

حجیت و نقش دانش‌های بشری در فهم و نقد روایات از دیدگاه علامه شعرانی □

دکتر سید محمدباقر حجّتی*
دکتر مجید معارف**
علیرضا طبیبی***

چکیده

علامه شعرانی از عالمانی است که با پشتوانه‌ای از دانش‌های معقول و منقول به فهم و شرح احادیث و نقد روایات پرداخته‌اند. او به دلیل تبحر کم نظیرش در دانش‌های عقلی، و با ارج نهادن به دست آوردهای آن، دسته‌ای از دانش‌های بشری را که به ضرورت عقلی به قطعیت پیوسته، یا مؤید دین‌اند و یا در گزاره‌های دینی به آنها اشاره یا تصریح شده، با شرایطی حجت دانسته، در فهم و نقد روایات به کار بسته است. مقاله حاضر تلاشی برای نمایاندن چگونگی این رویکرد از سوی آن دانشمند ذوفنون است.

کلید واژه‌ها: شعرانی، حجیت، دانش‌های بشری، فهم و نقد حدیث.

درآمد

علامه شعرانی «دانشمندی ذوفنون»¹ و «خواجه نصیر عصر»²، حکیمی فرزانه، و فیلسوفی عارف و فقیهی اصولی است. آثار او پر از گهرهای نایاب علوم و معارف دینی است. او در حکمت، فلسفه، ریاضیات، نجوم، هیئت، ادبیات، فقه، اصول، تاریخ، رجال و حدیث و تفسیر از جمله سرآمدان عصر بود و تمام این دانش‌ها را در مسیر شرح و فهم احادیث به کار گرفت. اگرچه گمان می‌رود که حدیث‌پژوهی او در تعلیقات ارزشمندش بر *شرح اصول الکافی* مازندران و

* استاد دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران.

** استاد دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران.

*** دانشجوی دکتری دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران.

1. *زندگینامه و خدمات علمی و فرهنگی حکیم بزرگ شعرانی*، ص 32.

2. همان، ص 51.

الوافی ملامحسن فیض خلاصه می‌شود، اما حق این است که او در آثار قرآن پژوهی‌اش نیز به شرح و تفسیر این میراث گرانبها پرداخته است.

بررسی گسترده آثار وی نشان می‌دهد که او در شرح و فهم احادیث و نقد روایات، علاوه بر آن که روش‌مند بوده است، به دلیل اتقان و استواری‌اش در دانش‌های معقول، پیش‌تر از آن روش‌ها صاحب میناست؛ بدین معنا که هر یک از روش‌های او در فهم و نقد احادیث و روایات، در پرتو مبنایی ویژه به ظهور رسیده است.

یکی از این مبانی، «حجیت دانش‌های بشری» و نقش آن در فهم گزاره‌های دینی و نقد روایات است که در سرتاسر آثارش، به روشنی، هویداست. از این رو، در پرتو همین میناست که در حوزه روش‌ها، روایات را در پرتو قواعد فلسفه، عرفان، کلام، فقه، اصول، منطق، هیئت و نجوم، تاریخ، جغرافیا و پزشکی فهمیده و یا نقد کرده است.

بنابراین، مقصود از این عنوان، کاربرد «معیار حس و مشاهده»³ و یا «موافقت و مخالفت با قطعیات علمی»⁴ - که در کتاب‌های فقه الحدیث آمده است - و فقط نظر به اسلوب تجربی دارند، نیست، بلکه مراد، تمامی دانش‌های بشری است که یا به ضرورت عقلی به قطعیت پیوسته، یا مؤید گزاره‌های دینی‌اند و یا در لا به لای آنها مورد اشاره قرار گرفته و یا تصریح گردیده است.

علامه شعرانی و حجیت دانش‌های بشری

مراد از دانش‌های بشری، در اینجا، فقط علوم تجربی طبیعی به معنای مجموعه‌های معرفتی ناظر به پدیده‌های طبیعی و تحولات آنها نیست که بر مشاهده عینی و آزمایش و تجربه تکیه دارند، بلکه علاوه بر آن، شامل مجموعه معارف بشری، مشتمل بر علوم تجربی انسانی و علوم عقلی انسانی می‌گردد که بر محور انسان می‌چرخند.⁵ بنابراین، در اینجا مراد، کلیه دست‌آوردهای عقلی بشری است که به ذهن قدرت و توان می‌بخشد تا در مفاهیم و مقاصد گزاره‌های دینی تأمل کرده و مقاصد آن را بهتر دریابد.⁶

علامه شعرانی معتقد است، آن دانشی ارزشمند و قابل اعتماد است که برهانی باشد، و نه استحسانی. از این رو، در نقد پیروان مشاء - که با دیدن سخن ارسطو «انسان مخلوقی است که آغازی برای وجودش نیست»، داستان آدم و حوا و خلق آسمان و زمین را از دود یا از آب تأویل کرده‌اند - می‌نویسد:

سخن ارسطو در این جا فرضیه‌ای بود که آنها از باب استحسان آن را پذیرفتند، و نه امری برهانی که بدان تمسک کرده باشند. فلاسفه قدیم و جدید نیز در عصر ما چنین وضعی دارند. چه بسا که حقیقتی برهانی و غیر قابل تردید را به دست می‌آورند و با ادله موجب علم بر آن

3. نقد الحدیث، ج 2، ص 16.

4. مبانی نقد متن الحدیث، ص 149؛ فقه الحدیث و نقد الحدیث، ص 142؛ علامه طباطبایی و حدیث، ص 60.

5. روش‌شناسی تفسیر قرآن، ص 367 - 369؛ ر.ک: روش فهم حدیث، ص 201.

6. ر.ک: شروط و آداب تفسیر و مفسر، ص 176.

استدلال می‌نمایند؛ مانند کروییت زمین... و گاهی نیز اعتقاد و فرضیه‌ای استحسانی را بدون دلیل علمی بر وجوب آن، ابداع می‌کنند؛ مانند اعتقاد به این‌که زمین قطعه‌ای جدا شده از خورشید بوده است و... اما... واقعیت این است که خلط برهانیات با استحسانات جایز نیست.⁷

از دیدگاه وی، دین باید مستند بر دلیل برهانی و یا کشف عرفانی باشد⁸ و دلیل جدلی و ظنی کافی نیست؛ چرا که «ظن علم نیست، حتی اگر صاحب آن به حد یقین برسد».⁹ لذا در ذیل آیه: ■ **أَمَّنْ يَبْدُوا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَمَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَعْلَةٌ مَعَ اللَّهِ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ**■¹⁰ می‌نویسد:

این آیه دلالت دارد بر آن‌که دعوی بی‌برهان پذیرفته نیست.¹¹

و مجلسی را - که ایمان عوام درس نخوانده را کامل‌تر از مدققین علما دانسته است - نقد کرده، می‌گوید:

عالم به برهان و دلیل، البته ایمانش کامل‌تر از مقلد است.¹²

البته، گفتنی است که وی علم ممدوح در شرع را علم دین می‌داند¹³ و معتقد است: «علمی که در روایات به آن تصریح شده است، علم دین است»؛¹⁴ یعنی «علمی که برای آخرت مفید و متعلق به عمل»¹⁵ و «بعد از مرگ استفاده از آن متوقف بر بدن»¹⁶ نباشد؛ یعنی دانشی که سعادت آفرین بوده و موجب اعراض از دنیا باشد، و اگر دانستن، به تنهایی موجب سعادت بود، قطعاً باید ابودر، مقداد و ام‌ایمن در آخرت در زمره اشقیاء باشند؛¹⁷ در حالی که می‌دانیم ابودر، به مقتضای شرع، سعادت‌مندتر از خیامی است که دانش وی را نداشت.¹⁸ از این رو، در باب النوادر (در کتاب فضل دانش) بعد از نقل روایات می‌نویسد:

حاصل همه این روایات این است که دانش معتبر علم به او و حکمت‌های اوست؛¹⁹ یعنی دانش‌هایی که به حکمت دعوت می‌کنند، نه آن دسته از علوم دنیوی که آخرت در آن نادیده

7. شرح اصول الکافی، ج 4، ص 42.

8. همان، ج 1، ص 177.

9. مجمع البیان، ج 4، ص 377.

10. سوره نمل، آیه 64.

11. «آیا آن کس که خلق را آغاز می‌کند و سپس آن را باز می‌آورد، و آن کس که از آسمان و زمین به شما روزی می‌دهد؟ آیا معبودی با خداست؟ بگو اگر راست می‌گویند، برهان خویش را بیاورند» (منهج الصادقین، ج 7، ص 49).

12. همان، ج 7، ص 500.

13. شرح اصول الکافی، ج 2، ص 47.

14. همان، ج 2، ص 157.

15. مجمع البیان، ج 1، ص 502.

16. شرح اصول الکافی، ج 9، ص 371.

17. همان، ص 372.

18. مجمع البیان، ج 10، ص 502.

19. شرح اصول الکافی، ج 2، ص 201.

گرفته می‌شود و گر نه باید بقراط و جالینوس و امثال آنها نزد خدا از سلمان و ابوذر برتر می‌بودند؛ چرا که طب افضل علوم دنیوی است.²⁰

قرآن و دانش‌های بشری

البته، این بدان معنا نیست که شعرانی، نسبت به دانش‌های بشری بی‌توجهی کرده، آن را در فهم حقایق دینی و سعادت‌مندی بشر نادیده گرفته است، بلکه باور دارد که پاره‌ای از گزاره‌های موجود در قرآن و حدیث مرتبط با دانش‌های عصری است. و در ذیل آیه ■ **سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ**■²¹ می‌گوید:

در علوم امروز ثابت شده که گیاه جفت است و نر و ماده دارد.²²

و در ذیل آیه ■ **هُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ**■²³ آورده است:

از این آیه معلوم می‌شود که آب در آغاز بر خاک احاطه کلی داشت؛ چنان که هیچ از خاک پیدا نبود و این ربع مسکون - که اکنون از آب بیرون است - به تدریج بیرون آمد...²⁴

و بسیاری از آیات را در زمره معجزات علمی قرآن ذکر کرده است.²⁵

و در شرح فرازی از روایت امام رضا □ به مردی زندیق می‌گوید:

آیات کریمه و روایات دستور به فراگیری علوم هستی‌شناسانه داده‌اند.²⁶

و در چندین مورد، بعد ذکر آیاتی از قرآن می‌نویسد:

این آیات در ترغیب به فراگیری علم حکمت و فروع آن و مؤید فراگیری دانش طبیعی و نجوم و تتبع در آن‌اند.²⁷

بر همین اساس است که می‌گوید:

20. همان، ج 10، ص 168.

21. سوره یس، آیه 36.

22. «پاک خدایی که آن چه زمین می‌روباند و [نیز] از خودشان و از آنچه نمی‌دانند، همه را نر و ماده گردانیده است» (منهج الصادقین، ج 5، ص 7 و 89، ص 482).

23. سوره رعد، آیه 3.

24. «و اوست کسی که زمین را گسترانید» (مشرطوبی، ج 1، ص 353).

25. آیه 96 سوره انعام (منهج الصادقین، ج 3، ص 420؛ روح الجنان، ج 5، ص 13)، آیه 2 سوره رعد (منهج الصادقین، ج 5، ص 88؛ مجمع البیان، ج 6، ص 274) که آن را موافق علم هیئت و ارضاد قدیم و جدید می‌داند (روح الجنان، ج 6، ص 458) و آیه 125 سوره نحل را موافق سخن حکما و معجزه علمی قرآن می‌داند (روح الجنان، ج 7، ص 160).

26. شرح اصول الکافی، ج 3، ص 43.

27. او در ذیل آیه 164 سوره بقره ■ **وَالسَّحَابِ الْمُسْتَخَرِّ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ**■ می‌گوید: «آیه کریمه ترغیب به علم حکمت طبیعی و فروع آن است مانند نجوم، هیئت و تشریح و طب و کائنات جو زیرا که حکمای قدیم از دقت در حکم و مصالح کائنات پی به خالق بردند». (منهج الصادقین، ج 1، ص 379) و در ذیل ■ **لَايَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ**■ (همان) می‌گوید: «آیه شامل تمام علوم طبیعی است» (روح الجنان، ج 1، ص 405) و نیز: (رک: همان، ج 7، ص 89) و در ذیل ■ **سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ**■ (سوره فصلت، آیه 53) می‌گوید: «آیه دلالت دارد که تتبع در علوم طبیعی و نجوم و تشریح مطلوب خداست به شرط آن که به نظر اعتبار و برای پی بردن به آثار قدرت پروردگار بخوانند» (مشرطوبی، ج 1، ص 26).

پس چون از عبارت قرآن، معانی به ذهن آمد، یقین به صحت آن حاصل شود و بر این اعتماد توان کرد و اگر محتاج به نحو و لغت شدیم، در فهم قرآن بدان متوسل می‌شویم و چون در آیه **وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ**²⁸ اجازه داد، در خلق آسمان و زمین و نبات و حیوان و انسان تفکر کنیم، جایز است در تفسیر آنها به علم هیئت و نجوم و طب و علم گیاه و حیوان و کائنات جو، متمسک شویم و چون ما را به تدبیر در اعجاز قرآن فرمود، جایز است در علم معانی و بیان و دقایق آن غور نمود و با عبارت قرآن تطبیق کنیم و چون فرمان عبرت و پند گرفتن از امت‌های گذشته داد که **أُولَئِكَ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ**²⁹ بر ما لازم گشت به تاریخ و سیر پیشینیان رجوع و امر الهی را امثال کنیم و هکذا سایر علوم و معارف. آنچه عقل بشر به آن راه دارد، تفسیر به رأی و منهی نیست.³⁰

لذا می‌بینیم که علامه در هیچ یک از دانش‌ها - که محصول عقل و خردورزی بشری است - توقف نکرده، آنچه ما را در فهم گزاره‌های دینی کمک می‌کند، تأیید کرده است. او تأکید دارد که آنچه علم دین متوقف بر آن است، در شرع ستایش شده³¹ و نه تنها تفسیر به علوم نیاز ندارد - و این تفسیر به رأی نبوده -³² بلکه تفسیر قرآن به آنچه راهی برای ما به آن وجود دارد، مانند نحو، لغت و تاریخ و سیر، ممکن است و توقف در آن است که به معصوم □ برمی‌گردد.³³ و به تعبیر علامه طباطبایی، قرآن به تعلیم علوم طبیعی و ریاضی و فلسفی و فنون ادبی و بالاخره، همه علومی که در دسترس فکر انسانی است و تعلم آنها به نفع جهان بشری و سعادت بخش جامعه انسانی است، دعوت می‌کند.³⁴

بنابراین، او نه تنها معتقد به امکان فهم قرآن با علوم بشری است، بلکه در موارد متعددی تصریح می‌کند که فهم پاره‌ای از گزاره‌ها بدون این دانش‌ها ممکن نیست. این امر، حکایت از حجیت این دانش‌ها نزد او دارد. او در ذیل آیه 26 سوره روم می‌نویسد:

باید دانست که تفسیر این چند آیه، کما هو، ممکن نیست، مگر آن که همه علوم کونیه را در آن بیاوریم.³⁵

و بعد از ذکر تشویق و ترغیب قرآن به تدبیر در هستی می‌گوید:

می‌توان گفت: علم هیئت و تشریح و سایر علوم کونیه تفسیر این آیات است.³⁶

28. سورة آل عمران، آیه 190.

29. «آیا در زمین نگردیدهاند تا ببینند فرجام کسانی که پیش از آنان بودند، چگونه بوده است» (سوره روم، آیه 9).

30. مقدمه *منهج الصادقین*، ج 1، ص 18.

31. *شرح اصول الکافی*، ج 2، ص 47.

32. *منهج الصادقین*، ج 1، ص 19.

33. علامه این را ذیل شعری آورده که ابان بن تغلب در تفسیر آیه بدان استناد کرده است (*مجمع البیان*، ج 6، ص 43 و ج 9، ص 104).

34. *قرآن در اسلام*، ص 157.

35. *منهج الصادقین*، ج 7، ص 201.

و در ذیل آیه 187 سوره آل عمران نوشته است:

ما مکلفیم در علم هیئت و نجوم و تشریح و علم حیوان و نبات و دقایق موجودات نظر کنیم و عبرت گیریم، تمام علوم و حکمت طبیعی تفسیر این آیه است.³⁷

و در ذیل آیه 23 سوره مرسلات آورده است:

کسی نمی‌تواند به کنه این آیه برسد که مضمونش مکرر در قرآن آمده است: «مگر آن که از دقایق علم تشریح و وظایف الاعضاء آگاه باشد».³⁸

حدیث و دانش‌های بشری

علامه در ذیل روایتی از امام رضا^ع آن را از «اضبط» احادیث در دانش نجوم می‌داند³⁹ و روایت «طَبَائِعِ الْجِسْمِ عَلَيَّ أَرْبَعَةٌ فَمِنْهَا الْمَوَادُّ الَّتِي لَا تُحْيِي النَّفْسَ إِلَّا بِهٖ وَ بِنَسِيمِہِ وَ يَخْرُجُ مَا فِي الْجِسْمِ مِنْ دَاءٍ وَ عَفْوَنَةٍ» را موافق با طب می‌داند که علمای طب قدیم ما زودتر از پزشکان اروپایی به کشف آن نایل آمده‌اند.⁴⁰ و در شرح این فراز از دعای صحیفه که می‌فرماید: «اللَّهُمَّ امْرُجْ مِيَاهَهُمْ بِالْوَبَاءِ»، می‌نویسد:

به هر حال، کلام آن حضرت^ع، از دقایق و اسرار علم طب است و از نور ولایت و روح امامت صادر گردیده است.⁴¹

و در ذیل این فراز صحیفه «و سکانُ الهواءِ و الارضِ و الماءِ» می‌گوید:

با آن که حکما، عناصر اربعه را آب و خاک و باد و آتش می‌دانستند، اما حضرت^ع آتش را نیاورد، چون در علوم عصری ثابت شده است بالای عنصر هوا، کره آتش موجود نیست.⁴²

و ادعیه دیگری را نیز با دانش پزشکی و وظایف الاعضاء، تفسیر کرده است.⁴³

او در ذیل کلام امام که می‌فرماید: «الامام زمام الدین»، آن را یکی از اصول علم جامعه‌شناسی و از جمله قواعد سیاسی بر می‌شمرد که دلالتش بر مقصود از هر کلام دیگر رساتر است⁴⁴ و در ذیل روایت امام رضا^ع - که در پاسخ به سؤالی از رؤیت، به خط خویش نوشتند: «اتَّفَقَ الْجَمِيعُ لِاتِّمَاعِ بَيْنَهُمْ إِنَّ الْمَعْرِفَةَ مِنْ جِهَةِ الرُّؤْيَةِ ضَرُورَةٌ» - می‌نویسد:

36. همان، ج 2، ص 8.

37. همان، ج 2، ص 409.

38. همان، ج 10، ص 118.

39. مجمع البیان، ج 8، ص 425.

40. «طبیعت‌های جسم روی چهار چیز استوار است، هوا که جان انسانی جز بدان و به نسیم آن زنده نباشد و هر درد و عفونت را از بدن بیرون کند» (الوافی، ج 26، ص 526).

41. «خدایا آب آنان را به وبا بیالی» (صحیفه کامله سجادیه، ص 19).

42. همان ص 27.

43. «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي رَكَّبَ فِينَا آلَاتِ الْبَسْطِ» (صحیفه، ص 18) و... جَعَلَتْ لِي قُوَّةً مِنْ فَضْلِ كَلَامٍ وَ شَرَابٍ أَجْرِيَّتَهُ لِأَمْتِكَ أَلْتِي أَسْكَنْتَنِي جَوْفَهَا وَ أَوْ دَعَنْتَنِي رَجْمَهَا (همان، ص 115).

44. شرح اصول الکافی، ج 5، ص 207.

این کلام، دال بر جواز کاربرد اصطلاح اهل منطق و فلسفه است و به کلام نادان‌ها - که می‌گویند: این اصطلاحات مانند هیولی، صوره و علت و معلول در کلام اهل بیت □ یافت نمی‌شود، پس برای ما نیز تکلم بدان جایز نیست - گوش فرا نمی‌دهیم.⁴⁵

همچنین در ذیل این روایت از **توحید مفضل** که: «**وَ اعْلَمْ يَا مُفَضَّلُ إِنَّ اسْمَ هَذَا الْعَالَمِ بِلِسَانِ الْيُونَانِيَّةِ الْجَارِيِ الْمَعْرُوفِ عِنْدَهُمْ قَوْسَمُوسٌ...**»، می‌گوید:

استشهاد امام به زبان یونانی و تطبیق فلسفه آنها، دلالت بر جواز اهتمام و دقت در علوم آنها دارد.⁴⁶

نیز با توجه به وجود این دانش‌ها، در گزاره‌های دینی است که کلام شارح را در ذیل این بخش از روایت «**الحكمة و ضدها الهوى**» که می‌گوید: «شارح در علوم ریاضی مانند نجوم رغبتی ندارد، با دو دلیل نقد کرده، می‌نویسد:

خداوند به علم نجوم و امثال آن تشویق کرده است... کما این که در آیات دیگر به علوم طبیعی و طب و تشریح ترغیب نموده است.⁴⁷

نقش دانش‌های بشری در فهم گزاره‌های دینی

اکنون که فهم و تفسیر قرآن - که برترین متن دینی مسلمانان است، و سر تا سر کلام خداست - با این علوم امکان پذیر باشد، در نتیجه فهم و تفسیر روایات و نقد آنها - که حکایت‌گر قول معصومانند - به طریق اولی امکان پذیر است. از این رو، علامه شعرانی می‌نویسد:

فهم خطب امیر المومنین □ و ائمه □ بویژه امام رضا □ ممکن نیست، مگر برای کسی که در حکمت و معقول و ادله اصول تعمق کرده باشد؛ همان طور که استنباط احکام شرعی از احادیث ممکن نیست، مگر با تعمق در علم اصول.⁴⁸

از این رو، او با صراحت، اذعان می‌کند که «بقای دین و جاودانگی آن به دانش‌های بسیاری وابسته است که بی‌تردید، بی‌نیازی از آنها متصور نیست».⁴⁹ سپس به بسیاری از این دانش‌ها - که در قبل هم آمد - اشاره می‌کند و بر این باور است که: در قرآن معارض علوم روز نیست.⁵⁰ و علم، مضاد دین

45. «همه اتفاق دارند و اختلافی میان آنها نیست که شناسایی از راه دیدن ضروری و قطعی است» (همان، ج 3، ص 171).

46. «ای مفضل، بدان اسم این دنیا به زبان یونانی رایج نزد آنها قوسموس است» (همان، ج 3، ص 33).

47. همان، ج 1، ص 275.

48. همان، ج 4، ص 232.

49. همان، ج 10، ص 76.

50. او در ذیل آیه «**وَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ**» (سوره یس، آیه 40) می‌نویسد: «موافق مذهب قدما و همه منجمین عصر ما، کواکب خود در مداری سیر می‌کنند و به مذهب بطليموس، کواکب در جسمی مرکب است و آن را فلک گویند که چون بگردد و کواکب را بگرداند و ظاهر قرآن مطابق قول اول است و اگر گویی مردم امروز گویند خورشید ثابت است و زمین بر گرد او می‌گردد، و در قرآن نسبت حرکت به خورشید داده است، گوییم: این بر حسب ظاهر است که دیده می‌شود؛ چنان که گویی در کشتی نشسته بودم و زمین و درخت از پیش من می‌گذشت و بسیار دیده‌ام منجمین جدید هم می‌گویند: آفتاب از این برج به آن برج رفت و یا حرکت سالیانه او چند است و نظرشان به ظاهر است» (منهج الصادقین، ج 7، ص 485).

Archive of SID

نیست⁵¹ و اگر نهی‌ای از پرداختن به پاره‌ای از این دانش‌ها رسیده، نه به واسطه خود علوم، بلکه درباره آثار مترتب بر آنهاست.⁵² لذا در ذیل روایتی منقول از امام باقر □ می‌نویسد:

بدون شک، هر علمی مفاسدی دارد؛ در صورتی که از باب آن وارد نشویم و آن را در مسیرش استفاده نکنیم؛ مانند اجتهاد مبنی بر قیاس و ترک سنت... لذا حمل نکوهش بر منع ممکن نیست، مگر برخی از اعتبارات و وجوه آن.

سپس بعد از یادآوری مفاسد هر یک از روش‌های یاد شده در حدیث و نیز علم کلام، می‌نویسد:

هیچ یک از این علوم به خاطر وجود مفاسد در آن حرام نیستند، بلکه خوض در آن جایز است و باید از مفاسد آن اجتناب کرد.⁵³

او در جایی دیگر می‌نویسد:

اصل این دانش‌های عقلی اعم از فلسفه و ریاضی مضاد با دین نیستند و مخالفت از جانب سیاسیون بوده است.⁵⁴

بنابراین، او با اندیشه عدم مخالفت علم با دین و عدم تضاد دانش‌های عقلی با آن، بقای اسلام را به همه علوم دانسته و آنها را در فهم گزاره‌های دینی حجت برشمرده، می‌نویسد:

اگر هدف از سایر علوم، رسیدن به شناخت خدا باشد، باید آنها را در زمره علوم الهی برشمرد.⁵⁵

و با همین معنا، به تفسیر علمی روی آورده و در ذیل آیه ■ **وَيُمَسِّكُ السَّمَاءَ أَنْ تَفْجَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ** □⁵⁶ می‌نویسد:

نگهداری آسمان از افتادن شاید به اسباب طبیعی باشد، مانند تسخیر کشتی و شاید به اسباب روحانی باشد، و به مقتضای عقاید اهل عصر ما اجسام و کرات آسمانی میل دارند به هبوط به تجاذب، اما حرکت دورانی آن - که معلوم نیست به چه سبب در آنها ایجاد شده - مانع افتادن آنهاست.⁵⁷

و در ذیل تفسیری که ملافتح الله از آیه ■ **ثُمَّ جَعَلْنَا نُطْفَةَ فِي قَرَارٍ مَكِينٍ** □⁵⁸ کرده، که حق سبحانه می‌فرماید: «ما نطفه را در رحم جای دادیم و تا چهل روز آنجا سفید نگاه داشتیم»، به واسطه مخالفت با دانش طب رد کرده، می‌نویسد:

51. او در پایان تعلیقات خود بر مجمع می‌نویسد: «تعلیقاتی را که آورده ام به منظور جمع مفاد کلام الهی، با اعتقادات دانشمندان عصر ماست تا این توهم پیش نیاید که علم مخالف دین است» (مجمع البیان، ج 10، ص 571).

52. شرح اصول الکافی، ج 5، ص 102.

53. این را در ذیل حدیث چهارم باب «النهی عن الکلام فی الکیفیة» می‌آورد، آنجا که حدیث می‌گوید: «در زمان گذشته مردمی، علمی را که وا گذارشان شده بود، ترک کردند و در طلب علمی که از آن نهی شده بودند، رفتند...» (همان، ج 3، ص 152) او حتی علم سحر را اگر ضرری به بدن نزند و عقل را مسحور نسازد، نه حرام دانسته و نه حد برای آن جاری می‌داند. (منهج الصادقین، ج 1، ص 267).

54. الوافی، ج 25، ص 682 - 684.

55. شرح اصول الکافی، ج 2، ص 102.

56. سوره حج، آیه 65.

57. «و آسمان را نگاه می‌دارد تا [مبادا] بر زمین فرو افتد» (شرح اصول الکافی، ج 6، ص 190).

58. سوره مؤمنون، آیه 13.

این موافق تجربیات اهل طب قدیم و جدید نیست و حکم شرعی را نمی‌توان بر آن مبتنی ساخت. پس باید آن را از تفسیر آیه حذف کرد یا تأویل.⁵⁹

و تفسیر عکرمه را از «سجیل» که گفته است: «نام دریایی است در هوا، معلق میان آسمان و زمین، سنگ از آنجا فرود آمد»، با این تحلیل می‌پذیرد که اگر فضای حاوی جسمی سیال و لطیف مقصود باشد، صحیح است، چون خداوند در اثیر فضا، سنگ‌ها خلق کرده است که گاه گاه به زمین می‌ریزد، هر وقت اراده به عذاب تعلق گیرد.⁶⁰

او حتی با آگاهی از دانش طب، به تصحیح برخی از فهم‌ها از حدیث پرداخته است. در ذیل روایت: «فَدَخَلَ الطَّبِيبُ عَلَيَّ لَيْلًا فَوَصَفَ لِي دَوَاءً بِأَلْيَلٍ» که مازندرانی «باء» را جزء حرف اصلی دانسته و بر همین اساس به تفسیر حدیث پرداخته است، می‌گوید: «باء» حرف جر بوده و مراد از آن، داروی معروف به «شبیار» است.⁶¹ و در ذیل این فراز از دعای صحیفه «قَدْ تَطَاطَأَ لَكَ فَاخْنِي، وَ نَكَسَ رَأْسَهُ فَاثْنَيْتِي، قَدْ أُرْعَشْتُ خَشِيئَتَهُ رَجُلِيْهِ»⁶² بعد نقل مطلبی از *قانون* شیخ الرئیس، می‌گوید:

سید شارح می‌فرماید که ای متأمل، درست در این عبارت و این نکته بنگر! که کسی متفطن به آن نمی‌شود، مگر از دقایق و از اسرار علم طب آگاه باشد و از مسائل پنهان آن پرده گشوده و امام با آن که متوجه مناجات پروردگار بود و در آن مقام هوش و خرد از همه چیز بی‌خبر است، این نکته را ملاحظه کرده است. و این بجز فیض ربانی و امداد سبحانی میسر نگردد و امثال این نکته‌ها در ضمن کلام او بسیار است.

علامه سپس در شرح آن می‌گوید:

روح محرکه در پا قوی‌تر است و روح حساسه در دست، چون دست به حس محتاج‌تر و پای به حرکت، و خداوند اعصاب حس را از اعصاب حرکت جدا خلق کرده است.⁶³

و یا در تفسیر فراز «خَشَعٌ لِعِظْمَتِكَ مَادُونَ عَرَشِكَ» می‌گوید:

عرش، به تفسیر دیگر محدد الجهات است؛ چون به دلیل‌های قطعی ثابت شده است که فضا غیر متناهی نیست و هر جسمی مکانی طبیعی دارد، پیش از خود او آماده برای وی، پس چه مانعی از آن که جسمی عظیم محیط به همه فضا موجود باشد و این که امروز فضا را نامتناهی گویند، اگر غرض مبالغه نباشد، ما آن را صحیح ندانیم.⁶⁴

59. «سپس او را به صورت نطفه‌ای در جایگاهی استوار قرار دادیم» (*منهج الصادقین*، ج 6، ص 212).

60. *روح الجنان*، ج 6، ص 308.

61. «پزشکی شبانه بر من داخل شد و داروی شبیاری تجویز کرد» (*شرح اصول الکافی*، ج 7، ص 311).

62. به فروتنی پس سر خم گشته و سر بزیر افکنده، پشت دو تا کرده، ترس پاهای او را بلرزده آورده است. (*صحیفه*

سجادیه، ص 45).

63. همان، ص 49، ص 50.

64. «آنچه در تحت عرش توست برای بزرگی تو خاشع گردیده است» (همان ص 174؛ *الوافی*، ج 16، ص 701 و ج 24،

ص 201 و 207 و ج 22، ص 759 که علامه احادیثی را بر اساس علم وظایف الاعضاء و تشریح و با پزشکی شرح کرده

است).

نوع رویکرد شعرانی به این دانش‌ها

البته قابل ذکر است که توجه علامه به این دانش‌ها، یا از این باب است که دلیل بر توحیدند⁶⁵ یا استدلال بر حکمت⁶⁶ و در صورت توجه صرف این علوم به دنیا و اصلاح امر آن، به آن توجهی نمی‌شود⁶⁷ و به تعبیر علامه طباطبایی:

دعوت قرآن به این علوم به شرط راهنمایی به حق و حقیقت است و این که حاوی جهان بینی حقیقی باشند که خدانشناسی را سر لوحه خود دارد.⁶⁸

اما وی، همین علوم عصری و خصوص طبیعیات را، هرگاه موجب عبرت و تأیید و اثبات حکمت و قدرت پروردگار باشند، بسیار نیکو می‌داند⁶⁹ و لذا در ذیل روایتی که امام اول مخلوق را آب دانسته و مازندران به منافات آن به روایاتی که اول مخلوق را عقل و روح بیان کرده، تصریح نموده، ضمن بیان دیدگاه‌های مختلف و بیان این نکته در رفع تعارض که امام در این جا بر اساس اصطلاح مردم عصر خویش سخن گفته، می‌نویسد:

فایده دینی در تحقیق این مسائل وجود ندارد، مگر این که به مقصود حدیث توجه شود که هر چیز با تأثیر و مشیت خدا و قدرت او شکل می‌گیرد.⁷⁰

همچنین در آغاز باب «مخلوقات و آغاز آنها» در *الوافی* می‌گوید:

شایسته نیست که هدف مرد الهی، آگاهی برمعدّات و اسباب طبیعی باشد، بلکه باید هدف وی بر موضع اعجاب از قدرت خداوند و حکمت جاری او در مخلوقات باشد. لذا در احادیث این باب می‌بینید که ائمه به بیان جهت قدرت الهی و تأثیر آن توجه داشته‌اند و نه بیان اسباب طبیعی، حال غرض سائل در سؤال هرچه که می‌خواهد باشد.⁷¹

لذا علامه، انسان را از این باب مکلف به فراگیری این علوم می‌داند.⁷²

نقش دانش‌های بشری در فهم و نقد روایات

با توجه به آنچه که آمد، معلوم گردید که علامه شعرانی با شرایطی معتقد به حجیت دانش‌های بشری است. لذا به پاره‌ای از آن دانش‌ها و شرایط آن و نقش ایشان در فهم و نقد روایات اشاره خواهیم کرد:

65. شرح اصول الکافی، ج 1، ص 275 و می‌گوید: وجه جامع این تشویق‌ها، حکمت موجود در آیه ■ سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ ■ است.

66. نثر طوبی، ج 1، ص 232.

67. شرح اصول الکافی، ج 2، ص 201؛ منهج الصادقین، ج 2، ص 412؛ نثر طوبی، ج 1، ص 249.

68. قرآن در اسلام، ص 157.

69. مقدمه منهج الصادقین، ج 2، ص 8.

70. شرح اصول الکافی، ج 12، ص 12.

71. الوافی، ج 26، ص 467.

72. منهج الصادقین، ج 2، ص 409.

فلسفه و نقش آن

علامه معتقد است که حقایق اخبار خاندان نبوت، دریایی درک ناشدنی است؛ چرا که آن تالی تلو قرآن است.⁷³ و در ذیل ابواب «شناخت خدا» می‌نویسد:

اینها معجزه ائمه □ ماست که هر کس نمی‌تواند از آن اطلاع یابد. بنابراین صدور این احادیث از ائمه □ خرق عادت است.⁷⁴

و در ذیل روایت «الوَاحِدُ بِلَا تَأْوِيلَ عَدَدٍ» می‌گوید:

این از دقایق علم توحید و اسرار معارف الهی است که فقط عقول مجرب در دقایق برهان به آن راه می‌یابند و کلام امام علی □ در ردّ کسانی است که فکر می‌کنند در شرع مسأله غامض و امر دقیق وجود ندارد.⁷⁵

لذا، در باب «ابطال دیدن خدا» در ذیل حدیث چهارم می‌نویسد:

ائمه ما باب استدلال عقلی بر ربوبیات را گشوده‌اند.⁷⁶

و به همین سبب احادیث شیعه را به دلیل اشتغال بر مسائل معقول ستوده است.⁷⁷

او در جای جای آثارش، به این مسأله اشاره کرده که روایات ما، برهانی است و خطابی و اقناعی نبوده و مبین دقایق علم توحید است. از این رو، نباید در تفسیر آن به ذکر معانی ساده اکتفا کرد.⁷⁸ لذا ضمن تأکید بر علوم عقلی و ذکر پیشینه آن توضیح می‌دهد که علوم عقلی میراث یونانیان کافر، و مضر به دین نیست؛ چرا که حدیث پیامبر □ «الْحِكْمَةُ صَالَةٌ الْمُؤْمِنِ» - که متفق علیه است - از سخن آن حضرت و هم کلام امیر المومنین □ رد این تهمت می‌کند⁷⁹ و می‌گوید:

فلسفه - که در زمره علوم عقلی است - مضاد با دین نبوده است.⁸⁰ و نمی‌توان گفت: هر چه فلسفه است بر خلاف دین است و نباید در تفسیر آورد.⁸¹

فلسفه مقبول

اما آنچه اینجا قابل بررسی است، این است که با وجود آنچه آمد، شعرانی در برخی مواقع تصریح می‌کند:

فلسفه یک طریقه واحد نیست⁸² و لذا نباید مسائل فلسفی را با عقاید دینی ممزوج کرد.⁸³

73. الوافی، ج 26، ص 555.

74. همان، ج 1، ص 307.

75. «یکتاست نه به معنی عدد» (شرح اصول الکافی، ج 4، ص 190 و ج 4، ص 84).

76. همان، ج 3، ص 176.

77. همان، ج 3، ص 281.

78. همان، ج 3، ص 228 و ج 3، ص 216 و ج 4، ص 180.

79. «حکمت، گمشده مؤمن است» (روح الجنان، ج 3، ص 139).

80. الوافی، ج 25، ص 682 - 684.

81. منهج الصادقین، ج 1، ص 27.

82. شرح اصول الکافی، ج 4، ص 232 و ج 12، ص 573؛ منهج الصادقین، ج 1، ص 27.

83. منهج الصادقین، ج 8، ص 118.

Archive of SID

او به همین سبب، سعی در جدا سازی اصطلاح شرع از فلسفه کرده⁸⁴ و حمل کلام امام را بر اصطلاح فلسفه جایز نمی‌داند.⁸⁵ پس مراد وی از آن فلسفه - که دارای حجیت بوده، می‌توان گزاره‌های دینی را بر اساس آن فهمید و یا نقد کرد - کدام است؟ از بررسی آرا و نظریات وی در شرح احادیث می‌توان به دست آورد که مراد او از فلسفه مورد نظر، دو امر بوده است:

الف. مراد او، همان فلسفه‌ای است که تأیید متون دینی می‌نماید؛ یعنی «فلسفه الهی موجود در معارف الهیه، که متن آن و براهین و ادله‌ای را که برای اثبات آن به کار برده شده، می‌توان در قرآن و حدیث پیدا کرده و از لا به لای آنها به دست آورد»⁸⁶ و به تعبیر وی، «آنچه (از فلسفه) تأیید قرآن می‌کند، مانند دلایل وجود خداوند و یگانگی او و صفات مبدء و مرکب نبودن و این که دیده نمی‌شود و عقول به ذات کنه او پی نمی‌برد و دلیل حدوث عالم و نهی تسلسل و بقای نفوس مجرده و امثال آن در تفسیر آیات بسیار لازم است».⁸⁷ و در باب «زمان و مکان» در ذیل عبارت «لاکون موصوف»، از حدیث سوم، می‌آورد:

ملا صدرا در شرح عنوان باب آورده است که مراد از «کون» در اینجا «کون» در زمان است که در حدیث سوم، یعنی همین حدیث، سخن امام باقر را تأیید می‌کند.⁸⁸

و در ذیل حدیث «**أَمَّا اللَّطِيفُ فَلَيْسَ عَلَى قَلْبَةٍ**» می‌گوید:

صدرا از «لطف» تجرد را فهمیده و این حدیث، دیدگاه وی را تأیید می‌کند.⁸⁹

و لذا می‌توان فهمید که مراد او از فلسفه، همان فلسفه الهی است؛ یعنی همان فلسفه‌ای که علامه طباطبایی در حق آن گفته است:

حَقًّا أَنَّهُ لَطَمَ عَظِيمٌ أَنْ يُفَرَّقَ بَيْنَ الدِّينِ الإلهِيِّ وَ بَيْنَ الفِلسَفَةِ الإلهية.⁹⁰

و به تعبیر علامه حسن زاده آملی:

دین الهی، همان فلسفه الهی است.⁹¹

84. همان، ج 8، ص 118.

85. شرح اصول الکافی، ج 2، ص 90 و 293.

86. قرآن در اسلام، ص 161.

87. منهج الصادقین، ج 1، ص 27 و 28.

88. شرح اصول الکافی، ج 3، ص 118.

89. «لطیف بودنش به معنای کمی نیست» (همان 4، ص 53).

90. «واقعاً ستم بزرگی است که میان دین الهی و فلسفه الهی فرق گذاشته شود» (ترجمه علی و الفلسفة الإلهية، ص 16).

91. قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارد، ص 37.

و آنچه سخن ما را تأیید می‌کند، این که او، آنجا که مازندرانی در ذیل این بخش روایت «لَا مِنْ شَيْءٍ خُلِقَ مَا كَانَ» می‌آورد؛ یعنی ممکنات را با قدرت کامل خود بدون نمونه قبلی و نه از ماده ازلی، آن طور که فلاسفه پنداشته‌اند «إِنَّ الْأَجْسَامَ لَهَا أَصْلًا أَزَلِيَّ هِيَ الْمَادَّةُ»، می‌گوید:

این مذهب دهریان و حرنانان است که گمان می‌کنند ماده مخلوق نیست، ولی فلاسفه الهی بعد از ابطال «جزء لا یتجزی» آن را باطل کرده‌اند.⁹²

و تصریح می‌کند:

هر چه از فلسفه مخالف شرع است، مردود و هر مقدار از آن که موافق با شرع است، قابل قبول است.⁹³

و بر این باور است که هر آنچه صدرا و داماد و فیض و امثال آنها از حکمای الهی آورده‌اند، مأخوذ از روایات و آیات است⁹⁴ و به تعبیر ملاصدرا:

ان الشرع و العقل متطابقان... و حاشی الشریعة الحقّة الالهیة البیضاء ان یکون احکامها مصادمة للمعارف الیقینیة الضروریة، و تبا لفسفة یکون قوانینها غیر مطابقة للكة للسنة؛⁹⁵

شرع و عقل مطابق یکدیگرند. احکام شریعت حقه در مواجهه با معارف یقینی ضروری نیست، و نابود باد فلسفه ای که قوانین آن مطابق کتاب و سنت نباشد.

ب. از آنجا که «فلسفه حاصل عقل»⁹⁶ و خردورزی بشر است، مراد ایشان از فلسفه، همان‌هایی است که عقل ضرورت آن را تأیید کرده و در مذهب به اثبات رسیده، به علم قطعی پیوسته است. لذا در ذیل روایت: «قَالَ: قُلْتُ: فَلَمْ يَزَلِ اللَّهُ مُتَحَرِّكًا؟ قَالَ فَقَالَ: تَعَالَى اللَّهُ عَنِ ذَلِكَ إِنَّ الْحَرَكَةَ صِفَةٌ مُحَدَّثَةٌ بِالْفِعْلِ»، می‌گوید:

ذات، متصف به تغییر نمی‌شود؛ زیرا او کمال لازم را در ازل و ابد دارد و این ضروری عقل و ضروری مذهب است.⁹⁷

و در حدیث دهم باب النوادر - از باب «کلیات توحید» - در شرح حدیث آورده است:

فلاسفه از خطا در امان نیستند، لذا اختلاف در میان آنها بسیار است... و لذا فقط آنچه به دلیل عقلی ثابت گردیده از آنها پذیرفته می‌شود و کلام و باوری از آنها پذیرفته است که همراه دلیل

92. شرح اصول الکافی، ج 4، ص 132.

93. همان، ج 12، ص 575.

94. همان، ج 6، ص 414.

95. اسفار اربعه، ج 8، ص 303.

96. فلسفه چیست؟ ص 151.

97. «عرض کردم: خدا همیشه متحرک است؟ فرمود: خدا برتر از آن است، حرکت صفتی است که با فعل به وجود آید» (تشریح

اصول الکافی، ج 3، ص 245).

Archive of SID

باشد، لذا اخذ قول آنها، گرفتن دلیل و توسل به عقل است و هر چه را نزد آنها محقق و ثابت یافتیم، آن را در حدیث دیدیم یا به آنها اشاره و یا تصریح شده بود.⁹⁸

بر همین اساس، در ذیل سخن ابن عربی می‌گوید:

اخذ معانی از او به معنای تقلید از او نیست، بلکه این اخذ با دلیل است.⁹⁹

به تعبیری از وی - که هر دو مورد مذکور را در بر می‌گیرد - فلسفه‌ای مقبول است که مطابق حکمت شرعی و یا شریعت مستدل به عقل باشد.¹⁰⁰ و مسائل علمی فلسفی را در صورت موافقت با شرع حجت می‌داند؛¹⁰¹ لذا او با این دیدگاه از عقاید آنها دفاع کرده، می‌گوید:

اگر عقاید آنها با دین ناسازگار بود، امام صادق علیه السلام، ارسطوطالیس را در کلامش ذکر نمی‌کرد و در اثبات عمد و تدبیر در فعل او، بر خلاف اعتقاد طبیعیان، به سخن وی استناد نمی‌نمود.¹⁰²

وی مسائل فلسفه را برای تشحیذ ذهن و فهم اسرار حدیث الزامی می‌داند¹⁰³ و احادیث وارد شده در باب «بیان ارواحی که در ائمه علیهم السلام موجود است» را سراسر فلسفی دانسته،¹⁰⁴ و به تصریح خود، احادیث باب «ورود ملائکه بر ائمه علیهم السلام» را با قواعد فلسفی فهمیده است.¹⁰⁵ نیز سخن امام علیه السلام را که می‌فرماید: «لَا يَنْقَسِمُ فِي وُجُودٍ وَلَا عَقْلٍ وَلَا وَهْمٍ»، عین سخن فلاسفه در انواع تقسیم در ابطال «جزء لایتجزی» می‌داند¹⁰⁶ و در باب «کلیات توحید» در حدیث اول، آنجا که علی علیه السلام می‌فرماید: «فَيَقَالُ هُوَ فِيهَا كَانِيْنٌ» می‌گوید:

هر کس اصول صدرا را در وجود و تشکیکی بودن آن و این که ممکنات دارای وجود تعلقی ربطی هستند، تعقل و تدبیر کند، تصور کلام امام علیه السلام بر او آسان می‌گردد.¹⁰⁷

و در باب «نهی از وصف خدا به غیر چیزی که او خود را بدان ستوده است»، در تعلیق بر حدیث دهم می‌نویسد:

اگر تحقیق صدرا در وجود نبود، برای کس دیگر، مسأله قابل اعتماد در این مباحث باقی نمی‌ماند.¹⁰⁸

و در ذیل فراز «إِنَّ اللَّهَ لَا يُشَبِّهُهُ شَيْءٌ»، متن کتاب *اشراق* را در نهی جسمیت آورده، می‌گوید:

-
98. همان، ج 4، ص 232.
 99. همان، ج 4، ص 267.
 100. همان، ج 1، ص 10.
 101. همان، ج 12، ص 573.
 102. همان، ج 5، ص 10.
 103. همان، ج 4، ص 232.
 104. همان، ج 6، ص 77.
 105. همان، ج 6، ص 411.
 106. «او در وجود و عقل و وهم تقسیم نمی‌گردد» (همان، ج 4، ص 191 و ج 6، ص 414).
 107. «در چیزها درون نشده تا بتوان گفت: در آنها جا دارد» (همان، ج 4، ص 138).
 108. همان، ج 4، ص 138.

تطبیق آنچه شیخ می‌گوید با آنچه در حدیث آمده، بر عهده خواننده، اما اختلافی از نظر معنا وجود ندارد.¹⁰⁹

و در جایی دیگر می‌گوید:

کلام امام دلالت دارد مکان، مخلوق خداست و این مذهب اکثر فلاسفه است.¹¹⁰

وی احادیث بسیاری را خود در پرتو قواعد فلسفی فهمیده است.¹¹¹

عرفان و نقش آن

همان گونه که پیش‌تر اشاره شد، علامه معتقد بود که دین باید مستند به دلیل برهانی و یا کشف عرفانی باشد.¹¹² البته مراد وی از کشف، نه مطالبی است که بر پایه ذوق و سلیقه باشد، بلکه همان کشفی که ملاصدرا از آن چنین تعبیر می‌کند که: «البرهان الحقيقي لا يخالف الشهود الكشفي».¹¹³

عرفان مقبول

علامه در گام اول، سعی دارد تا این دانش ارجمند را به میراث ائمه □ مستند سازد، و لذا در باب «درجات ایمان»، نه تنها روایات را در پرتو قواعد عرفانی فهمیده و شرح کرده است، بلکه در ذیل این بخش از روایت «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ وَضَعَ الْإِيمَانَ عَلَى سَبْعَةِ أَسْهُمٍ»؛ خداوند ایمان را بر هفت بخش قرار داد، می‌گوید:

این از مراتب سلوک است.

و بعد از تعریف سلوک، اشاره می‌کند که این مراتب از جهت تقسیم نامتناهی است و به اعتبار هر تقسیم، اعداد مختلف می‌شوند و به این صورت از احادیث عددی این باب رفع اختلاف می‌نماید و می‌گوید:

طوسی در *اوصاف الاشراف* به شش قسم و هر قسم را به شش قسم دیگر و *منازل السائرین* را به ده قسم و هر قسم را به ده قسم دیگر تقسیم نموده است؛ اما مولای ما، امام صادق □، در این حدیث به هفت قسم و در حدیثی دیگر به ده قسم... تقسیم نموده‌اند، همه صحیح است، اما شایسته، «حفظ اصطلاح امام» است.¹¹⁴

و می‌گوید:

109. همان، ج 3، ص 238.

110. همان، ج 3، ص 111.

111. فهم روایات در پرتو قاعده عدم تراحم امور مادی با غیر مادی (*منهج الصادقین*، ج 9، ص 11 و ج 10، ص 141؛ *روح الجنان*، ج 3، ص 188 و 254 و ج 2، ص 492)، فهم در پرتو قاعده امکان تمثیل اجسام مجرد در قوالب جسمانی (*شرح اصول الکافی*، ج 1، ص 82 و ج 6، ص 411 و ج 6، ص 41؛ *صحیفه سجادیه*، ص 24)، فهم در پرتو قاعده اسباب و وسائط و عدم منافات آن با اصول توحیدی (*روح الجنان*، ج 11، ص 58؛ *نثر طویی*، ص 82؛ *صحیفه سجادیه*، ص 167) و فهم در پرتو قاعده بسیط الحقیقة (*صحیفه سجادیه*، ص 169).

112. *شرح اصول الکافی*، ج 1، ص 177.

113. *الاسفار الاربعه*، ج 2، ص 315.

114. *شرح اصول الکافی*، ج 8، ص 131.

Archive of SID

بهترین چیزی که حدیث بر آن دلالت دارد، سلوک است که مطالب آن حق مطلوب در شرع است.

و یا در شرح این فراز از صحیفه: «أَلِنْ جَانِبَهُ لِأَوْلِيَانِكَ وَ ابْسُطْ يَدَهُ عَلَيَّ أَعْدَانِكَ»، به شرح دعا پرداخته، دعا را منطبق با اسفار اربعه اهل سلوک می‌داند.¹¹⁵ او پس از ذکر خصوصیتی از عرفان، می‌نویسد:

اگر عرفان این است، چیزی نامعقول و بر خلاف شرع انور نیست و از آیات قرآن می‌توان بر آن حجت آورد و اگر غرض ترک ظواهر شریعت و هرزه‌گری و بطالت است، مانند صوفیه عهد اخیر، ما را با آن کاری نیست.¹¹⁶

لذا عرفانی با این ویژگی‌ها را ستوده و از عرفای سلف به عنوان متشرعینی نکونام یاد کرد است.¹¹⁷ او این عرفان مقید به شرع را تأیید کرده، می‌گوید:

عرفان مخالف طریق شرع نیست و بسیاری از دقایق عرفانی است که قرآن و اخبار مؤید آن است.

و معتقد است:

فقه‌های ما نیز، از آن دقایق و رقایق عرفانی - که مؤید قرآن و اخبار باشد - احتراز نجویند و مخالفت علمای ما، با بدعت و ترک سنن شرع جهال متصوفه است که عرفای حقیقی هم از آنها بیزارند.¹¹⁸

بنابراین، همان طور که از سخن وی پیداست، عرفانی حجت است، مانند فلسفه، که یا قرآن و اخبار مؤید آن باشد و یا آن مؤید اخبار و قرآن و به همین سبب است که او، عرفان موافق شرع را در زمره علوم الهی شمرده که می‌توان گزاره‌های دینی را با آن تفسیر کرد¹¹⁹ و در کلامی زیبا در همسانی قرآن و عرفان و برهان می‌گوید:

گفته می‌شود که خضر مروج طریق باطن و حقیقت و موسی مؤسس شریعت بوده و گاهی طریقه شریعت با حقیقت مخالف است؛ در حالی که صحیح این است که امر خدا یکی بیش نیست و مختلف نیست؛ خواه به افعال جوارحی تعلق گیرد یا تزکیه قلوب و توجه به خداوند، ولی بر صاحب شریعت مانند موسی و علمای آن، این است که در هر حکمی از تمام جوانب به آن نگاه کنند و به یک وجه اکتفا نکنند و این اصل بزرگی است که خداوند موسی را برای آن برگزیده، تا دیگران به او اقتدا کنند.¹²⁰

115. «دل او را بر دوستان مهربان کن و دست او را بر دشمنان چیره ساز» (صحیفه سجاده، ص 180).

116. منهج الصادقین، ج 1، ص 27.

117. همان، ج 3، ص 236.

118. همان، ج 3، ص 121.

119. شرح اصول الکافی، ج 2، ص 14.

120. مجمع البیان، ج 6، ص 480.

او در حوزه تفسیر نیز هماهنگی معنای عرفانی را با ظاهر الزامی دانسته،¹²¹ می‌گوید:
اگر تفسیر عرفانی خارج از ظاهر شرع و اصول آن نباشد، مذموم نیست.¹²²

نمونه‌ها

او در موارد متعددی، قواعد عرفانی را در فهم قرآن و حدیث به کار گرفته، در تفسیری عرفانی در ذیل آیه 62 سوره شعراء ■ **إِنَّ مَعِيَ رَبِّي** ■ می‌گوید:

پیغمبر ما در غار ثور - که با ابوبکر بود - فرمود: ■ **إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا**؛ خدا با ماست، به صیغه جمع، یعنی به همه مسلمین و موسی □ فرمود: ■ **إِنَّ مَعِيَ رَبِّي**؛ پروردگار من، با من است. اما اول نام خود برد «معی» و پس از آن نام پروردگار و پیامبر ما اول نام خدا برد، یعنی موسی هنوز در سیر است، به دلیل آن که خود را دید و پیامبر ما چون سفر چهارم طی نمود، خدا را دید و گفت: ■ **إِنَّ اللَّهَ مَعَنَا**.¹²³

او در ذیل روایت «قال: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ الثَّانِي: مَا مَعْنَى الْوَاحِدِ. فَقَالَ: إِجْمَاعُ الْأَسْنِ عَلَيْهِ بِالْوَحْدِ انْتِهَايَةَ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ■ **وَلَيْنِ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ...**»، اشکالی را طرح کرده، سپس بر اساس «وحدت حقه حقیقه» به آن پاسخ داده، حدیث را شرح می‌کند و می‌گوید:

اگر اشکال شود که اتفاق عقول و اجماع السن بر وجود خداوند، دلیل بر وحدانیت او نیست، چگونه می‌تواند این چنین باشد که بیشتر مردم مشرک‌اند و در شأن امام هم نیست که در استدلال بر توحید به اجماع مردم متوسل شود. پس آشکار این است که پاسخ، به بیان معنای وحدت ارجاع داده شود تا معنا استوار شود و اشکال بر آن وارد نشود؛ بدین صورت که گفته شود: معنای وحدت در وصف خداوند، وحدت عددی نیست - که متبادر به اذهان است -؛ زیرا خداوند یکی از موجودات نیست تا دارای دو و سه باشد، بلکه موجودی حقیقی است که هر موجود دیگری، جز او مستقل بنفسه نیست. پس معنای وحدت عین معنای تشخص است، و این حقیقت حق، عین حقیقت وجود و وجود عین تشخص است و تشخص به معنای عدم احتمال تعدد افراد است.¹²⁴

و در ذیل حدیث دیگر، با ارائه معنای درست از وحدت وجود، انحراف در تفسیر را تصحیح کرده است.¹²⁵ او حتی در رفع تعارض بین دو حدیث، از همین قاعده بهره برده است و می‌گوید:

این که در خبری آمده است: «بین خدا و خلق هفت یا هفتاد یا هفتصد حجاب است و این حجب برای خدا نیست، زیرا چیزی او را نپوشانیده، بلکه این حجاب‌ها برای خلق در سیرشان به سوی خداست» و در خبر دیگر به طرق عامه و خاصه آمده است: «برای خدا هفتاد یا هفتاد هزار حجاب از نور و ظلمت وجود دارد»، پس اگر گفته شود: چگونه ممکن است بین اینها جمع

121. **منهج الصادقين**، 6، ص 154.

122. همان، ج 1، ص 27 و ج 7، ص 164.

123. **منهج الصادقين**، 4، ص 560.

124. «از امام جواد □ پرسیدم: معنای خدا یکناست چیست؟ فرمود: اتفاق همه زبان‌ها بر یتکابی او چنانچه خودش فرماید: اگر از آنها بررسی چه کسی آنها را آفریده؟ محققاً می‌گویند: خدا» (شرح اصول الکافی، ج 4، ص 26).

125. همان، ج 3، ص 126.

Archive of SID

کرد؟ می‌گوییم: «لام» در عبارت «الله»، برای تملک است؛ مانند «أَمَّا الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ» و این حجابها مراتب خلق او هستند. پس خود خلق حجاب‌اند و به خدا نمی‌رسند، مادامی که گرفتار خودشان باشند و در حدیث علی: «لَيْسَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ خَلْقِهِ حِجَابٌ»، برای این که خدا با آنهاست، هرکجا باشند و نظیر آن در انسان، قوه باصره است که از ادراک نفس محبوب است، ولی نقش او را در ک می‌کند.¹²⁶

او در تفسیر روایت «سَلَّ عَمَّا شِئْتُ. قَالَ: أَيْنَ رَبُّكَ؟ قَالَ: هُوَ فِي كُلِّ مَكَانٍ» بعد از بیان تالی فاسدها، و بیان این که تفسیر به احاطه علمی در مقصود پرسش‌گر کافی نیست، می‌گوید:

حق این است که بودن خدا در هر مکان به معنای تحیز نیست، بلکه به معنای قیومیت و احاطه و اشراق او بر همه چیز است.¹²⁷

و نیز از دو حدیث اول ابواب عقل و علم - که در آنها آمده است: «فَقَالَ لَهُ أَقِيلَ فَأَقْبَلَ ثُمَّ قَالَ لَهُ أَدْبَرَ فَأَدْبَرَ»؛ به او گفت پیش آی، پیش آمد. گفت: باز گرد، باز گشت - و حدیث سوم - که آمده است: «فَقَالَ لَهُ أَدْبَرَ فَأَدْبَرَ ثُمَّ قَالَ لَهُ: أَقْبَلَ فَأَقْبَلَ» - ، در پرتو اسفار اربعه و قوس صعود و نزول رفع تعارض کرده است.¹²⁸

او حتی، در بسیاری از مسائل - که یا به دلیل ناممکن بودن شناخت ماهیت چیزی و تفصیل آن¹²⁹ و یا زمانی به دلیل این که از ظاهر لفظ چیزی فهمیده نمی‌شود - دستور به توقف¹³⁰ و اکتفا به اجمال آن می‌دهد، اما در اخبار عرفانی، قاعده‌ای را بنا نهاده، می‌گوید:

در این اخبار نوعی اجمال وجود دارد که عقول باید تدبّر کند و نزدیک ترین احتمال را بیابد، وگرنه ذکر آن بیهوده بوده و اجمال در آنها باعث توقف نمی‌شود.¹³¹

تصوف و نقش آن

مراد علامه از تصوف، با عرفان متفاوت است؛ چرا که اولاً تعبیر ایشان از متصوفه با عبارات «عوام صوفیه»¹³²، «جهال»¹³³ آنها، «مبتدعه»¹³⁴ و «متجاوز»¹³⁵ ایشان و یا «محققین صوفیه»¹³⁶ یا «صوفیه متشرعه»¹³⁷ در مورد عرفان و اصحاب آن به چشم نمی‌خورد. ثانیاً ایشان در تعریفی که از آنها به دست داده، می‌گوید:

126. همان، ج 3، ص 216.

127. «از هر چه می‌خواهی بپرس؟ گفت: پروردگارت کجاست؟ فرمود: در هر مکان» (همان، ج 3، ص 159).

128. الوافی، ج 1، ص 53.

129. مجمع البیان، ج 10، ص 366.

130. شرح اصول الکافی، ج 2، ص 125.

131. همان، ج 8، ص 131.

132. نثر طوبی، ص 4؛ شرح اصول الکافی، ج 4، ص 224.

133. منهج الصادقین، ج 3، ص 121.

134. شرح اصول الکافی، ج 2، ص 41.

135. روح الجنان، ج 1، ص 354 و ج 2، ص 431.

136. صحیفه سجادیه، ص 34.

137. روح الجنان، ج 1، ص 325.

آنها جماعتی‌اند که به دقت در معارف الهی و تهذیب باطن پرداختند و مردم را عملاً به راه خواندند و نه علماً.¹³⁸

و یا در عبارتی دیگر می‌گوید:

عمل محققین صوفیه مخالف شرع نیست.¹³⁹

لذا از بررسی مجموع اقوال وی و آنچه آوردیم، معلوم می‌شود که مراد از متصوفه در نظر او کسانی‌اند که با اخذ شریعت و عمل به سنن، تن به ریاضت‌های شرعی سپرده‌اند و عادتاً، همانند عرفا، طریق معمول در مباحث نظری را نیموده‌اند. سخن ابونصر سراج در *اللمع فی التصوف* نیز مؤید همین معناست. او می‌گوید:

صوفیان در پی نوع خاصی از علم نبودند.¹⁴⁰

تصوف مقبول

علامه در مواجهه با آرای آنها، همچون موارد دیگر اعتدال و مشی محققانه را از کف نداده، می‌نویسد:

همان طور که در فقه راهی است که مورد پسند ائمه است و مسیری است که مورد پسند ایشان نیست، مانند قیاس و رأی، تصوف نیز این چنین است که برخی از آن مشروع، مثل عبادات و ریاضت‌های شرعی.¹⁴¹

و لذا در موارد متعددی به دفاع از آنها برخواسته، برخی روش‌های ایشان را تأیید می‌کند¹⁴² و بعد از نقل داستان ابولبابه در پی نزول آیه 28 سوره انفال،¹⁴³ می‌گوید:

پیامبر □ منکر این ریاضت‌های غیر منصوص - که ابولبابه بر خود تحمیل کرد - نشد. پس انجام آن جایز است.¹⁴⁴

او بر این باور است که بسیاری از آنها ترک شریعت نمی‌کردند.¹⁴⁵ لذا از آنها تعبیر به «صوفیه متشرع» کرده است.¹⁴⁶ وی حتی در باب «ورود صوفیه بر امام صادق □ و اعتراض ایشان بر آنها، که مردم را از طلب روزی نهی می‌کردند»، به توجیه برخاسته و منع از طلب رزق و در نتیجه، احتجاج امام □ را منطبق بر برخی از آنها می‌داند و نه همه آنها¹⁴⁷ و بلکه مشایخ صوفیه را از زمره کسانی می‌داند که

138. *منهج الصادقین*، ج 1، ص 104.

139. *صحیفه سجادیه*، ص 34.

140. *دانشنامه جهان اسلام*، ج 7، ص 377.

141. *شرح اصول الکافی*، ج 2، ص 41.

142. «او ذکر جلی صوفیه را مورد تأیید شرع می‌داند» (*روح الجنان*، ج 1، ص 355 و ج 2، ص 411).

143. «و بدانید که اموال و فرزندان شما [وسیله] آزمایش [شما] هستند» کلینی و زهری نقل کرده‌اند که آیه مذکور، در شأن ابولبابه نازل شد و بعد آن او بر خود سخت گرفت.

144. *مجمع البیان*، ج 4، ص 536.

145. *منهج الصادقین*، ج 2، ص 422.

146. *روح الجنان*، ج 1، ص 345.

147. *الوافی*، ج 17، ص 43.

حضرت امام محمد باقر □ و امام جعفر صادق □ را از مشایخ خود بر می‌شمردند¹⁴⁸ و در تأیید آنها می‌گوید:

عمل محققان صوفیه مخالف شرع نیست؛ چون آنها از اسرار شریعت آگاه بودند و طریقت آنها به سلامت نزدیک‌تر است.¹⁴⁹

ولی عوام صوفیه¹⁵⁰ و جهال آنها¹⁵¹ و مبتدعه¹⁵² و متجاوز¹⁵³ را نقد می‌کند.

اما از آنجا که دانش آنها را برگرفته از کتاب و سنت می‌داند، به آنها روی خوش نشان داده، می‌نویسد:

متصوفه جماعتی از مسلمانانند. آن‌گاه که علوم اسلامی به واسطه بسط و تحقیق منشعب گشت، جماعتی به نحو پرداختند و جماعتی به قرائت... گروهی نیز به دقت در معارف الهی و تهذیب باطن پرداختند و مردم را عملاً به راه خواندند، نه عملاً. و مقصود از متصوفه، اینان‌اند و علوم آنها هم یکی از شعب علوم دینی است؛ زیرا مباحث آن برگرفته از کتاب و سنت است.¹⁵⁴

و لذا در وصف دانش آنها می‌گوید:

علم تصوف یکی از شعب علوم اسلامی است، مانند فقه و تفسیر و کلام... و طریقه ما پیروی از اهل بیت است. بنابراین، اگر روایتی از آنها را بیابیم که اصلی را تأیید نماید، می‌پذیریم و گر نه خیر.¹⁵⁵

در واقع، نظر شعرانی درباره تصوف، همان است که در فلسفه و عرفان دیدیم. او این دانش‌ها را از زمانی می‌پذیرد که یا مؤید از جانب قرآن و حدیث باشند و یا به تأیید این دو بپردازند. لذا تأکید می‌کند:

تصوفی قابل قبول است که مطابق با موازین شرع باشد.¹⁵⁶

و در تعلیقی که بر شرح مازندرانی می‌آورد، پذیرش عقل را نیز از جمله شروط مقبولیت روش آنها نقل می‌کند. او در ذیل شرح مازندرانی بر حدیثی در باب «در تغییر حالات دل» چنین می‌نویسد:

این کلمه برگرفته از دانش‌های صوفیه است و اعتماد بر آن ایرادی ندارد و بدعت نیست و عقل بر آن دلالت دارد.¹⁵⁷

148. روح الجنان، ج 3، ص 231.

149. صحیفه سجاده، ص 34.

150. نثر طوبی، ص 4؛ اصول الکافی، ج 4، ص 224.

151. منهج الصادقین، ج 3، ص 121.

152. شرح اصول الکافی، ج 2، ص 41.

153. روح الجنان، ج 1، ص 345 و ج 2، ص 431.

154. منهج الصادقین، ج 1، ص 104.

155. شرح اصول الکافی، ج 2، ص 3.

156. همان، ج 1، ص 9.

157. در این حدیث آمده است: «اصحاب پیامبر □ به ایشان چنان گفتند: هنگامی که نزد شما هستیم دنیا را به گونه‌ای فراموش می‌کنیم که گویا آخرت را می‌بینیم و چون به خانه می‌شویم، وضع عوض می‌شود... آیا این نفاق است؟...». پس مازندرانی در شرح حدیث فوق به بیان معنای حال و مقام پرداخته و سپس می‌گوید: «مقامات مکاسب است و احوال مواهب» و شعرانی در ذیل قسمت اخیر، آن تعلیق را می‌آورد» (شرح اصول الکافی، ج 10، ص 149).

نیز در عبارتی دیگر - که حکایت از این مقبولیت دارد - می‌نویسد:

بلکه خواندن دعایی که از مشایخ صوفیه و علمای اهل سنت، منقول است، اگر متضمن سخن باطل نباشد، نیز جایز است.¹⁵⁸

و در پرتو چنین باوری، آن روایت را که مردی از پیش خود دعایی بر ساخت و بر حضرت امام محمد باقر □ عرضه داشت و آن حضرت او را نهی فرمود، می‌گوید:

نهی آن حضرت را باید بر اولویت دعای مأثور حمل کرد، نه حرمت غیر مأثور و شاید دعای آن مرد متضمن معنای ناروایی بود.¹⁵⁹

دانش کلام و نقش آن

شعرانی در تعریف علم کلام آورده است:

آن علم که انسان را دین‌دار کند و به خدا و پیامبر □ معتقد سازد و مردم به ظاهر مسلمان را - که در دلشان هزار گونه تردید و شک است - راسخ گرداند، علم کلام است.¹⁶⁰

و از آنجا که علم کلام به دو بخش کلام عقلی و نقلی قابل تقسیم است و در کلام عقلی، استناد به نقل (کتاب و سنت) جایز نیست¹⁶¹ و بلکه برای تشحیذ ذهن و فهم اسرار حدیث به کلام عقلی نیازمندیم،¹⁶² او این دانش را به واسطه استدلال بر اصول عقاید و احکام ایمان از شریف‌ترین علوم بر می‌شمارد¹⁶³ و آن را برتر از علم فقه می‌داند؛¹⁶⁴ کما این‌که آن را از کهن‌ترین علوم اسلامی محسوب کرده‌اند.¹⁶⁵

دیدگاه شعرانی، نسبت به این دانش، همان است که در موارد قبلی آمد. لذا در ذیل حدیثی فقهی در ابواب «احکام الدیون و الضمانات» می‌گوید:

این دلیل عقلی کلامی است که ائمه تقریر کرده‌اند و اصلاً گمان مبر که این نوع از ادله عمل به رأی و اجتهاد ممنوع باشد.¹⁶⁶

و در بحثی درباره علم خداوند به جزئیات - که در ضمن حدیث آمده است - علاوه بر رد دیدگاه غزالی، به باور متکلمان و فلاسفه اشاره می‌کند و هدف هر دو گروه را یکی به حساب آورده، می‌گوید:

158. صحیفه سجادیه، ص 197.

159. همان، ص 196.

160. شرح تجرید، ص 9.

161. آشنایی با علوم اسلامی، ج 2، ص 21.

162. شرح اصول الکافی، ج 4، ص 232.

163. همان، ج 3، ص 153.

164. شرح تجرید، ص 10.

165. عقاید استدلالی، ج 1، ص 7.

166. الوافی، ج 18، ص 932.

Archive of SID

او علم به جزئیات دارد، نه به این صورت که حس کند و فلاسفه نیز معتقدند علم به جزئیات ندارد، مگر به وجه کلی.¹⁶⁷

بررسی آثار علامه، بیانگر بهره گیری او از این دانش شریف است. او در ذیل این عبارت حدیث «لا شَيْءَ مَعَ اللَّهِ فِي بَقَائِهِ» - که بحث از حدوث و قدم است -، بحث ترتیب استدلال در منابع شناخت را پیش می آورد و می گوید:

در اینجا جایز نیست که به قرآن و حدیث و اجماع ملل، مسأله را اثبات نماییم، بلکه باید به دلیل عقل ثابت شود؛ زیرا حجیت ظاهر کتاب و قول معصوم □ متوقف بر اثبات خداوند اولاً و سپس اثبات نبوت است.

آن گاه بحث حدوث از نظر متکلمان را پیش کشیده، می گوید:

بحث حدوث از نظر متکلمان می تواند به سه وجه تقریر شود... و تا آخر حدیث همین روش را ادامه می دهد.¹⁶⁸

او در ذیل این فراز از دعای صحیفه: «يَا اللَّهُ الَّذِي لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ ۖ كَيْفَ يَخْفَى عَلَيْكَ يَا إِلَهِي مَا أَنْتَ خَلَقْتَهُ وَ كَيْفَ لَا تُحْصَى مَا أَنْتَ صَنَعْتَهُ أَوْ كَيْفَ يَغِيبُ عَنْكَ مَا أَنْتَ تُدْبِرُهُ»، می گوید:

این دلیلی است که علمای کلام و حکمای اسلام برای علم پروردگار آورده اند، سازنده هر چیز علم به مصنوع خود دارد و مؤثر طبیعی که از فعل خویش غافل است، در حقیقت فاعل نیست.

و بعد از توضیحی می گوید:

و خداوند در این معنا فرمود: ■ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ■¹⁶⁹ و¹⁷⁰

علامه، در واقع، با بیان این مطالب درصدد آن است که دانش کلام را همانند فلسفه و عرفان، به آیات قرآن و ائمه معصوم □ مستند سازد. لذا از التوحید صدوق، کلامی را از امام صادق □ در پاسخ به سؤال ابن ابی العوجاء می آورد که او از امام □ پرسید: دلیل حدوث اجسام چیست؟ و بعد از پاسخ امام □ می گوید:

صدور مانند چنین کلامی ممکن نیست، مگر از روحی که با آنهاست و سپس به شرح معنای حدوث در علم کلام می پردازد.¹⁷¹

و یا در ذیل دعای صحیفه: «وَلَمْ تَلِدْ فَتَكُونُ مَوْلُوداً»، به روش علمای کلام می گوید:

167. شرح اصول الکافی، ج 3، ص 92.

168. همان، ج 2، ص 42.

169. سوره ملک، آیه 14.

170. صحیفه سجاده، ص 206. معنای آیه: «آیا کسی که آفریده است نمی داند؟ با این که او خود باریک بین آگاه است». معنای دعا: «ای خدایی که چیزی در زمین و آسمان بر تو پنهان نیست و چگونه مخفی ماند بر تو ای خدای من، چیزی که تو خود آفریده ای».

171. شرح اصول الکافی، ج 4، ص 186.

فرزند از زیادتی تن پدر و مادر آفریده می‌شود و هر کس فرزند آورد، تنی دارد قابل کاهش و افزایش و مادی است، چون در معرض تغییر است و هر موجودی مادی محتاج به امکان استعدادی ماده است و ناچار حادث زمانی و مخلوق است و اگر خداوند تعالی فرزند داشت، خود فرزند دیگری و آماده به سبب معذات سابق بود. تعالی عن ذلک.¹⁷²

نمونه‌ها

او در ذیل این بخش حدیث: «وَيَتَشَبِّهُ الْمَشَاعِرَ عَرَفَ أَنْ لَا مَشْعَرَ لَهُ»؛ به ساختنش مشاعر را دانسته شد که او را مشعری نیست، با روش کلامی به بحث پرداخته، آورده است:

مشعر جزئی از کل است؛ زیرا محل حس برخی افراد است که با حس درک می‌شود و اگر برای خدای تعالی مشعر باشد، باید جزء داشته باشد و جزء واجب با لذات نیست... پس فرض وجود مشعر میان وجوب است؛ زیرا هر مشعری باید ممکن باشد.¹⁷³

و در شرح اصول الکافی نیز می‌گوید:

زیرا مشعر حکایت از نقص می‌کند.

و به روش متکلمان می‌نویسد:

علم خداوند بر امور قبل از خلق است و هر جا صحبت از عین است، عالم به مبصرات مراد است.¹⁷⁴

و در ذیل باب «سعادت و شقاوت» می‌نویسد:

مذهب ما در این ابواب تا آخر جزء، معروف و معلوم است، و تحقیق آن در کتب کلام مذکور است.¹⁷⁵

و بر همین روش، در فهم احادیث، بسیاری از بحث‌های کلامی را به کمک طلبیده است¹⁷⁶ و در ذیل یکی از احادیث باب بدأ می‌گوید:

در علم کلام ثابت است که تقدیم و تأخیر در علم الهی و عقول قادسه راه ندارد.

و لذا این احادیث را به نفوس غیر عالم به تفصیل نسبت می‌دهد.¹⁷⁷

او به همان اندازه که در فهم از روش کلامی سود جسته، معتقد است می‌توان اقوال و روایات را با ادله کلامی سنجید¹⁷⁸ و لذا احادیثی که به فرشتگان نسبت معصیت می‌دهد¹⁷⁹ و یا احادیث بدء الوحی را به دلیل تشکیک در وحی و جبرئیل¹⁸⁰ به واسطه مخالفت با عقاید کلامی و باورهای دینی، رد می‌کند.

172. صحیفه سجادیه، ص 173 و 174.

173. الوافی، ج 1، ص 434.

174. شرح اصول الکافی، ج 4، ص 207.

175. الوافی، ج 1، ص 527.

176. رک: شرح اصول الکافی، ج 4، ص 75؛ الوافی، ج 1، ص 522، 523 و 523، ج 20، ص 800؛ شرح

اصول الکافی، ج 4، ص 160، 285 و 287؛ مجمع البیان، ج 1، ص 268.

177. شرح اصول الکافی، ج 4، ص 247.

Archive of SID

او در ذیل این روایت که «ابن عباس جبرئیل را دید» و پیامبر به واسطه این رؤیت، به او خبر داد که در آخر عمر نایبنا خواهد شد، به دلیل مجازات به دنبال عمل غیر اختیاری، نقد می‌کند¹⁸¹ و برخی احادیث را به دلیل موافقت با قاعده لطف پذیرفته¹⁸² و یا موافقت روایات باب «آفرینش خلق بر توحید» را به دلیل هماهنگی با عقاید مذهب اصل دانسته و سایر روایات منافی را به آن ارجاع داده است؛¹⁸³ ضمن آن که پاره‌ای از روایات را نیز به خاطر مخالفت با اصول توحیدی و شأن معصوم - که همه در کتب کلام مذکور است - نقد نموده است.

دانش فقه و نقش آن

او معتقد است فقه نیز مانند بسیاری از علوم پیشین مشروع و غیر مشروع دارد؛ مشروع آن، همان طریق ائمه[□] است که مورد رضایت شارع است و طریقی نیز که مورد رضایت خداوند نیست، مانند رأی و قیاس.¹⁸⁴ لذا آن را از جمله علمی برشمرده که از ظاهر شرع می‌توان برای آن دلیل آورد و حجیت آن را از طریق قرآن ثابت کرد¹⁸⁵ و به همین سبب است که در باب «سایر وصایای مبهم» *الوافی* می‌گوید:

تفسیر الفاظ وصایا یکی از ابواب عظیم فقه است که فهم آن متوقف بر فقه و... است.¹⁸⁶

و معتقد است:

اینها خارج از وظیفه محدث نیست.¹⁸⁷

و در ذیل عنوان باب «آب قلیل - که قلت آن مشتبه است - و امکان رفع حدث با آن»، می‌نویسد:
این باب مشتمل بر احادیث مجمل است... و بر فقیه واجب است که قبل این احادیث به حکم واقف باشد تا بتواند آنها را توجیه نماید.¹⁸⁸

و در فهم بسیاری از احادیث فقهی، تعبیر به «مقتضای باب»، «مقتضای اصل» و «مقتضای قاعده»¹⁸⁹ می‌کند و فهم مقتضای اصول و مفاد الفاظ حدیث را وظیفه فقیه می‌داند.¹⁹⁰

178. *منهج الصادقین*، ج 1، ص 25.

179. *روح الجنان*، ج 1، ص 274.

180. همان، ج 1، ص 20؛ *نثر طوبی*، ج 1، ص 306؛ *منهج الصادقین*، ج 10، ص 393.

181. *شرح اصول الکافی*، ج 6، ص 4.

182. همان، ج 4، ص 245.

183. همان، ج 8، ص 37.

184. همان، ج 2، ص 41.

185. *منهج الصادقین*، ج 1، ص 26.

186. *الوافی*، ج 24، ص 137.

187. همان، ج 12، ص 139.

188. همان، ج 6، ص 77.

189. همان، ج 17، ص 289.

190. همان، ج 24، ص 138.

او در ذیل کلام - امام □ که می‌فرماید: «عَبْنُ الْمُسْتَرَسِلِ رِبًّا»، - می‌گوید:

صحیح این است که متبادر از سحت و ربا آن است که نفس مال حرام است و تصرف در آن جایز نیست و این «ووفق با قواعد معلومه» است؛ مانند عدم حلیت مال دیگری جز به رضایت وی.¹⁹¹

و به وجود قاعده در هر باب برای فهم احادیث آن باب معتقد است. و در ذیل این روایت که می‌گوید: از امام □ سؤال می‌شود درباره مردی که صیدی را قصد کرده و تسمیه خوانده، اما تیر به دیگری برخورد می‌کند، که پاسخ در *اصول الکافی* «يَأْكُلُ مِنْهُ» و در *التهدیب* «لَا يَأْكُلُ مِنْهُ» آمده، دومی را برگزیده و می‌گوید:

مقتضای این حدیث، عدم حلیت است که مقتضای قاعده نیز همین است؛ چرا که نیت و تسمیه شرط در صید است.¹⁹²

و در ذیل دو روایت که یکی می‌گوید: اگر وصیت کننده، مبلغی را برای موصی‌له وصیت کند، اما موصی‌له قبل از وصیت کننده بمیرد، امام □ می‌فرماید: «لَيْسَ بِشَيْءٍ» و با روایت محمد بن قیس، علی‌الظاهر، تناقض دارد، به صاحب *الوافی* - که می‌گوید: «می‌توان گفت: آنها هر یک روایات خاص خود هستند» - ایراد گرفته، می‌نویسد:

هدف این است که ما روایت صحیح را تشخیص و دیگری را تأویل یا رد نماییم. و تصدیق هر دو فایده‌ای ندارد...

و می‌افزاید:

روایت محمد بن قیس - که دیگران رد کرده‌اند - اولاً مخالف قاعده نیست، ضمناً مراد امام از «لیس شیء» معلوم نیست.¹⁹³

او در پرتو همین قواعد معلوم در فقه، به نقد پاره ای از احادیث نیز پرداخته است و در نقد روایتی که می‌گوید: اگر مردی با زنی ازدواج کند که شوهر دارد، ولی نداند، حکم چیست؟ که ابوبصیر - که به تعبیر شعرانی همان یحیی بن قاسم است - می‌آورد که زن سنگسار شده و مرد تازیانه می‌خورد، می‌نویسد:

این روایت مخالف با «اصول معلومه» در فقه است که اگر مردی ناآگاهانه با زن شوهر داری ازدواج کند، گناهکار نبوده و حد بر او جاری نمی‌گردد.¹⁹⁴

191. همان، ج 17، ص 407 و 457.

192. همان، ج 19، ص 179؛ نیز ر.ک: ج 21، ص 406 و ج 17، ص 284 و ج 18، ص 555.

193. همان، ج 24، ص 102.

194. همان، ج 1، ص 315.

Archive of SID

و نیز در ذیل روایت حبیب سجستانی - که پرداخت دیه را بر مردی که دست مرد دیگر را قطع کرده، در حالی که قطع کننده، دو دست و دو پا ندارد، واجب می‌داند - می‌نویسد:

حدیث حجت نیست؛ چرا که مفاد حدیث مخالف «مقتضای اصول» است.¹⁹⁵

و نیز حدیثی را در باب «ازدواج زن مطلقه به غیر سنت نبوی» به واسطه مخالفت با «ما اطبق علیها الفقهاء» - که قصد انشا در صحت عقود و ایقاعات شرط است - رد می‌کند.¹⁹⁶

دانش نجوم و نقش آن

علامه، دانش نجوم را در فهم و نقد حدیث به کمک گرفته، معتقد است که در قرآن و حدیث بر صحت آن دلیل داریم. او در ذیل آیه **«وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِّينَ وَالْحِسَابَ»**¹⁹⁷ می‌نویسد:

این آیه کریمه دلالت می‌کند بر صحت علم نجوم که از روی سیر ماه و خورشید و حساب و حرکات ستارگان باشد.¹⁹⁸

و در تفسیر آیه **«بِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ»**¹⁹⁹ می‌آورد:

پس علم نجوم برای این مقصود ممدوح و مطلوب خداوند است.²⁰⁰

او در ذیل حدیثی که عیاشی از امام رضا نقل کرده است، می‌گوید:

یاد گرفتن و آموزش دادن آن صحیح است.²⁰¹

و در ذیل سخن راوی که به امام **«إِنَّ النَّاسَ يَقُولُونَ أَنَّ النُّجُومَ لَا يَحِلُّ النَّظَرُ فِيهَا...»** و

در آن، اظهار علاقه برای یادگیری دانش نجوم می‌کند، می‌گوید:

حاصل مفاد حدیث، جواز بررسی نجوم است، چه در احکام و چه در حساب؛ اگر چه احکام آن مورد اعتماد نیست، ولی بطلان شیء غیر حرام بودن آن است.²⁰²

و در ذیل برخی از احادیث، آنها را دال بر صحت علم نجوم دانسته²⁰³ و به دفاع از آنها پرداخته است.²⁰⁴

195. همان، ج 16، ص 683.

196. همان، ج 21، ص 265؛ نیز ر.ک: *مجمع البیان*، ج 3، ص 110.

197. سوره اسراء، آیه 12.

198. «و تا شماره سال‌ها و حساب [عمرها و رویدادها] را بدانید» (*منهج الصادقین*، ج 5، ص 268).

199. سوره نحل، آیه 16.

200. «و آنها به وسیله ستاره [قطبی] راه‌یابی می‌کنند» (*منهج الصادقین*، ج 5، ص 184).

201. *مجمع البیان*، ج 8، ص 449.

202. «مردم می‌گویند بررسی نجوم حلال نیست» (*شرح اصول الکافی*، ج 12، ص 256).

203. همان، ج 1، ص 463.

204. همان، ج 12، ص 512.

علامه در ذیل این روایت: «إِنَّمَا الْعِلْمُ ثَلَاثَةٌ آيَةٌ مُحْكَمَةٌ أَوْ فَرِيضَةٌ عَادِلَةٌ أَوْ سُنَّةٌ قَائِمَةٌ وَ مَا خَلَاهُنَّ فَضْلٌ»؛ دانش سه چیز است: آیه محکم، فریضه عادل، سنت پابرجا و غیر اینها فضل است، ضمن معرفی این دانش‌ها، در ذیل فراز اخیر می‌گوید:

این که گفته‌اند آیات 191 سوره آل عمران و 39 سوره یس، منع از دانش نجوم می‌کند، من معتقدم که این آیات دال بر مدح علم نجوم و ترغیب به آن است و نهی باید بر چیزی حمل شود که با مدح و ترغیب منافات نداشته باشد.

و ادامه می‌دهد:

ما درحواشی *الوافی* گفتیم: آنچه مدح شده، مربوط به حرکات و ضبط آن و مقدار روز و شب و عرض و طول جغرافیایی سرزمین‌ها و شناخت قبله و در کل متعلق به حساب و ضبط مقادیر است و آنچه نهی شده، متعلق به خواص کواکب و اوضاع آنها و آنچه معروف به علم احکام نجوم است و هدف از آن دروغ بستن به غیب بدون علم است و تحریم متوجه آن است، فقط و نه صرف تعلیم.²⁰⁵

او در چندین جای دیگر می‌گوید: «احکام نجوم و سعد و نحس باطل است»،²⁰⁶ و «نه در سیر کواکب»²⁰⁷ و در ذیل عبارت امام «لیس كما تقولون، لا یضرُ بدینک» می‌گوید:

علما ما به مدلول این خبر فتوا داده‌اند که بررسی علم نجوم، چه در حساب و چه در احکام جایز است؛ اگر چه صحت آنچه متعلق به احکام آن است، ثابت نشده است، ولی آنچه متعلق به حساب است، شاید کسی در محاسبات اشتباه کند، ولی حق است. اما آنچه متعلق به نحس و سعد و احکام است، دلیل بر صحت آن نیست.²⁰⁸

و لذا ضمن جداسازی این دو، تمسک به علم نجوم در احکام شرعی را صحیح و حجت دانسته است و آیه ■ هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا ■²⁰⁹ را دال بر آن می‌داند²¹⁰ و معتقد است فهم دانش نجوم در فهم روایات موثر است.²¹²

نمونه‌ها

او در ذیل روایت نوروز - که ابن شهر آشوب گوید: حکایت کنند که منصور نزد موسی بن جعفر □ فرستاد و عرضه داشت: روز نوروز بنشیند تا مردم به تهنیت آیند و هر چه مال برای خلیفه پیش کش آرند، آن حضرت بستاند. امام □ فرمود: من هر چه در اخبار جدّم جستجو کردم، از این عید خیری نیافتم، از آیین فارسیان است که اسلام برانداخت. معاذالله! چیزی را که اسلام برانداخت، ما احیا نکنیم. منصور گفت:

205. همان، ج 2، ص 24.

206. همان، ج 12، ص 463.

207. *روح الجنان*، ج 9، ص 276.

208. *الوافی*، ج 21، ص 514.

209. سوره انعام، آیه 97.

210. «و اوست کسی که ستارگان را برای شما قرار داده تا به وسیله آنها در تاریکی‌های خشکی و دریا راه یابید».

211. *مجمع البیان*، ج 4، ص 339 و ج 6، ص 402.

212. *الوافی*، ج 12، ص 139.

Archive of SID

برای سیاست لشکر این کار باید کرد (که عجم‌اند) و تو را به خدا سوگند می‌دهم که بنشین، آن حضرت نشست - می‌نویسد:

به فرض صحت، حدیث دلالت دارد که نوروز را عید گرفتن، اگر نه برای احیای سنت مجوس باشد، جایز است و اولی آن است که مرد مؤمن به قصد نصب امیرالمؤمنین به خلافت در این ایام، آن را عید گیرد؛ چون بر حسب بعضی روایات، آن روز نوروز بود. من از زیج هندی استخراج کردم تحویل آفتاب به برج حمل در سال دهم هجری چهارشنبه بیست و یکم ذی‌الحجه بود، سه روز پس از عید غدیر خم، و جشن گرفتن پس از سه روز هم مناسب است.²¹³

و در ذیل آن روایت که مبعث پیامبر ﷺ و شکستن بت‌های کعبه را هم نوروز می‌داند، می‌نویسد:

چون راجع به قبل از حجة الوداع است، حساب نجومی در آن مضبوط نیست و این حساب منظم زیج به برکت حکم خدا در قرآن و برافتادن نسیء است.²¹⁴

نیز در ذیل این گزارش تاریخی که می‌گوید: روز قتل امام (حسین ﷺ) آسمان تاریک شد و ستارگان دیده شدند و یا این که آمده است: آسمان بگرفت، چنان که ستارگان در روز پدیدار شدند، می‌نویسد:

بر حسب قواعد نجومی در دهم ماه خورشید نگیرد... و امثال این کسوفات در غیر وقت مشخص که روایات موثق وقوع آن را ثابت کند، نه به واسطه حایل شدن جرم ماه است؛ چنان که در کسوفات عادی، بلکه به سبب کرات دیگری است، که مانند ذوات الاذئاب که مقادیر و کیفیات حرکات آنها بر ما معلوم نیست و در ذیجات ثبت نشده است.²¹⁵

علامه، با توجه به آنچه در نجوم بدان معتقد بوده، پاره‌ای از احادیث را نیز به نقد کشیده است. او در ذیل این روایت که سلیمان بن خالد می‌گوید: «از امام صادق ﷺ پرسیدم: **عَنْ الْحَرِّ وَالْبَرِّدِ مَا يَكُونَانِ؟ فَقَالَ لِي: يَا أَبَا أَيُوبَ! إِنَّ الْمَرِيخَ كَوَكَبَ حَارٍّ وَ زُحْلَ كَوَكَبَ بَارِدٍ**»، می‌نویسد:

این موافق آن است که اهل احکام ذکر کرده‌اند، و آنچه در باره ارتفاع همیشگی مریخ به همراه انحطاط زحل آمده است، قطعاً و حسناً موافق مدت و حرکات دو ستاره... نیست، لذا عمل به این حدیث را باید به اهلس واگذارد.²¹⁶

البته او طبق قاعده‌ای که در روایات علمی بدان پای‌بند است، می‌گوید:

از آنجا که پاره‌ای راویان اهل آن دانش نبوده‌اند، ممکن است حدیث را آن گونه که صادر شده، نقل نکرده باشند؛ چون آنها نمی‌توانند کلام علمی مشتمل بر اصطلاحات خاص را به گونه‌ای نقل کنند که دلالت بر معنا تغییر نیابد.²¹⁷

213. *دمع السجوم*، ص 466.

214. همان، ص 466.

215. همان، ص 318.

216. *الوافی*، ج 26، ص 222.

217. «که گرما و سرما از چه پیدا شود؟ فرمود: ای ابویوب، همانا مریخ ستاره‌ای گرم است و زحل ستاره‌ای سرد است» (همان؛ نیز شرح اصول الکافی، ج 12، ص 256؛ *مجمع البیان*، ج 8، ص 449).

لذا او در ذیل حدیثی که امام به سائل می‌فرماید: «أَتَدْرِي كَمْ بَيْنَ الْمُشْتَرِي وَالزَّهْرَةَ مِنَ دَقِيقَةٍ»؛ آیا می‌دانی بین مشتری و زهره چقدر فاصله است، و پاره‌ای عبارات دیگر، می‌گوید:

این امور از مسائل بسیار ساده علم نجوم است و صدور آن از معصوم □ بعید می‌نماید.

و سپس آن را با همان قاعده‌ای که اشاره شد، نقد می‌نماید.²¹⁸

و اضافه می‌کند:

برخی عبارات را در حدیث، باید حمل بر تحریف رواات در شنیده‌هایشان کرد و استصعاب روای
 دل بر عدم آگاهی وی است. و ساده‌ترین کار، حساب مسافت بین خورشید و سنبله است که در
 هیئت قدیم و جدید یکی است.²¹⁹

او در پرتو همین آگاهی، حدیثی را که سیاری از امام حسن عسکری نقل می‌کند، مخالف حس و واقع
 اعلام کرده، به نقد کشیده است.²²⁰ و گزارشی که وفات حضرت سکینه □ را روز پنج‌شنبه، پنج روز
 گذشته از ماه ربیع الاول سال 117 آورده، نقد کرده و به تصحیح اجتهادی آن را از «خَمْسَ خَلُون» به
 «لِخَمْسَ عَشْرَةَ خَلُون» تغییر داده، به این دلیل که پنجم ربیع الاول 117 پنج‌شنبه نبود، بلکه یکشنبه
 بود و پانزدهم چهارشنبه.²²¹

در پایان، لازم است ذکر شود، از آنجا که علامه معتقد به حجیت عقل است و آن را در اصول اولیه و
 غیر آن حجت دانسته و نهی‌ها را متوجه قیاس می‌داند که از سنخ عقل نیست،²²² تصریح می‌کند:

آنچه عقل راهنمایی می‌کند، خارج از قرآن نیست²²³ و روایات نیز بر صحت اعتماد بر ادله
 عقلی حکمی دلالت دارند.²²⁴

لذا همان‌طور که در آغاز بحث آوردیم، او بر حجیت دانش‌های بشری در فهم و نقد روایات تأکید
 می‌کند و به همین مناسبت از دانش اصول،²²⁵ منطق و تاریخ نیز کمک می‌گیرد.

در پرتو دانش اصول، گاهی از احادیث اخذ مفهوم نموده²²⁶ و از آیه و حدیث رفع تعارض می‌کند²²⁷
 و با استفاده از دانش منطق و با تکیه بر قیاس مساوات²²⁸ مطلبی را فهمیده و با قیاس مع الفارق²²⁹

218. الوافی، ج 26، ص 515.

219. شرح اصول الکافی، ج 12، ص 256؛ الوافی، ج 26، ص 515.

220. الوافی، ج 11، ص 152.

221. دمع السجوم، ص 497.

222. شرح اصول الکافی، ج 1، ص 286.

223. همان، ج 3، ص 210.

224. همان، ج 4، ص 180.

225. او تصریح می‌کند که فایده دانش اصول تشحیذ ذهن و آگاهی به فهم اسرار حدیث است که فهم احکام شرعی جز به ادله
 اصول ممکن نیست (شرح اصول الکافی، ج 4، ص 232).

226. همان، ج 5، ص 100؛ الوافی، ج 17، ص 301 و ج 20، ص 709.

227. الوافی، ج 19، ص 124.

228. شرح اصول الکافی، ج 4، ص 174 و 182.

229. همان، ج 5، ص 235.

Archive of SID

فهمی را نقد کرده است. و گاهی به ترکیبی زیبا دست زده و در ذیل حدیث «إِنَّ الْحَقَّ مَعَ عَلِيٍّ يَدُورُ حَيْثُمَا دَارَ» گوید:

«رَأَيْ فُلَانٍ مُخَالَفٌ لِرَأْيِ عَلِيٍّ □ - فِي الْخِلَافَةِ - (به مقتضای حدیث)» و «كُلُّ رَأْيٍ خَالَفَ رَأْيَ عَلِيٍّ فَهُوَ مُخَالَفٌ لِلْحَقِّ، فَرَأَيْ فُلَانٍ مُخَالَفٌ لِلْحَقِّ» و مانند آن را در چند جای دیگر نیز آورده است.²³⁰

و در مواردی بسیار گسترده در فهم و نقد روایات، تاریخ را به کار بسته است که می‌توان آن را در ذیل معیار مستقل و جداگانه بررسی کرد.

نتیجه

پس، حجیت عقل و در نتیجه، ارزش و ارجمندی دست‌آوردهای آن از یکسو، و وجود گزاره‌های علمی عقلانی در نصوص دینی - که خود به منزله نوعی تأیید آن روش‌هاست - که فهم آنها جز به آگاهی از پاره‌ای دانش‌های بشری ممکن و میسر نیست، از سویی دیگر، علامه شعرانی را بر آن داشته تا با تتبع در قرآن و روایات ضمن مستندسازی بسیاری از این دانش‌ها به این دو منبع گرانبها، تأکید ورزد که این دانش‌ها در صورتی که به ضرورت عقلی به قطعیت پیوسته باشند و یا مؤید قرآن و حدیث و یا به تأیید آن دو رسیده باشند، در فهم قرآن و حدیث و نقد روایات حجت بوده، قابل استدلال هستند.

کتابنامه

- اثبات نبوت، علامه شعرانی، تهران: کتابخانه صدوق، 1363 ش.
- الاسفار الاربعه، ملا صدرا، قم: انتشارات مصطفوی، 1378 ش.
- آشنایی با علوم اسلامی، مرتضی مطهری، انتشارات صدرا، 1376 ش.
- ترجمه علی و الفلسفة الالهية، سید ابراهیم سیدعلوی، دفتر تبلیغات اسلامی، بی‌جا، بی‌تا.
- ترجمه و شرح صحیفه کامله سجادیه، علامه شعرانی، تهران: کتابفروشی اسلامیة، 1361 ش.
- ترجمه و شرح کشف المراد شرح تجرید الاعتقاد، علامه شعرانی، تهران: کتابفروشی اسلامیة، 1367 ش.
- تفسیر روح الجنان و روح الجنان، شیخ ابوالفتوح رازی با حواشی علامه شعرانی، تهران: کتابفروشی اسلامیة، 1352 ش.

- *تفسیر منهج الصادقین*، ملا فتح‌الله کاشانی با مقدمه و حواشی علامه شعرانی، تهران: کتابفروشی اسلامی، سوم، 1346 ش.
- *دانشنامه جهان اسلام*، غلامعلی حداد عادل، تهران: بنیاد دایرة المعارف اسلامی، 1382 ش.
- *دمع السجوم* (ترجمه نفس المهموم)، علامه شعرانی، تهران: انتشارات وزارت ارشاد، 1385 ش.
- *روش‌شناسی تفسیر قرآن*، علی‌اکبر بابایی و...، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه، انتشارات سمت، اول، 1379 ش.
- *روش فهم حدیث*، عبدالهادی مسعودی، تهران: انتشارات سمت، دانشکده علوم حدیث، اول، 1384 ش.
- *زندگی‌نامه و خدمات علمی فرهنگی*، میرزا ابوالحسن شعرانی، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، اول، 1384 ش.
- *شرح اصول الکافی*، مازندرانی با تعلیقات علامه شعرانی، بیروت: داراحیاء القرآن، اول.
- *شروط و آداب تفسیر و مفسر*، کامران ایزدی مبارکه، تهران: مؤسسه انتشارات امیر کبیر، اول، 1376 ش.
- *عقاید استدلالی*، علی ربانی گلپایگانی، قم: دفتر مدیریت حوزه، دوم، 1381 ش.
- *علامه طباطبایی و حدیث*، نفیسی شادی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، 1384 ش.
- *فقه الحدیث و نقد الحدیث*، داوود سلیمانی، تهران: انتشارات فرهنگ و دانش، 1385 ش.
- *فلسفه چیست؟*، رضا داوری اردکانی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، 1374 ش.
- *قرآن در اسلام*، محمد حسین طباطبایی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، 1352 ش.
- *قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند*، حسن حسن‌زاده آملی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، 1370 ش.
- *مبانی نقد متن الحدیث*، قاسم بیضانی، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی، 1385 ش.
- *مجمع البیان*، علامه طبرسی، با تعلیقات علامه شعرانی، تهران: کتابفروشی اسلامی، دوم، 1398 ق.
- *نثر طوبی*، علامه شعرانی، تهران: کتابفروشی اسلامی، دوم، 1398 ق.
- *الوافی*، ملا محسن فیض، با تعلیقات علامه شعرانی، نشر اصفهان، مکتبة الامام امیرالمؤمنین علی □.