیفگی انتخاب کردند. مهاجرین گفتند عرب دین‌دار نمی‌شود، مگر با پیروی کردن از این مرد زنده از قریش و برای بیان خود دلیل روایی ذکر کردند و همه از این بیان اطاعت کردند. سپس قرطبی سؤالی مطرح می‌کند که اگر امامت امر واجبی نبود، نه در قریش و نه در هیچ قبیله‌ای، این مناظره و گفت‌وگو بین مهاجرین و انصار صحیح نبود؛ پس معلوم می‌شود این مسئله بر امت واجب بوده که بین مهاجرین و انصار چنین مناظره‌ای صورت گرفته است. سپس بعد از مرگ ابوبکر خلافت و امامت را به عمر سپرد و در این جا هم هیچ کس به او نگفته است که نصب امام بر تو و بر ما واجب نبوده است؛ پس همین مطلب دلالت بر وجوب نصب امامت می‌کند؛ امامت رکنی از ارکان دین است که قوام مسلمانان به آن وابسته است (قرطبی، ۱۳۶۴: ۱/۲۶۵).

قرطبی که همه جا با امامیه مغرضانه رفتار کرده است این‌جا نیز پس از بیان اقوال مختلف (به جز شیعه) خداوند را سپاس می‌گوید و اضافه می‌کند: ولی رافضه معتقدند نصب امامت عقلاً واجب است و گوش دادن به فرمان امام با دلیل عقلی و به جهت تأکید بیان شده است، ولی شناخت امام از راه شنیدن حاصل می‌شود، نه عقل (همان: ۲۶۵)؛ به این معنی که وجوب نصب امام را عقل ثابت می‌کند، ولی شخص امام باید از سوی خداوند و پیامبر او معرفی شود و با عقل شخص امام شناخته نمی‌شود. ولی قرطبی این استدلال را

فاسد می‌خواند و برای فساد آن این دلیل را ارائه می‌کند: «ولی می‌نویسد عقل نمی‌تواند امری را واجب کند و یا نهی کند و یا مکروه یا مستحب بداند، بلکه وجوب نصب امامت تنها به وسیله شارع ثابت می‌شود و این روشن است» (همان). اما از این بیان کاملاً پیداست هیچ دلیلی بر ادعای خویش نمی‌آورد و فقط صورت مسئله را بیان می‌کند و در پایان می‌گوید: این روشن و واضح است؛ همین جمله آخر خود یک گزاره عقلی است، زیرا روشن بودن صورت مسئله و واجب بودن نصب امامت به کمک عقل معلوم می‌شود؛ پس خود او، بدون این که متوجه باشد، با یک دلیل عقلی وجوب نصب امامت را بیان می‌کند، اما خود منکر آن می‌شود.

قرطبی درباره عصمت پیامبران می‌گوید: «از حیث عقل پیامبران پس از نبوتشان نسبت به انجام واجبات و دوری از گناهان بزرگ معصوم هستند» (همان: ۳۰۶/۱). هرچند این نوع بیان از عصمت پیامبران بسیار نازل و از مراتب پایین عصمت است.

قرطبی درباره صفات ذاتی پروردگار می‌گوید، با توجه به آیه شریفه «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ»، اراده خداوند ازلی و قدیم است، ولی هم‌چنان که اهل سنت معتقدند زائد بر ذات خداوند است؛ مانند این که درباره خداوند می‌گوییم خداوند به علم عالم است و به قدرت قادر است و به اراده مرید است؛ بنابراین اراده زائد بر ذات است. او ادامه می‌دهد که فلاسفه و شیعه معتقدند که صفات خداوند عین ذات اوست و اگر عین ذات نباشد، پس ذات او دارای صفت اراده و قدرت و سایر صفات نیست و این موجب نقص ذات است؛ زیرا ذات بدون اراده در مقایسه با ذات دارای اراده ناقص است. به هر حال قرطبی، با باطل خواندن نظر فلاسفه و شیعه هم‌راه با بدگویی و بدزبانی، بدون این که جوابی برای استدلال مخالفان خود بیاورد، به عقل متوسل می‌شود و می‌گوید عقل سلیم می‌گوید این صفات موجب کمال خداوند است و نبود این صفات موجب نقص او نیست (همان: ۳۰۲/۲)؛ اما خود غافل از پندار و گفتار خویش است، زیرا چنین بیانی تلویحاً صفات خداوند را ممکن‌العدم می‌خواند، در حالی که خداوند واجب‌الصفات است.

نویسنده‌الجامع در باب تحدی قرآن ابتدا این دو آیه را می‌آورد: «فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ إِنْ كَانُوا صَادِقِينَ» و «أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَآتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرِيَاتٍ» و این چنین تفسیر می‌کند که: اگر ادعا می‌کنید که این قرآن از بیان ادیبانه محمد (ص) و دانش خود اوست، پس ده سوره مانند آنچه او به نظم درآورده است بیاورید؛ پس اگر با تمام توان باز هم نتوانستید معلوم است این قرآن ساخته و پرداخته او نیست. سپس در بیان احتجاج از دلیل عقل کمک می‌گیرد و می‌نویسد: گفته نشود که معجزاتی که دارای شروط معین‌اند هرگز

به دست کسی پدید نمی‌آیند، مگر به دست راست گویان. در حالی که دجال در روایتی از پیامبر اکرم (ص) نقل کرده است که او نشانه‌های بزرگ و کارهای شگفتی انجام می‌دهد که همه در نوع خود معجزه است و با همین اعمال ادعای رسالت و ربوبیت می‌کند و حتی برای بعثت او بر خلق اقامه دلیل عقلی نیز می‌شود که برخی امور محال برای امثال او محال نیست. بر اساس ادله عقلی دجال دارای صورتهایی است که از حالی به حالی دیگر تغییر می‌کند، ولی مبرهن است که این صفات شایسته موجودات است و خداوند منزّه است از موجود شدن و هیچ چیز شبیه او نیست. «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (همان: ۱/ ۷۱-۷۲).

قرطبی خود از استدلال‌های عقلی در عقاید استفاده می‌کند، ولی با این حال اظهار نظر متناقضی درباره دلیل بودن عقل در اثبات عقاید ایراد می‌کند.

۳.۳ نقش عقل در تفسیر قرآن

مفسران در بهره‌گیری از عقل به شیوه‌های مختلفی عمل کرده‌اند. گروهی اعتباری تام به آن داده و قرآن را بر مبنای آن تفسیر کرده‌اند. گروه دیگری عقل را در کنار نقل قرار داده و بسته به روش تفسیری خود به گونه‌های مختلف از آن بهره برده‌اند و دسته سوم نیز برای عقل در تفسیر قرآن نقشی قائل نبوده و آن را فاقد حجیت لازم در نظر گرفته‌اند. مشخصه گروه اول رأی محور بودن آن‌هاست. با توجه به وجود احادیث مختلف در نهی از تفسیر به رأی این دسته از مفسران دست به تفسیر و تأویل این دسته از احادیث زده‌اند. تفسیر قرطبی جزء تفاسیری است که در زمره تفاسیر به رأی قرار گرفته است. طبیعی است که قرطبی درباره احادیث تفسیر به رأی رویکرد خاصی را اتخاذ کرده است. وی در فصلی با عنوان «باب ماجاء من الوعيد في تفسير القرآن با لرأی» اندیشه کسانی را که فقط از نقل در تفسیر قرآن استفاده می‌کنند به نقد می‌کشد، رد می‌کند و باب اندیشه در آیات و فقه و تدبر در آیات الهی را باز می‌داند و مفاد روایات تفسیر به رأی را به مفسران برمی‌گرداند و مصداق این روایات را دو دسته از مفسران بیان می‌کند:

کسانی که اندیشه‌ای را می‌پذیرند و به دیدگاهی روی می‌آورند و آن‌گاه با موضعی پیش‌ساخته به آیات الهی روی می‌آورند و آیات قرآن را برای توجیه و تثبیت آنچه یافته‌اند به کار می‌گیرند؛ اما کسانی که برای استدلال و استوارسازی دیدگاهی به قرآن رو می‌آورند و با توجیه تأویل استوار و متکی بر مبانی علمی صحیح در مقاصد شایسته از آیات الهی بهره می‌گیرند هرگز مشمول این روایت نخواهند بود.

کسانی که با اندک توجهی به ظاهر آیات و بدون توجه دقیق به آنچه در تبیین و تفسیر آن از توجیه الفاظ غریب و تشریح مبهمات آن حکایت شده است و بدون دقت از شیوه بیانی و زبده‌گویی قرآن و حذف و اضمار و تقدیم و تأخیری که در آیات آن هست به تفسیر می‌پردازند و از آیات الهی استنباط می‌کنند (همان: ۳۳ / ۱).

قرطبی افرادی را که با چنین روشی به تفسیر قرآنی دست می‌زنند تقیح می‌کند و بر این نظر است که فردی که، با اتکا به فهم عربی خود و بدون در نظر گرفتن مطالب تفسیری که درباره آیه وارد شده است، دست به تفسیر قرآن بزند اشتباه‌های فراوانی خواهد داشت. نمونه‌ای از این مباحث را می‌توان در آیه ۵۹ سوره اسراء مشاهده کرد: «... آتَيْنَا ثَمُودَ النَّاقَةَ مُبْصِرَةً فَظَلَمُوا بِهَا وَمَا نُرْسِلُ بِالْآيَاتِ إِلَّا تَخْوِيفًا».

در این آیه فردی که صرفاً بر اساس ظاهر آیه تفسیر می‌کند «مبصره» را به معنای «ناقه مبصره» در نظر می‌گیرد، در حالی که مراد از مبصره «آیه مبصره» است و در این آیه حذف و اضمار صورت گرفته است (همان: ۳۴ / ۱).

پیش از قرطبی، ابن عطیه نیز قائل به جواز تفسیر به رأی است (ابن عطیه، ۱۴۲۲: ۱ / ۶۱). ابن عطیه معنای تفسیر به رأی را این می‌داند که فرد، بدون مراجعه به اقوال علما یا مباحث علمی مرتبط با آیه، که علومی هم‌چون نحو و اصول در بر دارند، قرآن را تفسیر کند. از این رو، این احادیث شامل تفسیر لغوی و فقهی آیات یا اجتهادی که فرد بر مبنای قوانین علم انجام می‌دهد نمی‌شود (همان).

قرطبی همانند ابن عطیه، برای اثبات دیدگاه خود درباره تفسیر به رأی، دیدگاه قائلان به تفسیر مأثور صرف را به نقد می‌کشد و آن را باطل می‌داند. وی ضمن ذکر احادیث دال بر نهی تفسیر به رأی حدیث «من تكلم في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ» را حدیثی غریب می‌داند و احادیث دیگر را تفسیر می‌کند.

از نظر قرطبی استناد صرف به نقل و احادیث تفسیری گونه‌ای از منع تفسیر است و پذیرش این مطلب که هیچ فردی مجاز به سخن گفتن درباره آن نیست امری باطل است. حتی در بین صحابه نیز اختلاف تفسیری وجود داشته است و این موضوع نیز حاکی از وجود آرای مختلف در حوزه تفسیری است و الا اگر صرف نقل می‌بود، چنین اختلافی معنا نداشت (قرطبی، ۱۳۶۴: ۱ / ۳۳). مطابق نظر قرطبی آنچه صحابه و تابعان به نقل از پیامبر (ص) در تفسیر گزارش کرده‌اند به دو جهت قابل استناد نیست: ۱. پیامبر (ص) آیات اندکی از قرآن را تفسیر کرده‌اند و پذیرش این حجم از تفسیر از ایشان دشوار است؛ ۲. سماع این حجم از روایات تفسیر از پیامبر (ص) نیز بعید به نظر

می‌رسد. از این رو هر مفسری در ذیل آیه بر اساس استنباط خویش سخن گفته است (ابن عاشور، بی تا: ۱/ ۲۷-۲۸).

بر اساس این دیدگاه، قرطبی توجه فراوانی به عقل در حوزه تفسیر قرآنی دارد. وی در توضیح واژه عقل نیز به مترادف آن یعنی قلب اشاره دارد و در آیات متعددی به آن اشاره کرده است (برای نمونه ← قرطبی، ۱۳۶۴: ۱/ ۱۸۹) که این تأکید از توجه وی به فضای قرآنی در ترسیم معنایی قرآنی عقل حکایت می‌کند.

یکی از موضوعاتی که قرطبی در جایگاه عقل در تفسیر بر آن تأکید دارد موضوع تدبر در قرآن است. وی در ضمن آیه ۸۲ سوره نساء قائل به وجوب تدبر در قرآن است و چنین وجوبی را دلیلی متقن در رد سخن کسانی می‌داند که فقط بر تفسیر نقلی تأکید دارند و چیزی جز نقل را نمی‌پذیرند. وی هم‌چنین این آیه را دلیلی بر ابطال تقلید و اثبات قیاس می‌داند:

قوله تعالى: «أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبِ أَقْفَالُهَا» علی وجوب التدبر فی القرآن لیعرف معناه. فکان فی هذا رد علی فساد قول من قال: لا یؤخذ من تفسیره إلا ما ثبت عن النبی صلی الله علیه و - سلم، و - منع أن یتأول علی ما یسوغه لسان العرب. و فیه دلیل علی الامر بالنظر و - الاستدلال و - إبطال التقليد، و فیه دلیل علی إثبات القیاس (همان: ۵/ ۲۹۰).

قرطبی در ذیل آیه ۳۲ سوره طور بر این نظر است که به کافران عقل اعطا نشده است و اگر به کافران عقل اعطا شده بود آن‌ها ایمان می‌آوردند. چیزی که به کافران اعطا شده ذهن است، نه عقل؛ ذهن علم را می‌پذیرد، اما عقل علم را تشخیص می‌دهد و مقادیر را برای حدود امر و نهی اندازه‌گیری می‌کند. وی نظر خود در این زمینه را مستند به حدیثی از رسول الله (ص) کرده است:

روی عن النبی صلی الله علیه وسلم أن رجلاً قال: یا رسول الله، ما أعقل فلانا النصرانی! فقال: مه إن الکافر لا عقل له أما سمعت قول الله تعالى: وقالوا لو کنا نسمع أو نعقل ما کنا فی أصحاب السعیر (همان: ۱۸/ ۷۳).

وی در ضمن آیه ۱۰ سوره ملک نیز دوباره بر عقل نداشتن کافران تأکید کرده است:

(لو کنا نسمع) من النذر، یعنی الرسل، ما جائوا به (أو نعقل) عنهم. قال ابن عباس: لو کنا نسمع الهدی أو نعقله، أو لو کنا نسمع سماع من یعی و یفکر، أو نعقل عقل من یمیز وینظر. ودل هذا علی أن الکافر لم یعط من العقل شیئا (همان: ۱۹/ ۲۱۲).

این تفسیر از آیه مخالف با واقعیت است. آیا به کافران عقل داده نشده است یا آن‌ها به رغم دارا بودن عقل تعقل نکرده‌اند. نتیجه وی در این آیه خاص و شایسته توجه است.

وی با استناد به حدیثی از پیامبر (ص) عاقل را فردی معرفی می‌کند که به طاعت الهی می‌پردازد (همان: ۷۳/۱۸). از این رو می‌توان گفت عقل در نظر وی ناظر به حوزه طاعت الهی شده است و گروهی مانند کافران که به طاعت الهی نمی‌پردازند از نعمت عقل بی‌بهره‌اند. قرطبی در آیه ۴۳ عنکبوت نیز جنبه دیگری از تعریف خود از عقل را تبیین کرده است. وی بر اساس روایت دیگری عالم را فردی می‌داند که عمل به طاعت الهی انجام دهد و از آن‌چه سبب غضب الهی می‌شود اجتناب کند: «العالم من عقل عن الله فعمل بطاعته و اجتناب سخطه» (همان: ۳۴۶/۱۴).

۴. نتیجه‌گیری

۱. قرطبی همانند لغویان قائل به مترادف معنای عقل و قلب است و در موارد متعددی عبارات قلب، صدر، و فؤاد را به عقل تفسیر می‌کند.

۲. در تفسیر الجامع لأحكام القرآن قرطبی، جایگاه عقل در سه حوزه فقهی، کلامی، و تفسیری قابل بررسی است. وی برای عقل در حوزه فقهی اعتباری قائل نیست و، مانند سایر فقیهان اهل سنت، آن را منبع مستقلی در استنباط احکام نمی‌داند، اما برخلاف این رویه در مواردی که شاهی از نقل نمی‌یابد به دلیل عقلی نیز تمسک می‌کند و از اصل اولیه خود عدول می‌کند. در حوزه کلامی نیز استدلال عقلی حسن بعثت و وجوب امامت را رد می‌کند و نقشی برای عقل در این حوزه نیز قائل نیست. اما در عمل در مواردی به عقل در این حوزه استناد کرده است. قرطبی در حوزه تفسیر با گشاده‌دستی نقش عقل در تفسیر را تبیین می‌کند و، با قبول تفسیر به رأی عقل را منبعی مهم در تفسیر قرآن می‌داند و موافقان صرف تفسیر اثری را نقد و آن‌ها را تخطئه می‌کند.

۳. مراد از عقل در نظر قرطبی طاعت الهی است که بر این اساس کسانی مانند کافران که به طاعت الهی نمی‌پردازند فاقد عقل‌اند و صرفاً دارای ذهن‌اند. وی مفهوم عقل را توسعه می‌دهد و عالم را نیز صرف فردی که دارای علم است نمی‌داند، بلکه عالم فردی است که طاعت الهی را انجام می‌دهد و از غضب الهی پرهیز می‌کند.

منابع

- قرآن کریم (۱۳۷۷). تهران: الهدی.
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (بی‌تا). مقدمه ابن خلدون، قاهره: دار النهضة.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر (بی‌تا). التحرير و التنوير، بيروت: مؤسسة التاريخ العربي.

۱۴ نقش و جایگاه عقل در تفسیر الجامع لأحكام القرآن قرطبی

- ابن عطیه، عبدالحق بن غالب (۱۴۲۲ ق). *المحرر الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن فارس، احمد (بی تا). *معجم مقاییس اللغة*، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن منظور، أبی الفضل جمال الدین محمد بن مکرم (۱۴۰۵ ق). *لسان العرب*، قم: نشر ادب الحوزه.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۷ ق). *صاحح اللغة*، تحقیق احمد عبدالغفور عطار، بیروت: دار العلم للملایین.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۰۴ ق). *المفردات فی غریب القرآن*، تهران: دفتر نشر کتاب.
- زبیدی، محمد مرتضی (بی تا). *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت: مکتبه الحیاه.
- عسکری، ابوهلال (۱۴۱۲ ق). *الفروق اللغویه*، تحقیق مؤسسه نشر اسلامی، قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ ق). *العين*، تحقیق مهدی مخزومی و ابراهیم السامرائی، قم: مؤسسه دار الهجره.
- قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴). *الجامع لأحكام القرآن*، تهران: ناصر خسرو.
- کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ ق). *الکافی*، ۸ جلد، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
- محمود زلط، قصبی (بی تا). *القرطبی و منهجه فی التفسیر*، بیروت: المركز العربی للثقافه و العلوم.
- معرفت، محمدهادی (۱۴۲۸ ق). *التفسیر و المفسرون فی توبه القشیب*، مشهد: الجامعه الاسلامیه للعلوم الرضویه.