



# ده فرمان جمیع شرایع و تعقلون

سعید زیبا کلام

پژوهش در دست انجام  
شماره ۲



## پژوهشگاه دانشگاه امام صادق علیه السلام

ده فرمان جمیع شرایع و تعقلون

مؤلف: سعید زیباکلام

ناشر: پژوهشگاه دانشگاه امام صادق علیه السلام

شماره مسلسل: ۱-۶-۱۴۰۳

تاریخ انتشار: فروردین ۱۴۰۳

ویرایش اول

تعداد صفحات: ۵۶

نشانی: تهران، بزرگراه شهید چمران، پل مدیریت، دانشگاه امام صادق علیه السلام،

پژوهشگاه

کد پستی: ۱۴۶۵۹۴۳۶۸۱

تلفن: ۰۲۱-۸۸۰۹۴۹۲۴

تمامی حقوق برای پژوهشگاه دانشگاه امام صادق علیه السلام محفوظ است

سوره مبارکه انعام: قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّيَ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا  
وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا  
تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا  
بِالْحَقِّ ذَلِكَُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (۱۵۱) وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي  
هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا  
وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَلِكَُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ  
لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ (۱۵۲) وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ  
فَفَرَّقَ بَيْنَكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكَُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (۱۵۳).

«ای رسول! بگو: بیایید تا آنچه را پروردگارتان بر شما حرام کرده  
است برایتان بخوانم: اینکه چیزی را شریک او نگردانید؛ به پدر و مادر  
خود احسان کنید؛ فرزندان خود را از تهیدستی نکشید که ما هم شما را  
روزی می‌دهیم و هم آنها را؛ به فحشای آشکار و پنهان نزدیک نشوید؛ و  
کسی را که الله (سبحان و تعالی) کشتن او را حرام کرده است جز به  
حق نکشید. این است آنچه بدان سفارش شده‌اید "باشد که تعقلون"  
(۱۵۱) به مال یتیم نزدیک نشوید مگر به نحوی که آن نیکوتر است و  
این کار را هم تا زمانی انجام دهید که آنها به بلوغ و رشادت برسند؛ و  
کیل و میزان را به قسط پردازید — و هیچکس را بیش از توانش  
تکلیف نکنیم — و هر گاه سخنی گفتید به عدالت بگویید ولو از

خويشان شما باشند؛ و به عهد خداوند وفا كنيد. اينست آنچه به آن سفارش شده‌ايد باشد كه يادآور شويد (١٥٢) همانا اينست صراط مستقيم من، پس آن را تبعيت كنيد و شيوه‌هاي زندگي ديگر را تبعيت نكنيد كه از شيوه زندگي او متفرق مي‌شويد. اينست آنچه به آن سفارش شده‌ايد باشد كه تقوى پيشه كنيد (١٥٣)».

”لعلكم تعقلون“ را اغلب مفسران و مدبران<sup>١</sup> و مترجمان<sup>١</sup> قرآن حكيم «شايد/باشد كه تعقل كنيد»، و يا «شايد/باشد كه بخرد دريابيد».

١ مفسران و مدبران:

١. ابى جعفر محمدبن جرير الطبرى (قرن ٤)، جامع البيان عن تاويل القرآن.
٢. شيخ ابى جعفر محمدبن الحسن الطوسى (قرن ٥)، التبيان فى تفسير القرآن.
٣. ابوالمظفر شاهفوربن طاهرين محمد اسفراينى (قرن ٥)، تاج التراجم فى تفسير القرآن للاعاجم.
٤. ابوبكر عتيق نيشابورى (قرن ٥)، تفسير سورآبادى.
٥. ابوعلى فضل بن حسن طبرسى (قرن ٦)، مجمع البيان فى تفسير القرآن.
٦. فخر رازى (قرن ٦)، التفسير الكبير.
٧. ابوالفتوح جمال الدين رازى (قرن ٦)، تفسير روض الجنان و روح الجنان، تصحيح و حواشى ميرزا ابوالحسن شعرانى.
٨. احمدبن محمد ميبدى (قرن ٦)، كشف الاسرار و عده الابرار.
٩. محمود بن عمر بن محمد زمخشري (قرن ٦)، الكشاف عن الحقايق غوامض التنزيل.
١٠. فتح الله كاشانى (قرن ١٠)، منهاج الصادقين فى الزام المخالفين.
١١. ابوالمحاسن حسين بن حسن جرجانى (قرن ١٠)، جلاء الازهان و جلاء الاحزان فى تفسير القرآن.

- 
۱۲. محمدبن مرتضى (معروف به مولى محسن فيض كاشانى، قرن ۱۱)،  
*كتاب الصافي في تفسير القرآن.*
۱۳. بهاءالدين محمد شريف لاهيجى (قرن ۱۱)، *تفسير شريف لاهيجى.*
۱۴. سيد نعمتالله جزائرى (قرن ۱۲)، *عقود المرجان في تفسير القرآن.*
۱۵. شيخ اسماعيل حقى بروسوى (قرن ۱۲)، *تفسير روح البيان.*
۱۶. شيخ محمد تقى شوشترى (قرن ۱۴)، *حواشى مصحف.*
۱۷. محمد حسين طباطبائى (قرن ۱۴)، *الميزان في تفسير القرآن.*
۱۸. ناصر مكارم شيرازى (قرن ۱۵)، *برگزیده تفسير نمونه.*
۱۹. محمد باقر حجتى و عبدالكريم بى آزار شيرازى (قرن ۱۵)، *تفسير كاشف.*
۲۰. محمد باقر بهبودى (قرن ۱۵)، *تدبرى در قرآن.*
۲۱. حسن مصطفوى (قرن ۱۵)، *تفسير روشن.*
۲۲. ابوالفضل بهرامپور (قرن ۱۵)، *تفسير يكجلى مبین.*
۲۳. عبدالله جوادى آملی (قرن ۱۵)، *تسليم، تفسير قرآن كريم.*

۱ مترجمان:

۱. مهدى الهى قمشه‌اى، *ترجمه قرآن* (قم، فاطمه‌الزهرا، ۱۳۸۰): ص ۱۴۸.
۲. اصغر برزى، *ترجمه قرآن و نکات نحوى آن* (تهران، بنياد قرآن، ۱۳۸۲): ص ۱۴۸.
۳. كاظم پورجوادى، *ترجمه قرآن* (تهران، بنياد دائره‌المعارف اسلامى، ۱۳۷۴ش): «تا بينديشيد» (ص ۱۴۸).
۴. محمد باقر بهبودى، *معانى القرآن: ترجمه و تفسير قرآن* (تهران، نشر سرا، ۱۳۷۹): «باشد كه شما اندیشه كنيد...» (ص ۱۵۰).

و یا «شاید/باشد که با عقل خود بفهمید» و یا «شاید/باشد که در آن اندیشه کنید»، و امثال آنها فهم کرده‌اند. در این رساله می‌خواهم نشان دهم چرا این فهم ناصواب و معضله‌آفرین است.

چه معنی دارد که حضرت حق (تبارک و تعالی) امر فرماید که چیزی را شریک پروردگارتان نکنید، به والدین خود احسان کنید، فرزندانان را از سر فقر نکشید، به فواحش آشکار و پنهان نزدیک

---

۵. سید علی موسوی گرمارودی، ترجمه قرآن کریم (تهران، موسسه انتشارات قدیانی، ۱۳۹۴): ص ۱۴۸.

۶. محمد خواجوی، ترجمه قرآن مجید (تهران، مولی، ۱۳۶۹): «... باشد که تعقل کنید» (ص ۵۶).

۷. ابوالقاسم امامی، ترجمه قرآن مجید (قم، انتشارات اسوه، ۱۳۷۷): «باشد که خرد ورزید» (ص ۱۴۸).

۸. عبدالمحمد آیتی، ترجمه قرآن مجید (تهران، سروش، ۱۳۷۴): «... باشد که به عقل دریابید» (ص ۱۴۹).

۹. محمد مهدی فولادوند، ترجمه قرآن مجید (تهران، دارالقرآن الکریم): «باشد که بیندیشید» (ص ۱۴۸).

۱۰. ناصر مکارم شیرازی، ترجمه قرآن مجید (تهران، دارالقرآن الکریم): «شاید درک کنید» (ص ۱۴۸).

۱۱. حسن مصطفوی، تفسیر روشن (تهران، مرکز نشر کتاب): «شاید که شما تشخیص بدهید» (۲۲۸).

۱۲. بهالدین خرمشاهی، ترجمه قرآن کریم (تهران، انتشارات دوستان، ۱۳۷۸): ص ۱۴۸.

نشوید، و کسی را جز بحق نکشید و سپس بفرماید «شاید تعقل کنید» و یا «شاید بخرد دریابید»؟

### تبعات و آثار تعقلون را تعقل فهم کردن

اساساً چه معنی دارد که حضرت حق امر به اموری و نهی از اموری فرماید و حقایقی چون «نحن نرزقکم و ایتاهم» را اعلام کند و در آخر بفرماید «شاید/باشد که تعقل کنید»؟ آیا امکان دارد که این اوامر و نواهی صرفاً جهت تعیین موضوعات شایسته تعقل اعلام شده باشد؟! آیا می توان تصور کرد که اساساً مراد حضرت حق به نحوی تعظیم و تکریم تعقل باشد؟! حیرت انگیزی، استبعاد و شاید حتی مهمل بودن این امکانها نیازی به بحث و تحلیل ندارد: حضرت حق نه تعیین موضوع شایسته تعقل فرموده اند و نه خواسته اند امر به تعقل کنند از آنچه که تعقل فی نفسه امری مبارک و از صالحات است و توشه آخرت می شود، بدانگونه که نماز و زکات و انفاق و امر به معروف و نهی از منکر و جهاد چنین اند. بنابراین، بیاییم امکان های دیگر را لحاظ کنیم.

امکان دیگر اینست که حضرت حق اوامر و نواهی ای را انشاء و اعلام فرموده اند و از «ذلکم وصّیکم به لعلکم تعقلون» هم مرادشان اینست که: ای مسلمانان! شما به این اوامر و نواهی توصیه یا امر شدید باشد که درباره آنها تعقل کنید و حقانیت آنها را دریابید و، در نتیجه، به آنها عمل کنید. اگر مراد آیه شریفه این باشد در اینصورت این سوال بنیانی مطرح می شود که: اگر مسلمانان حقانیت آنها را با تعقل خود دریافتند تکلیف چه می شود؟ این سوال در نهایت و پس از ملاحظه و رعایت توصیه های مختلف مرسوم — از قبیل «بیشتر تعقل کنید»، «با دقت تعقل کنید»، «اصول منطق را در تعقل رعایت کنید»، «در تعقل تعجیل نکنید»، و امثال آنها — و دریافتن آنها بمدد تعقل، دو پاسخ

متمایز متعارض می‌تواند داشته باشد: نخست اینکه، تکلیف از دوش مسلمانان ساقط می‌شود زیرا با تعقل خود حقانیت آن اوامر و نواهی را حاصل نکرده‌اند. دوم اینکه، تکلیف ساقط نمی‌شود زیرا **بهرحال** این دستورات الهی لازم‌الاجرا هستند.

اگر چه پاسخ نخست ممکن است لیکن تا آنجایی که بسیاری از تفاسیر نشان می‌دهد **تاکنون** هیچیک از مفسران و متدبران قرآن حکیم، و متکلمان قائل به آن نشده‌اند. و روشن است چرا؟ زیرا اولاً دیانت و تکالیف مومنان دچار آن چنان تشّت و هرج و مرج گسترده‌ای خواهد شد که دینداری و عدم دینداری را غیر قابل تمییز خواهد کرد. و ثانیاً، بلحاظ **نظری**، چیزی زیادی از دین اسلام و چارچوب ارزشی-بینشی منحصر بفرد آن باقی نمی‌ماند. به عبارت دیگر، دیگر نمی‌توانیم بگوییم دین چه می‌گوید و از مومنان چه می‌خواهد.<sup>۱</sup>

و اما پاسخ دوم: «تکلیف ساقط نمی‌شود زیرا **بهرحال** دستورات الهی لازم‌الاجرا هستند». به عبارت دیگر، تعقل کردن یا نکردن مسلمانان و پی‌بردن یا نبردن آنان به حقانیت آن اوامر و نواهی تأثیری بر لازم‌الاجرا بودن آنها نمی‌گذارد: خواه انسان مسلمان تعقل نکند و خواه تعقل کند لیکن حقانیت آن فرامین صریح و اکید الهی را فهم و

۱ کفایت تمام موارد عدیده‌ای که «تعقلون» و «یعقلون» در قرآن حکیم آمده بدین نحو فهم شود و سپس خلایق هم اوامر و نواهی و هم بینش‌های متکثر قرآنی را مورد 'تعقل' قرار دهند تا حقانیت آنها را تعیین کنند. فرجام این رویکرد نظام اعتقادی فوق‌العاده متشّت و عاری از هرگونه انسجامی خواهد شد که معنای روی‌هم‌رفته محصل و معینی برای دینداری باقی نخواهد گذاشت زیرا هر کس با بکارگیری آنچه وی آن را عقل می‌خواند با 'تعقل' خود به نتایجی ویژه خود می‌رسد.



درک نکنند، در هر حال این دستورات حقّاند و لازم‌الاتباع همهٔ مسلمانان. در این صورت، این سوال بقوت تمام جوانه می‌زند که بدین ترتیب چه نیازی به تعقل؟ و یا، چه غایتی یا منفعتی از تعقل؟ اگر بنا باشد که مسلمانان *بهر حال* موظف به رعایت آن فرامین باشند در اینصورت چه نقش و یا کارکردی برای تعقل کردن می‌ماند؟ و نیز، تعقل نکردن چه غایت یا منفعتی را معطل و زایل خواهد کرد؟ آیا در این صورت "باشد که تعقل کنید" دستکم برای مسلمانان فعل لغو و بیهوده‌ای نخواهد بود؟

امکان دارد مفسّر یا اسلام‌شناسی قائل شود که روی سخن در اینجا نه مسلمانان که سایر ابناء آدم هستند. موافق این تلقی، مخاطب "باشد که تعقل کنید" جمیع غیر مسلمانان اعم از کافران و مشرکان و بی‌دینان و اهل کتاب و غیر آنها هستند. در اینصورت، پس از اعلام آن فرامین، غیر مسلمانان دعوت می‌شوند تا دربارهٔ آنها تعقل کنند. اینک اما از خود سوال کنیم از این تعقل چه انتظاری داریم؟ آیا انتظار داریم که حضرت حق این فرامین را اعلام کردند تا غیر مسلمانان دربارهٔ آنها به تعقل و اندیشه پرداخته حقانیت آنها را دریابند و تصدیق کنند که آنها حق‌اند؟

اینک اما، همچون وضعیت مسلمانان، این سوال بنیانی مطرح می‌شود که اگر غیرمسلمانان حقانیت آن فرامین را با تعقل خود دریافتند تکلیف چه می‌شود؟ پرواضح است که اسلام‌شناس/مفسّر ما در اینجا مجموعه‌ای از شروط و قیود تعقل و چگونگی و یا نوع عقلی که تعقل را انجام می‌دهد مطرح می‌کند و رعایت دقیق و مضبوط آنها را مطالبه می‌کند. این امکان وجود دارد که **در صورتی که آن شروط و قیود خودخادمانه و مصادره به مطلوب و یا معطوف به مطلوب نباشد**، تعقل غیر مسلمان باز هم به حقانیت و صدق آن فرامین الهی نائل نشود. اسلام‌شناس/مفسّر ما می‌تواند مجدداً معترض شده قائل شود

که در جایی که ظاهراً پوشیده و پنهانست اشتباهی در سیر تعقل غیرمسلمان رخ داده است. چنانچه سوال کنیم از کجا معلوم، و اسلام‌شناس/مفسر ما پاسخ دهد: از آنجا که به حقانیت آن فرامین نایل نشده است، آنگاه باید روشن باشد که اسلام‌شناس/مفسر ما صدق و یا حقانیت آن فرامین را ابتدا به ساکن پیشفرض کرده است. و این یعنی، وی پیشفرض کرده که فرامین الهی حق‌اند و تعقل باید به حقانیت آنها برسد، و چنانچه نرسد نشان می‌دهد یا تعقلی صورت نگرفته و یا آن تعقل دچار خطا شده و یا مقدمات آن تعقل کاذب بوده و یا متعقل ما مست و مجنون و منحرف بوده و یا مغرض و منحط و معاند بوده است! به عبارت پوست‌کنده‌ای، تعقل باید به حقانیت آن فرامین برسد که اگر نرسد اشکال یا از تعقل است و یا از متعقل و یا از هر دو!

اینک اما، شایسته است لختی بر این موضع که از قضا در میان حوزویان بسیار رایج است، درنگ و تأمل کنیم: «تعقل باید به حقانیت آن فرامین برسد که اگر نرسد اشکال یا از تعقل است و یا از متعقل و یا هر دو». آیا روشن نیست که در اینجا برای تعقل هیچ نقشی جز تبعیت باقی نمانده؟ و برای متعقل نیز هیچ نقشی جز «بله قربان‌گویی» باقی نمانده است؟ و اگر چنین شده باشد، آیا این سوال بنحو موجه و مقبولی مطرح نمی‌شود که پس آن «باشد که تعقل کنند» برآستی چه منزلت و ارزشی دارد؟

چنانچه نخواهیم به این نتایج آشکارا خلاف‌شهودی و نامقبول نائل نشویم ناگزیر باید رخصت دهیم غیرمسلمانان می‌توانند با تعقل خود به حقانیت آن فرامین الهی نرسند، بدون اینکه خودشان و تعقل‌شان متهم به خطا و انحطاط و انحراف و غرض‌ورزی شوند. و این یعنی، در صورتی که غیرمسلمانان با تعقل خود به حقانیت آن فرامین نائل نشوند می‌توانند با خاطری آسوده آنها را به پشت سر افکنده با طیب خاطر تمام بدنبال محصولات بسیار متکثر تعقل‌های بسیار متنوع خود برونند!

که مگر نرفته‌اند؟ اما اینک از خود سوال کنیم: آیا اینست مراد و مقصود از «لعلکم تعقلون»؟ آری! اگر از «لعلکم تعقلون»، «باشد که تعقل کنید» فهم شود، لاجرم باید به این نتیجه تن بدهیم.

برای اجتناب از این نتیجه ناگوار، امکان دارد اسلام‌شناس یا مفسری قائل شود که مراد حضرت حق اینست که این اوامر و نواهی حق است لیکن *شایسته است* انسانها، اعم از مسلمان و غیر مسلمان، بمدد تعقل خود حقانیت آنها را دریابند. زیرا حضرت حق نمی‌فرماید *باید* تعقل کنید بلکه می‌فرماید «باشد/شاید که تعقل کنید». به عبارتی دیگر، در اینکه این فرامین الهی حق‌اند و هدایت و مایهٔ سعادت، هیچ جای مباحثه و مناقشه و انکار نیست. آنچه اما مراد است اینست که انسانها/مسلمانان خودشان هم به مدد تعقل‌شان به حقانیت آنها نایل شوند!

اینک سوالاتی چند جوانه می‌زند: *اولاً*، همچون موارد فوق‌الذکر، اگر انسانها به حقانیت آنها نائل نشدند تکلیف چه می‌شود؟ با توجه به بحث فوق، واضح است که اسلام‌شناس/مفسر ما نمی‌تواند بگوید مانعی ندارد! آن فرامین را پشت سر خود بیافکنید و رهسپار آنچه تعقل‌تان حاصل کرده شوید. از طرفی دیگر، او نمی‌تواند بگوید تعقل باید به حقانیت آن فرامین برسد که اگر نرسد اشکال یا از تعقل است و یا از متعقل و یا از هر دو! با این وصف، اسلام‌شناس/مفسر ما چه می‌خواهد بگوید؟ و یا، چه می‌تواند بگوید؟

*ثانیاً*، به فرض که تعقل‌ها به حقانیت آن اوامر و نواهی نائل شوند، مراد از این *نیل* چیست؟ بنیانی‌تر، از این قبیل تعقل‌هایی که نتیجه و غایتشان برای حضرت حق و ایضا برای ما معتقدان پیشاپیش معین است چه هدفی محقق می‌شود؟ شاید در اینجا برخی قائل شوند که هدف حضرت حق اینست که تلازم یا تلائم عقل و شرع را به انسانها

نشان دهد، همان که به عبارت دیگری در **قاعده ملازمه**<sup>۱</sup> معروف و قدیم‌العهد بدان تصریح شده است: «هر آنچه عقل بدان حکم کند شرع بدان حکم می‌کند، و هر آنچه شرع بدان حکم کند عقل بدان حکم می‌کند».<sup>۲</sup> لیکن تنها به طرح یک سوال در اینجا بسنده می‌کنم و آن: از اینکه برخی انسانها/مسلمانان دریابند که «عقل‌شان همان می‌گوید که شرع، و شرع هم همان می‌گوید که عقل»، چه نتیجه‌ای برای آنها حاصل می‌شود؟ و ایضا، چه تاثیری در زیستن انسان، حیات انسان، معضلات عمیق وجودی انسان، و استیصال‌های بنیانی انسان در دوراهی‌ها و چندراهی‌های عمیق زندگی‌اش میگذارد؟ شاید تصور شود که تاثیر باور به آن تلازم اینست که انسانها مسلمان می‌شوند و مسلمانها هم مومن‌تر می‌شوند. اما آیا شواهدی تاریخی و ادله‌ای برای این تصور وجود دارد؟ آیا براستی «اسلام‌آوردن» و ایضا «ایمان‌آوردن» بنیائاً مقوله‌های استدلالی/تعقلی هستند؟ آیا این تصور با مصرّحات قرآنی درباره چگونگی اسلام و ایمان‌آوردن سازگاری دارد؟ همچنین، آیا این تصور با شواهد تاریخی از صدر اسلام تاکنون سازگاری دارد؟<sup>۳</sup>

**ثالثاً**، آیا براستی اگر آدمیان عقل خودشان را، و نه آن عقلی که فیلسوفی/متکلمی/مفسّری برای این منظور یا هر منظور دیگری می‌سازد و می‌پردازد و سپس آن را جهانشمول و فراتاریخی و

۱. «کَلَّمَا حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ وَ كَلَّمَا حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ».

۲ رساله «نجات قاعده ملازمه!»، فصلنامه پژوهش‌های فلسفی کلامی، دوره ۲۱، شماره ۸۰، ۱۳۹۸.

۳ برای بحثی تفصیلی درباره مصرّحات قرآنی و شواهد تاریخی، ر.ک. به: رساله «افسانه رویکرد استدلالی/توجهی/اثباتی انبیاء» در سعید زیباکلام (۱۳۹۶)

فرااجتماعی معرفی میکند، بکار گیرند جملگی به حقانیت آن فرامین نائل خواهند شد؟

**رابعاً**، آیا **بواقع** آدمیانی که عقل خودشان را بکار بسته‌اند جملگی به حقانیت آن فرامین نائل شده‌اند؟ آیا پاسخ این سوال روشن نیست؟ آیا آثار و تبعات «تعقلون» را «تعقل» فهم کردن دیده می‌شود؟<sup>۱</sup>

باز می‌گردیم به آیه شریفه ۱۵۱: در آخر آیه و پس از ذکر فرامین الهی آمده است: «اینهاست آنچه حضرت حق به شما توصیه کرده است باشد که تعقل کنید». آیا نوعاً ربطی میان انشاء و ابلاغ اوامری، و تعقل وجود دارد؟ آیا ما معمولاً و عادتاً انتظار نداریم که پس از توصیه یا ابلاغ اوامری، به آنها پایبندی صورت گیرد و بدانها عمل شود؟ آیا خارق‌العاده بنظر نمی‌آید که حضرت حق فرامینی را صادر و اعلام فرماید و سپس بگوید «اینست آنچه به آنها توصیه شدید، باشد که تعقل کنید»؟

اینک جا دارد سوال کنیم چرا این گونه معانی و مدلولات غریب و شگفت‌انگیز ایجاد می‌شوند؟ پاسخ، خیلی ساده و روشن است! زیرا اولاً و حیرتاً «تعقلون» دفعتاً به «تعقل» دگردیسی پیدا می‌کند. و ثانیاً، تعقل به معنایی کاملاً افسانه‌ای و توهمی مراد می‌شود: اندیشیدن بدون تعلقات و تلقیاتی از پیش موجود، و دریافتن هر نوع حقایق این عالم، بی هیچ زمینه و سابقه‌ای، بی هیچ منظر و منظوری، بی هیچ مصادرات و پیشفرض‌هایی، بی هیچ حاجات و هوساتی، و بی هیچ چهارچوب ارزشی-بینشی از پیش موجودی!<sup>۲</sup>

---

۱ در بحثی که ذیل ثانیاً و ثالثاً و رابعاً انجام دادیم پیشفرض کردیم که «بکارگیری عقل» همان «تعقل» است. اگر چه این مصادره بسیار رایج است لیکن قابل تصور است که فردی «بکارگیری عقل» را الزاماً «تعقل» نداند!

۲ برای بحث تفصیلی درباره تعقل افسانه‌ای، ر.ک. به:

## سازگاری میان آیات ۱۵۱، ۱۵۲، و ۱۵۳

اما اگر "تعقلون" را به معنای پایبندی و تعهد یا، شاید دقیق‌تر از آن، بمعنای تعبّد برگیریم آنگاه معنای آیه شریفه می‌شود: «بگو بیایید تا آنچه را پروردگارتان بر شما حرام کرده است برایتان بخوانم: اینکه چیزی را شریک او نگردانید؛ به پدر و مادر خود احسان کنید؛ فرزندان خود را از تهیدستی نکشید که ما هم شما را روزی می‌دهیم و هم آنها را؛ به فحشای آشکار و پنهان نزدیک نشوید؛ و کسی را که الله (سبحان و تعالی) کشتن او را حرام کرده جز به حق نکشید. این است آنچه به آن سفارش شده‌اید باشد که تعبّد ورزید و به آنها پایبند شوید». دو آیه شریفه بعدی موید اینست که دعوت به "تعقلون"، دعوتی است به تعبّد و تعهد و پایبندی و عمل به فرامینی که خداوند امر فرموده است، نه دعوت به تعقل و اندیشیدن در حوزه نظر یا ارزیابی و تعیین صدق و کذب اوامر و نواهی! ملاحظه کنید: «لَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا الْكَيْلَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ لَا نَكِلْفَ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ» (۱۵۲) وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السَّبِيلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (۱۵۳)» (سوره مبارکه انعام). در آیه (۱۵۲) اضافه می‌شود که «به مال یتیم نزدیک نشوید مگر به نحوی که آن نیکوتر است و این کار را هم تا زمانی انجام دهید که آنها به بلوغ و رشادت برسند؛ و کیل و میزان را به قسط پردازید — و هیچکس را

۱. سعید زیباکلام (۱۳۹۵) *عقل و استدلال و عقلانیت*.

۲. رساله "افسانه توصیه به تعقل" در سعید زیباکلام (۱۳۹۶) *افسانه‌های آرام‌بخش*.

۳. رساله "افسانه تعقل" و رساله "افسانه گوهر ناب تعقل"، همان (۱۳۹۷)

بیش از توانش تکلیف نکنیم — و هر گاه سخنی گفتید به عدالت بگویند ولو از خویشان شما باشند؛ و به عهد خداوند وفا کنید. اینست آنچه به آن سفارش شده‌اید **باشد که یادآور شوید**». و در آیه شریفه (۱۵۳) حضرت رئوف‌الرحیم تصریح می‌فرماید که «همانا اینست صراط مستقیم من، پس آن را **تبعیت کنید** و شیوه‌های زندگی دیگر را تبعیت نکنید که از شیوه زندگی او متفرق می‌شوید. اینست آنچه به آن سفارش شده‌اید **باشد که تقوی پیشه کنید**».

نخستین سوال اساسی اینست که آیا سازگاری دارد که حضرت خیرالحاکمین حکم و توصیه به اموری کند و در آخر اظهار امیدواری یا دعوت کند که باشد که درباره آنها تعقل و اندیشه کرده آنها را با عقل خود دریابید و یا ارزیابی کنید، و سپس حکم و توصیه به امور دیگری کند و در آخر آنها اظهار امیدواری یا دعوت کند که باشد که یادآور شوید، و در آخر درباره همه آن امور حکم فرماید که این صراط مستقیم من است پس آن را تبعیت کنید، باشد که تقوی پیشه کنید؟ به نظر میرسد نیازی به تحلیل بیشتر نیست که برای حفظ همسازی و انسجام میان سه آیه شریفه (۱۵۱)، (۱۵۲)، و (۱۵۳) لازم میشود «تعقلون» را به معنای تعبد و پایبندی بگیریم. برآستی چه معنی دارد که حضرت حکیم درباره تعدادی از فرامین بفرماید تعقل و اندیشه کنید که آیا اینگونه است؟! و یا چرا اینگونه است؟!؛ و درباره تعدادی دیگر از فرامین بفرماید «باشد که یادآور شوید»؛ و درباره تمام آنها بفرماید از شیوه زندگی مستقیم من تبعیت کنید «باشد که تقوی پیشه کنید»؟ مقصود از طرح این سوال اینست که اگر «تعقلون» به معنای تعقل و اندیشیدن است و حضرت حق در آیه (۱۵۱) می‌خواهد انسانها/مسمانان را دعوت به تعقل کند برای حفظ هماهنگی و همسازی می‌باید در پایان دو آیه بعدی هم باز همان نوع دعوت را تکرار کند و مثلاً بفرماید لعلکم

تفکرون یا تفقهون! اما حضرت حق به نحو کاملاً منسجم و سازگاری در آخر آیه (۱۵۲) خیلی ساده و روشن و صریح از "یادآوری" و در آخر آیه (۱۵۳) امر به "تبعیت و تعبد" میفرماید و امید به "تقوی" می‌برد!

بدین ترتیب، آیه شریفه (۱۵۲) نمی‌خواهد بگوید که به مال یتیم جز برای امری نیکوتر نزدیک نشوید و کیل و میزان را به قسط ادا کنید و ... «شما به اینها توصیه شدید» بلکه درباره آنها تعقل کنید و چنانچه آنها را صحیح و سلیم و صادق نیافتید به پشت سرتان و یا به آتشدان بیافکنید! اصلاً و ابداً! می‌خواهد بگوید که فرامین الهی یا حقایق الهی که متضمن سعادت و رستگاری انسان است، اینهاست و اینها را گفتیم باشد که یادآور شوید که اینها حقایق الهی‌اند و عمل به آنها شما را به سعادت و فلاح رهسپار می‌کند.

همچنین، آیه (۱۵۳) نمی‌خواهد بگوید این صراط مستقیم من است که بدان توصیه شدید باشد که درباره آنها تعقل کنید که صادق‌اند یا کاذب، مضل‌اند یا هادی، حق‌اند یا باطل! اصلاً و ابداً! بلکه می‌خواهد بگوید این صراط مستقیم است پس آن را **تبعیت کنید** و از شیوه‌های دیگر زندگی **تبعیت نکنید** که از آن منحرف یا منصرف شوید، باشد که تقوی پیشه کنید. بدین ترتیب، برای فهمی همساز و منسجم از سه آیه شریفه مشتمل بر **"ده فرمان الهی"**، "تعقلون" را باید هماهنگ با "تذکرون"، و همساز با "تتقون" معنی کنیم.

در بحث فوق می‌خواستیم نشان بدهیم که چنانچه "تعقلون" در پایان آیه (۱۵۱) را، مطابق آنچه مرسوم است، به معنای تعقل و اندیشه‌کردن فهم کنیم چه عدم انسجام و ازهم‌گسیختگی معنایی‌ای بر سه آیه شریفه تحمیل کرده‌ایم. اینک می‌خواهیم نشان بدهیم که حتی اگر دو آیه (۱۵۲) و (۱۵۳) هم با "تعقلون" پایان یافته بود و بدین



ترتیب معضله از هم گسیختگی و عدم انسجام سه آیه رفع میشد، با معضله سهمگین و بنیانی تری مواجه بودیم.

### هدف از تعقل درباره فرامین ده گانه

باز می‌گردیم به آخر آیه شریفه (۱۵۱)، «لعلکم تعقلون». معنایی که سنتاً برای این بخش ارائه می‌شود اینست: اینست آنچه بدان سفارش یا توصیه شده‌اید «باشد که تعقل کنید»، «باشد که بیاندیشید»، «باشد که خردورزید»، و «باشد که به عقل دریابید». از خود سوال کنیم فعل مورد نظر این دعوتها یا توصیه‌ها چیست؟ آشکارا پاسخ اینست: اندیشیدن، خردورزیدن، تعقل کردن، و امثال آنها، که فرض می‌کنیم مفسران و مدبران قرآن حکیم از آن افعال تلقی روی هم‌رفته یکسانی دارند. و البته اگر از موضوع فعل پرسش شود قطعاً همان فرامین پنجگانه‌ای است که در آیه شریفه (۱۵۱) ذکر شده‌اند. اینک دو سوال مرتبط بهم مطرح می‌شود. نخست، با تعقل کردن/ اندیشیدن/ خردورزیدن و بکارگیری عقل می‌خواهیم با آن فرامین دقیقاً چه کنیم؟ دوم، با افعال مذکور نوعاً چه کارهایی می‌شود انجام داد؟

ابتدا سعی می‌کنیم به سوال دوم جواب دهیم بلکه راه برای پاسخ سوال نخست هم تمهید شود. اگر بتوان هدف یا کارکردی برای آن افعال تعیین کنیم مقصود از انجام آنها احتمالاً قدری روشن خواهد شد. برای این دسته از افعال می‌توان شماری از انواع اهداف یا کارکردها را قائل شد. نخست، «حصول فهم» و یا تعمیق فهم. دوم، «تعیین صدق» و یا کذب. سوم، «تعیین عقلانیت» و یا ناعقلانیت. چهارم، دریافتن یا پی‌بردن یا «کشف حقیقتی یا پدیداری». پنجم، «استدلالی کردن» یا استدلال‌پذیرکردن. ششم، «ارائه توجیه». هفتم، «تفصیل دادن». هشتم، «ارائه تبیین». و بالاخره نهم، «ایضاح». و البته که با قید بالاخره،

نمی‌خواهم بگویم فیلسوفان بعضا کارهای دیگری نمی‌کنند. به عبارت دیگر، (۱) ما تعقل می‌کنیم تا فهمی نسبت به پدیداری یا دعوی معرفتی‌ای حاصل کنیم. و یا (۲) تعقل می‌کنیم تا صدق و یا کذب رأی و نظری را تعیین کنیم. و یا (۳) تعقل می‌کنیم تا عقلانیت و یا ناعقلانیت نظر یا عمل یا ارزش یا رویه‌ای را احراز یا اثبات کنیم. و یا (۴) ما تعقل می‌کنیم تا امر یا پدیدار یا حقیقت مکتوم یا مستوری را کشف کنیم. (۵) تعقل می‌کنیم تا رأی و نظری را استدلالی یا استدلال‌پذیر کنیم. (۶) تعقل می‌کنیم تا توجیهی برای موضعی یا نظری فراهم کنیم. (۷) تعقل می‌کنیم تا موضوع، مقوله، و یا نظریه‌ای را تفصیل دهیم. (۸) تعقل می‌کنیم تا تبیینی برای عملی، نظری، یا پدیداری ارائه کنیم. (۹) و تعقل می‌کنیم تا مفهومی، نظری، نظریه‌ای، و یا پیشفرضی را ایضاح کنیم. البته نباید فرض کرد که با ذکر این اهداف از تعقل، آن اهداف واضح و معلوم‌اند و هیچ ابهامی ندارند. ابدأً مرادم از "ابداً" بیشتر از اینست که ما نمی‌دانیم آنها چیستند! و نیز، بیشتر از اینست که هیچ اجماعی دربارهٔ آنها وجود ندارد. بلکه می‌خواهم بگویم این *مقولات تقویمی* تفلسف ماهیت یا ذات یا سرشت و طبیعت و گوهری ندارند که شناخته و دانسته شوند. آنها جملگی در بستر جریان *تاریخی* فعالیتی بسیار متلاطم موسوم به تفلسف و از جانب افرادی که سنتاً و جاریاً فیلسوف خوانده می‌شوند به گونه‌ها و اطوار متکثر و متنوعی طالع، ساخته، و ارائه می‌شوند و سپس بعضاً توسط خود آن فیلسوفان و یا سایر فیلسوفان مورد قبض و بسط یا جرح و تعدیل و یا نقض و طرد قرار می‌گیرند. و بدین گونه است که اقیانوس *بیکران* مواج و متلاطم بیقراری بنام فلسفه *مداوماً* تکون و تحوّل می‌یابد. اما اگر فرض شود که ماهیت و گوهری دارند تفاوتی در وضعیت متلاطم و بیقرار ما نخواهد کرد. زیرا بمحض اینکه از این موضع هستی‌شناختی — که چنین

ماهیات و جواهری وجود دارند — قدمی معرفت‌شناختی برداشته از معرفت خود از آن ماهیات سوال کنیم، دچار آن تکثر و تنوع و تنازع آراء رقیب سابق‌الذکر می‌شویم. بدین ترتیب است که ما ناگزیریم اعتراف کنیم که از چیستی و ممیزات آن ماهیات و جواهر خبر نداریم تا عقلی بر پای تفلسف و تعقل‌گریزیا و چموش ما بیافکند و از آن تکثر و تنازع پایان‌ناپذیر ممانعت کرده، قرار و سامان و ثباتی ایجاد کند. بدین ترتیب است که حتی اگر فرض یا ادعا کنیم که آنها ماهیت و جوهری دارند تفاوتی در وضعیت ظنی متکثر متنوع بیقرار ما ایجاد نخواهد کرد.

برای مقصود فعلی، ما ناگزیر از این فرض‌های تنومند و بسیار مناقشه‌انگیز هستیم. فرض‌هایی از قبیل: ما می‌دانیم “صدق” و “کذب” چیست، و نیز می‌دانیم راه یا شیوه تعیین آنها چیست، و یا دستکم تلقی واحد اجماع‌شده‌ای از صدق و کذب و نیز شیوه واحد اجماع‌شده‌ای هم برای تعیین آنها در اختیار داریم. همچنین، ما می‌دانیم “فهم” چیست و چه تفاوت‌هایی با “تبیین” و “توضیح” و “تعلیل” دارد و بالتبع می‌دانیم “تعمیق” آن چگونه امری است، و یا دستکم تلقی واحد اجماع‌شده‌ای از فهم و ایضاً تعمیق و توسیع آن در اختیار داریم؛ و نیز می‌دانیم استدلالی و استدلال‌پذیرکردن نظر یا نظریه‌ای چه ممیزاتی دارد، و هكذا.<sup>۱</sup> برای نیل به مقصود بحث فعلی، ما

---

۱ همچنین است وضع امروز ما نسبت به مقولات “تفصیل”، “تبیین”، و “ایضاح” می‌توان فی‌المثل گفت مرادم از “تفصیل” بسط دادن اندیشه یا نظری است به عرصات و ساحات دیگر. و یا صرفاً گسترش دادن اندیشه‌ای در همان عرصه. و نیز، دریافتن آثار و تبعات آن اندیشه و نیز دریافتن مبادی یا مقومات و یا پیشفرض‌های پنهان و نیمه پنهان آن. و آشکارکردن ربط و نسبت‌های ممکن میان آن آثار و آن مقومات و مبادی. آنچه اما بسیار مهم است بخوبی فهمیده شود

خیلی ساده فرض می‌کنیم تمام این قبیل مقولات را یا می‌دانیم و یا تلقی رویهمرفته اجماع‌شده‌ای از آنها داریم. اما اینها تمام فرض‌های اجتناب‌ناپذیری نیست که گریزی از آنها نداریم.

### چیستی تعقل

فرض بزرگ و تعیین‌کننده‌تر دیگری نیز پیش روی داریم که نقش بنیانی در این ماجرا ایفاء می‌کند و آن اینکه ما فرض می‌کنیم که می‌دانیم ماهیت، ذات، طبیعت و یا گوهر "تعقل" — و نیز "اندیشیدن"، "خردورزی"، "بکارگیری عقل"، و امثالهم — چیست. و اگر هم نمی‌دانیم دستکم تلقی *واحد* بالنسبه اجماع‌شده‌ای از آن در اختیار داریم. مهم است این تمایز ظریف بخوبی دیده شود که: ما تعقل می‌کنیم *تا* صدق و کذب را تعیین کنیم *تا* فهمی پیدا کنیم *تا* پدیداری را کشف کنیم. روشن است که تعقل امری یا فرآیندی یا فعلی است که برای حصول هدفی صورت می‌پذیرد. تعقل، همان تعیین صدق و کذب یا فهم یا کشف پدیداری نیست. اگر توفیق رفیقمان شود<sup>۱</sup> تعقل می‌تواند به تعیین صدق و کذب یا فهم و یا کشفی و یا استدلالی کردن اندیشه‌ای منجر شود. بدین ترتیب، اولاً تعقل امری است متمایز از تعیین صدق و کذب یا فهم یا کشفی و هکذا. و ثانیاً، هیچ تلازم یا

اینست که هیچ اجماع حتی نسبی هم میان فیلسوفان سبک‌های تفلسف، همچون سبک قاره‌ای و سبک تحلیلی، و نیز میان فیلسوفان گرایش‌های مختلف درون هر یک از دو سبک معاصر وجود ندارد.

۱ و چه کسی می‌تواند ادعا کند که توفیق رفیقش شده است؟ آری! البته همه ما نوعاً چنین ادعایی می‌کنیم. لیکن چه سود که هیچ شیوه‌ای برای تعیین صدق آن ادعاها در واقع وجود ندارد.

ضرورتی میان تعقل و هیچیک از آن ثمرات یا اهداف وجود ندارد: ابدأً اینطور نیست که همواره تعقل منجر به تعیین صدق و کذب یا فهم و یا کشفی می‌شود. همه ما کم یا زیاد با مواردی از تعقل مواجه شده‌ایم که به هیچیک از این اهداف منجر نشده است. و یا می‌توانیم موارد متعددی از تعقل را در تاریخ فلسفه یا تاریخ علم یا تاریخ علوم اجتماعی بیابیم که دستکم یا **حاصل** آن تعقل‌ها مورد اعتراض و انکار است و یا **چگونگی** آن تعقلها، و یا هر دو.

**بنیانی‌تر**، ابدأً اینطور نیست که تعیین صدق و کذب یا فهم و یا کشفی و یا توجیهی یا تفصیلی یا تبیینی انحصاراً بمدد تعقل امکان‌پذیر است. می‌توان حادثه یا فرآیند یا شیوه‌های متعددی را تصور کرد که بدون تعقل میتوان به این هدف دست یافت. فرآیندهای جامعه‌پذیری، انتقال تاریخی مواریث فکری-فرهنگی، رجوع به انواع منابع و مراجع فکری-فرهنگی، انواع الهامات، شهودات، روایاها، و از همه بنیانی‌تر، تعیین‌کننده‌تر و تقویم‌کننده‌تر، اشارات و دلالات قلبی، برخی از این نوع حوادث، فرآیندها و شیوه‌های متعدد هستند.

جمع‌بندی دربارهٔ فرض بزرگ و تعیین‌کنندهٔ مبنایی فوق — «ما می‌دانیم تعقل چیست» — اینست که **تعقل خود** نه تعیین صدق و کذب، فهم و یا تعمیق فهم، کشف، استدلالی‌کردن، توجیه، تفصیل، تبیین، و ایضاح فکری یا منظری یا موضعی است، و نه تعقل لزوماً به این اهداف نائل می‌شود، و نه این اهداف منحصر با تعقل حاصل می‌شود.

امیدوارم با نتایج حاصل از جواب سوال دوم، روی‌هم‌رفته روشن شده باشد که با فعل تعقل چه نوع اهدافی را می‌توان پیگیری کرد. با این وصف، باز می‌گردیم به سوال نخست: «با اندیشیدن یا خردورزیدن یا تعقل کردن می‌خواهیم با آن فرامین الهی دقیقاً چه کنیم؟». به عبارت مبسوط‌تر، مطابق تلقی مرسوم و موروثی، مقصود حضرت حق از «ذلکم

وصّیکم به لعلکم تعقلون“ می‌شود: این فرامینی است که بدان توصیه شده‌اید باشد که با تعقل (۱) صدق و کذب آنها را تعیین کنید، و یا (۲) آنها را فهم کنید و یا فهم خود از آنها را تعمیق کنید، و یا (۳) درباره آنها پدیداری یا حقیقتی را کشف کنید، و یا (۴) آنها را استدلالی/استدلال‌پذیر کنید، و یا (۵) آنها را توجیه کنید، و یا (۶) آنها را تفصیل دهید، و یا (۷) آنها را تبیین کنید، و یا (۸) آنها را ایضاح کنید. اینک سوال کنیم ”ذکم وصّیکم به“ چگونه توصیه یا سفارشی است. استاد محمد باقر بهبودی (رضوان الله علیه)، با اشاره به سه آیه شریفه (۱۵۱)، (۱۵۲)، و (۱۵۳) بر آنست که «این ده فرمان که در سه آیه مشخص و معرفی شد، هر سه آیه با عبارت ”ذکم وصّیکم به“ تاکید شده است. در غیر این سه آیه، مورد دیگری نداریم که چنین عبارتی خطاب به امت اسلامی وارد شده باشد» (بهبودی، ۱۳۷۸، ج ۱: ص ۵۷۲؛ تاکید اضافه شده). بدین ترتیب، عبارت ”ذکم وصّیکم به“ منحصرأً برای اعلام و توصیه ده فرمان الهی بکار رفته آن فرامین را مورد **تاکید** ویژه قرار داده است.

اینک جا دارد سوال کنیم مگر این ده فرمان الهی چه اهمیت و منزلتی دارند که ”ذکم وصّیکم به“ فقط در مورد آنها در **قرآن حکیم** بکار رفته، آنها را مورد تاکید قرار داده است؟ علامه طباطبایی (رضوان الله علیه) درباره ده فرمان مذکور در آیات شریفه فوق در سوره مبارکه **انعام** قائلست که «این آیات محرّماتی را بیان می‌کند که اختصاص بشریعت معینی از شرایع الهی ندارد ... شاهد اینکه محرّمات نامبرده عمومی است و اختصاصی به یک شریعت ندارد این است که می‌بینیم **قرآن حکیم** همانها را از انبیاء علیهم‌السلام نقل می‌کند که در خطاب‌هایی که به امت‌های خود می‌کرده‌اند از آنها نهی می‌نموده‌اند، مانند خطاب‌هایی که از **نوح و هود و صالح و ابراهیم** و

لوط و شعیب و موسی و عیسی علیهم‌السلام نقل کرده است»  
(المیزان، ج ۱۴: ص ۲۵۴\_۵). بنیانگذاری، عمومیت و شمولیت بسیار  
ویژه محرمات دهگانه، یا ده فرمان مذکور در آیات مورد تدبّر، در میان  
تمام شرایع الهی روشن است. اما اگر خواسته باشیم به منزلت بسیار  
بنیانی ده فرمان در شریعت حضرت موسی(ع) پی‌ببریم نظر **بهبودی**  
در باره آیه شریفه ۱۵۴ همین سوره درخور توجه است: «در ابتدای  
تشکل قوم بنی‌اسرائیل ما همین ده فرمان را بعنوان اصول و قوانین  
اساسی به موسی عطا کردیم سپس کتاب تورات را به او دادیم تا فروع  
احکام و سایر قوانین عبادی و مذهبی را تمام کرده باشیم»(بهبودی،  
۱۳۷۸: ص ۵۷۳؛ تاکید اضافه شده). علامه طباطبایی نیز پس از آنکه  
همین اصول و قوانین اساسی دهگانه را «کلیات شرائع» می‌خواند، قائل  
می‌شود که آنها «تکالیف مشروعه‌ای بودند که در ادیان همه انبیاء  
عمومیت داشتند و ... {خدای متعال} بحسب اقتضاء مصلحت برای  
حضرت موسی(ع) در کتابی که بوی نازل کرده تفصیل داده و پس از  
آن برای رسول خدا محمد(ع) در کتاب مبارکی که نازل فرموده تفصیلاً  
بیان فرموده است» (المیزان، ۱۳۶۲، ج ۱۴: ص ۲۶۸).<sup>۱</sup>

اینک سوالات دیگری جوانه می‌زند:

۱. آیا حیرت‌انگیز نیست که حضرت حق تعالی پس از اعلام پنج  
فرمان از ده فرمانی که اصول و قوانین اساسی جمیع شرایع الهی‌اند،  
بخواهد با «باشد که تعقل کنید»، انسانها اعم از مسلمان و غیر مسلمان

---

۱ بهبودی ذیل آیه شریفه ۱۵۵ "و هذا کتاب انزلناه مبارک فاتبعوه واتقوا لعلکم  
ترحمون"، همین موضع را با شفافیت و تاکید بیشتری بیان می‌کند: «همچنانکه ما  
کتاب تورات را به عنوان تکمیل‌کننده ده فرمان موسی عطا کردیم این کتاب قرآن  
را نیز به عنوان متمم همان ده فرمانی که یاد شد نازل کرده‌ایم» (همان: ص ۵۷۳).

صدق و کذب آنها را تعیین کنند؟ و یا عقلانیت آنها را ارزیابی کنند؟ و یا عمق آن فرامین را با تعقل دریابند؟ و یا حقایق دیگری را کشف کنند؟ و یا آن فرامین را استدلالی کنند؟ و یا توجیهی برای آن اصول و قوانین جمیع شرایع الهی فراهم کنند؟ و یا آنها را تفصیل دهند؟ و یا آنها را تبیین یا ایضاح کنند؟

۲. آیا برآستی اصول و قوانین اساسی جمیع شرایع الهی بنیانا نیازمند چنین اقداماتی هستند؟

۳. آیا برآستی در جایی در **قرآن حکیم**، **حتی در یکجا**، به چنین نیازی تصریحی، و یا اشارتی و دلالتی شده است؟

۴. آیا در فرمایشات **نبی اکرم(ع)** و **ائمه ایمان و تقوی و هدی و فرقان(علیهم السلام)** **حتی یکبار** به چنین نیازی تصریحی، و یا اشارتی و دلالتی شده است؟

۵. آیا روشن نیست که ده فرمان مبانی جمیع شرایع الهی طول تاریخ بشر را منقاد تعقل بشر کردن، چه منزلت و مقام **مستقل** "الهی-ملکوتی" خدای گونه "شریعت‌سازی" برای انسان قائل شده‌ایم؟ که بیشتر!

۶. آیا روشن نیست با این منقادسازی، چه جایگاه **فوقانی**‌ای برای داوری انسان نسبت به فرامین حق تعالی قائل شده‌ایم؟ شایسته است در آخر مروری بر برخی از تفاسیر معروف‌تر قدیم و جدید بیان‌داریم.

### بحثی درباره برخی از تفاسیر

۱. **ابی جعفر محمدبن جریر طبری** (قرن ۴) در تفسیر بسیار معروف خود **جامع‌البیان عن تاویل القرآن** نه به تبیین تفاوت بخشهای پایانی سه آیه اعلام‌کننده ده فرمان جمیع شرایع الهی می‌پردازد و نه کمترین بحثی درباره "لعلکم تعقلون" می‌کند و نه حتی اشارتی می‌کند



که این سه آیه شریفه حاوی ده فرمان عام جميع اديان الهی است (ج ۸: ص ۱۰۱).

۲. **ابی جعفر محمد بن الحسن الطوسی** (قرن ۵) در تفسیر معروف خود **التبيان في تفسير القرآن** می‌گوید: «و قول خداوند که **«ذلکم وصاکم به»** خطابی برای همه آدمیان است، و **«لعلکم تعقلون»** بدین معناست که در آنچه توصیه شده‌اید تعقل کنید تا بدانها عمل کنید» (ج ۴: ص ۳۱۶). همچون طبری، شیخ طوسی نه متذکر اهمیت ده فرمان بنیانگذارانه مندرج در این آیات می‌شود و نه، به تبع، بحثی درباره تفاوت پایان سه آیه اعلام‌کننده آن فرامین می‌کند و نه بحثی ولو اجمالی درباره **«لعلکم تعقلون»** ارائه می‌کند.

۳. **ابوالمظفر شاهفور بن طاهر بن محمد اسفراینی** (قرن ۵) در تفسیر خود، **تاج التراجم في تفسير القرآن للاعاجم**، بدین مقدار بسنده می‌کند: «آنست که وصیت کرده است شما را بدان. تا مگر شما بدانید.» (ج ۲: ص ۶۹۸).

۴. **ابوبکر عتیق نیشابوری** (قرن ۵) در تفسیر معروف خود **تفسیر سورآبادی**، همچون طبری و طوسی و اسفراینی، به هیچیک از سه موضوع شایسته طرح و تحلیل — اهمیت فرامین دهگانه اعلام‌شده، چرایی تفاوت میان بخشهای پایانی سه آیه، و تحلیل **«لعلکم تعقلون»** — نپرداخته، صرفاً می‌گوید: «آنتان است آن که بفرمود شما را بدان تا فراخورد آن فراخور بود که شما خرد را کار بندید و این را دریاوید و بدین کار کنید.» (ج ۱: ص ۷۲۲).

۵. **جمال‌الدین شیخ ابوالفتوح رازی** (قرن ۶) در تفسیر معروف خود، **تفسیر روض الجنان و روح الجنان**، رویهمرفته همچون متقدمین خود قائل می‌شود که: «خدای شما را باین انذار میکند تا

همانا شما اندیشه کنی و غافل نباشید از این تا آنچه کردنی است بکار بندید و آنچه ناکردنی است اجتناب کنید.» (ج ۵: ص ۹۲-۹۳).

۶. **عمر بن محمود زمخشری** (قرن ۶) در تفسیر بسیار معروف خود، **الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل**، هیچ بحثی و یا اشارتی به «وصیکم به لعلکم تعقلون» نمی‌کند (ج ۲: ص ۷۸-۷۹). **زمخشری** دربارهٔ منزلت اوامر و نواهی مندرج در این آیات سخن **ابن عباس** را نقل میکند که: «این آیات محکماتی است که هیچ چیزی آنها را از جمیع کتب نسخ نکرده است» (همان: ص ۸۰). او سپس از **کعب الاحبار** نقل می‌کند که: «سوگند به آن که جان **کعب الاحبار** بدست اوست این آیات اول چیزی است که در تورات آمده است.» (همانجا). **زمخشری** مجدداً سخن **ابن عباس** را نقل کرده اضافه می‌کند که: «گوئیا گفته شده: ای بنی آدم! اینست آنچه از قدیم و جدید به شما توصیه شده است.» (همانجا).

۷. **امین‌الاسلام فضل بن حسن طبرسی** (قرن ۶) در تفسیر بسیار معروف خود **مجمع‌البیان فی تفسیرالقرآن**، همچون **طبری** و **طوسی** و **اسفرائینی** و **عتیق نیشابوری** و **شیخ ابوالفتوح رازی**، به هیچیک از موضوعات مهم و شایسته بحث و تحلیل نمی‌پردازد و صرفاً قائل می‌شود: «ذلکم» خطاب به جمیع آدمیان است، یعنی: آنچه در این آیه ذکر شد «وصاکم به» یعنی: به آنها امر شدید «لعلکم تعقلون» یعنی: تا تعقل کنید در آنچه الله تعالی شما را بدان امر کرده است، پس حلال شمارید آنچه برای شما حلال کرده است، و حرام شمارید آنچه بر شما حرام کرده است.» (ج ۴: ص ۱۹۲).

۸. **فخر رازی** (قرن ۶) در تفسیر بسیار معروف خود، **التفسیر الکبیر**، دربارهٔ «لعلکم تعقلون» قائلست که: «یعنی برای اینکه در فوائد این تکالیف و منافعش در دین و دنیا تعقل کنید» (ج ۱۳: ص ۲۳۳).

دلالت آشکار سخن فخر رازی اینست که این تکالیف فوائد و منافی دارد و بر مخاطبان اعم از مشرک و کافر و مسلمان است که با تعقل آنها را دریابد و لابد در صورت درنیافتن، این تعقل آنهاست که باید مورد تعدیل و تردید و یا طرد قرار گیرد. وی سپس اضافه می‌کند: «بدانید که حق تعالی در آیه نخستین پنج نوع از تکالیف را ذکر کرده است؛ و آن اموری است روشن و آشکار که در آنها هیچ نیازی به فکر و اجتهاد نیست. سپس حق تعالی در این آیه (۱۵۲) چهار نوع از تکالیف را ذکر کرده است، و آنها امور خفیه‌ای هستند که مرد عاقل بمقدار معرفت خود به فکر و تأمل و اجتهاد نیاز دارد» (ج ۱۳: ص ۲۳۴). این نکات اخیر به همراه فهم وی از «تعقلون» سوالی را بوجود می‌آورد:

اگر تکالیف پنجگانه آیه ۱۵۱ روشن و آشکار هستند و نیازی به فکر و اجتهاد ندارند چرا موافق فهم فخر رازی از «لعلکم تعقلون»، حضرت حق در پایان آن آیه، **تعقل** مخاطبان را طلب کرده است؟ همچنین، فخر رازی چه تلقی‌ای از مفاهیم «تعقل» و «تفکر و اجتهاد» دارد که تعقل را برای امور روشن و آشکار موثر می‌داند و تفکر و اجتهاد را برای امور خفیه و پنهان؟ فخر رازی یا مفسری به نیابت از وی می‌تواند، برای گریز از این مواضع ابتدا به ساکن خلاف‌شهودی، قائل شود که فهم وی از «تعقل» بالکل از فهم وی از «تفکر و اجتهاد» مغایرت دارد. صرف‌نظر از چگونگی آن تغایر، این موضع قابل قبولی می‌نماید. لیکن در این صورت، لازم می‌شود فخر رازی اولاً آن تغایر را تبیین کند و ثانیاً انسجام تفسیر خود را در پرتو این مفهوم‌سازی از تعقل و تفکر و اجتهاد صورتبندی و ارائه کند.

**فخر رازی** سپس بدون اشاره‌ای به منزلت بنیانگذارانه ده فرمان مذکور در سه آیه ۱۵۱ تا ۱۵۳ برای جمیع شرائع الهی، سوال می‌کند: سبب اینکه در آیه پیشین — آیه شریفه ۱۵۱ — حق تعالی قولش را

با «لعلکم تعقلون» خاتمه بخشیده و پایان آیه ۱۵۲ را با «لعلکم تذکرون» چیست؟ (ج ۱۳: ص ۲۳۵). و در جواب می‌گوید: «زیرا تکالیف پنجگانه مذکور در آیه ۱۵۱ امور و روشن و آشکاری هستند که تعقل و تفهّم آنها را لازم می‌سازد. و اما تکالیف چهارگانه مذکور در آیه ۱۵۲ امور خفیه پیچیده‌ای هستند که گریزی از اجتهاد و فکر ندارند تا بر موضع اعتدال توقف کنند. پس این چنین است علت سخن حق تعالی که «لعلکم تذکرون» (ج ۱۳: ص ۲۳۶). سوالات چندی از این موضعگیری جوانه می‌زند:

۱- با **فخر رازی** کاملاً موافقم که تکالیف پنجگانه اول امور روشن و آشکاری هستند لیکن قابل فهم نمی‌یابم که چرا با **این وصف**، آن تکالیف نیازمند تعقل هستند. و مگر ما نوعاً متوسل تعقل برای امور مجهول و مبهم و یا پیچیده نمی‌شویم؟ چقدر روشنایی بجایی ایجاد می‌شد اگر **فخر رازی** و یا مفسری نیابتاً درباره **هدف** از آن تفهّم و تعقل آنها درباره این امور روشن و آشکار توضیح می‌داد.

۲- آیا با تعقل در فی‌المثل «به پدر و مادر خود احسان کنید» و یا «فرزندان خود را از تهیدستی نکشید که ما هم شما را روزی می‌دهیم و هم آنها را» و یا «به فحشای آشکار و پنهان نزدیک مشوید» و هكذا، قرار است چه **حادثه** معرفتی‌ای و یا چه **گشایش** شناختی‌ای حاصل شود؟ بنیانی‌تر، اساساً چه ابهامی یا پیچیدگی‌ای در فرامین پنجگانه وجود دارد که **فخر رازی** تعقل را برایشان لازم می‌شمارد؟

تکالیف چهارگانه مندرج در آیه شریفه ۱۵۲ را مرور می‌کنیم تا شاید دریابیم چرا نزد **فخر رازی** آنها امور خفیه‌ای هستند و نیازمند «فکر و تأمل و اجتهاد». تکلیف ششم، «به مال یتیم نزدیک نشوید مگر به نحوی که آن نیکوتر است و این کار را هم تا زمانی انجام دهید که آنها به بلوغ و رشادت برسند». تکلیف هفتم، «کیل و میزان را به قسط

بپردازید». تکلیف هشتم، «و هرگاه سخنی گفتید به عدالت بگویید ولو از خویشان شما باشند؛ و نهم، «به عهد خداوند وفا کنید». سوالات چندی در این موضع طالع می‌شود:

۳- پیچیدگی و ابهام این فرامین چهارگانه الهی دقیقاً چیست و در کجا نهفته است؟

۴- «فکر و تأمل و اجتهاد» فخر رازی قرار است با این فرامین بزعم وی «امور خفیه پیچیده» دقیقاً چه کند؟ یحتمل فخر رازی و یا مفسری نیابتاً خواهد گفت با این تلاشهای فکری می‌خواهیم پوشیدگی و پیچیدگی آن امور زدوده شود. برای اینکه این سخن محتمل معنای روشن‌تری پیدا کند لازم می‌شود وی «پوشیدگی» و «پیچیدگی» آن تکالیف را روشن کرده باشد.

۵- آیا برای فخر رازی روشن است که «فکر و تأمل و اجتهاد» چگونه فعالیتی است؟

۶- آیا برای وی روشن است که «موضع اعتدال» کجاست و یا چه ممیزاتی دارد که تفکر و اجتهاد ما بر آن توقف کند؟

۷- و بالاخره، فخر رازی هیچ تبیینی ارائه نمی‌کند که چرا آیه ۱۵۲ — حاوی فرامین چهارگانه بزعم وی خفیه پیچیده‌ای که گریزی از «اجتهاد و تفکر» ندارند — به عوض «لعلکم تفکرون» با «لعلکم تذکرون» خاتمه یافته است؟ آنچه بشدت حیرت‌انگیز است اینست که فخر رازی پس از آنچه درباره پیچیدگی فرامین چهارگانه و گریزناپذیری تفکر و اجتهاد درباره آنها می‌گوید بگونه‌ای سخن خود را خاتمه می‌بخشد که گویی مقدمات مواضع‌اش دقیقاً همین «لعلکم تذکرون» را می‌طلبیده، کاملاً با آن سازگاری دارد: «پس این چنین است علت سخن حق تعالی که «لعلکم تذکرون»!»

۹. احمد بن محمد میبدی (قرن ۶) در تفسیر معروف خود، *کشف الاسرار و عده الابرار*، می‌گوید: «لعلکم تعقلون» تا تعقل کنید در آنچه نهی شده‌اید و در آنچه امر شده‌اید» (ج ۳: ص ۵۲۳). میبدی در باب منزلت و اهمیت این اوامر و نواهی می‌گوید: «این از آیات محکّمات است که در هیچ کتاب از کتاب الله ناسخ آن نیامده، و هیچ چیز از آن منسوخ نگشته، و این احکام بر همه بنی آدم تا بقیامت روان شده» (همان: ص ۵۲۵). میبدی نه این اوامر و نواهی را کلیات جمیع شرائع می‌خواند و نه تحلیلی درباره تعقل در باب آن فرامین پنجگانه آیه ۱۵۱ ارائه می‌کند.

۱۰. فتح الله کاشانی (قرن ۱۰) در *منهج الصادقین فی الزام المخالفین* بیش از این نمی‌گوید که: «... لعلکم تعقلون» تا مگر دریابید و بدانید که راه راست اینست و ...» (ج ۳: ص ۴۶۸). فتح الله کاشانی نه اشاره‌ای می‌کند که مجموعه اوامر و نواهی آیات مذکور همان ده فرمان بنیانی جمیع شرائع الهی است و نه بحثی ارائه میکند که اگر مشرکان و کافران و مومنان در نیافتند که راه راست اینست تکلیفشان چه می‌شود و چه باید گفت.

۱۱. ابوالمحاسن حسین بن حسن جرجانی (قرن ۱۰) در تفسیر خود، *جلاء الالذهان و جلاء الاحزان*، درباره «لعلکم تعقلون» می‌گوید: «تا باشد که شما بدانید و دریابید و عقل را بکار بندید» (ج ۳: ص ۱۳۴). جرجانی همانند تقریباً جمیع مفسران پیشین خود نه اشارتی به منزلت بنیانگذارانه این وصایای الهی می‌کند، نه تبیینی ارائه می‌کند که چرا پایانبخش آیات اعلام‌کننده این وصایا متغایراند، و نه توضیح می‌دهد که مخاطبان آیات سه‌گانه قرار است چه مجهولاتی را دریابند و نیز عقل را اولاً چگونه بکار بندند و ثانیاً عقل را برای چه منظور و هدفی بکار بندند. ابداً!

۱۲. بهاء‌الدين محمد شريف لاهيجي (قرن ۱۱) در تفسير شريف لاهيجي، همان می‌گوید که فتح‌الله کاشانی گفته است (ج ۱: ص ۸۴۵).

۱۳. محمدبن مرتضی (معروف به مولی محسن فیض کاشانی) (قرن ۱۱)، در تفسير كتاب الصافي في تفسير القرآن، همچون ميبدي و فتح‌الله کاشانی و معاصر خود شريف لاهيجي، نه به منزلت سهمگين و بنيانگذارانه آن اوامر و نواهي می‌پردازد و نه بحثی درباره "لعلکم تعقلون" ارائه می‌کند (ج ۳: ص ۱۲۵-۱۲۲).

۱۴. شيخ اسماعيل حقی بروسوی (قرن ۱۲) در تفسير روح البيان می‌گوید: «لعلکم تعقلون»، یعنی عقولتان را بکار گیرید که با آن نفوستان تعقل کند و از مباشرت به زشتی‌های مذکور باز میدارد» (ج ۳: ص ۱۱۸). شيخ حقی بروسوی همچون اکثر متقدمین خود نه به منزلت بنيانگذارانه ده فرمان جميع شرايع الهی اشارتی میکند و نه به تبیین تفاوت آخر آیات مذکور، و نه تحلیلی ارائه میکند که در صورتی که عقول به نتایج مورد تذکر خود نائل نشوند چه باید گفت و چه باید کرد.

۱۵. سيد نعمت‌الله جزائری (قرن ۱۲) در تفسير خود عقود المرجان في تفسير القرآن می‌گوید: «تعقلون»: ترشدون. فان کمال العقل هو الرشد.» (ج ۲: ص ۱۰۸). جزائری نه به این اوامر و نواهي بمنزله ده فرمان بنيانی و مشترک جميع شرايع الهی اشارتی می‌کند و نه به تبیین اینکه چرا هر چند تعداد از این اوامر و نواهي بگونه متفاوتی مورد توصیه قرار گرفته‌اند. وی از "تعقلون" "ترشدون" فهم کرده است که در میان سلسله مفسران/مدبران و مترجمان قرآن حکیم بی‌نظیر است. چقدر شایسته بود جزائری و یا مفسری نیابتاً تبیینی ارائه می‌کرد که چرا بدین فهم نائل شده و بعلاوه، این فهم چه تبعاتی دارد.

۱۶. حاج شیخ محمد تقی شوشتری (قرن ۱۴) در *حواشی مصحف خود*، جلد ۱، هیچ اظهار نظری درباره آیات شریفه ۱۵۱-۱۵۳ و بویژه درباره "ذلکم وصّیاکم به لعلکم تعقلون" نمی‌کند.
۱۷. علامه سید محمدحسین طباطبایی (قرن ۱۴) در تفسیر *المیزان فی تفسیر القرآن* می‌گوید این ده فرمان "کلیات شرائع" الهی است. وی سپس با طرح چهارچوبی نظری به اختلاف میان عبارات پایانبخش آیات سه‌گانه مورد بحث پرداخته می‌گوید شاید جهت آن اینست که: «امور مذکور در آیه ۱۵۱ از آن اموری است که فطرت انسانی حرمت آنها را در بادی نظر درک می‌کند؛ و انسان که بواسطه عقل از سایر حیوانات متمایز شده مرتکب آنها نمی‌شود مگر هنگام تبعیت از هواهای نفسانی و چیره‌شدن عواطف ظلمانی‌ای که حجاب محکمی بدون عقل ایجاد می‌کند. پس فی‌الجمله، به مجرد چنگ انداختن به عقل تنها و رهایی از هواهای نفسانی، حرمت و شومی آنها بر انسان بما هو انسان آشکار می‌شود و بدین جهت است که حق تعالی قولش را با "ذلکم وصّیاکم به لعلکم تعقلون" خاتمه بخشید» (ج ۷: ص ۳۷۹).
- علامه سپس چهارچوب نظری خود را چنین تفصیل می‌دهد که اموری که در آیه ۱۵۲ ذکر شده به روشنی امور مذکور در آیه ۱۵۱ نیست و انسان برای فهم و درک آنها علاوه بر عقل به تذکر هم نیاز دارد، و "تذکر" عبارتست از «رجوع به مصالح و مفاسد عمومی معلوم نزد عقل فطری تا درک کند آنچه در آنست از مفاسد بنیان‌کن جامعه...» (همانجا). و چنین است نکته خاتمه یافتن آیه ۱۵۲ به "ذلکم وصّاکم به لعلکم تذکرون". علامه درباره عبارت "ذلکم وصّاکم به لعلکم تعقلون" اضافه می‌کند که: «تقوای دینی با شناخت محرّمات الهی، و اجتناب از محرّمات بمدد تعقل و تذکر بدست می‌آید.» (همانجا). و نهایتاً بدینگونه جمع‌بندی می‌کند که: «پس او مادام که ملازم راه



تعقل و تذکر بوده بر مجرای فطرت سیر کند بر صراط تقوا قرار دارد؛ و هنگامی که از این صراط به خارج آن منحرف شود، که نیست آن جز تبعیت از هواهای نفسانی و گرویدن به دنیا و فریبندگی زندگی دنیا، آن هواها و عواطف نفسانی او را به هوسرانی و مخالفت با عقل سلیم و ترک تقوای دینی و بی‌مبالاتی نسبت به عواقب شوم این طریق می‌کشاند...» (همان: ص ۳۸۰).

برای فهم منسجمی از چهارچوب نظری علامه شاید مفید باشد مفاهیم کلیدی چهارچوبش را مشخص و سپس صورتبندی ساختارمندی از آن ارائه کنیم. این مفاهیم عبارتند از: "فطرت انسانی"، "هواهای نفسانی و عواطف ظلمانی"، "عقل تنها"، "انسان بما هو انسان"، "تذکر"، "مصلح و مفسد عمومی معلوم"، "عقل فطری"، "محرمات الهی"، "تعقل"، "مجرای فطرت"، "گرویدن به دنیا"، "فریبندگی دنیا"، "عقل سلیم"، "تقوای دینی"، و "عواقب شوم". شاید این صورتبندی چهارچوب نظری علامه بتواند فهم منسجم و ساختارمندی فراهم کند: "فطرت انسانی" رها از "هواهای نفسانی" "انسان بما هو انسان" با "عقل تنها" — همان "عقل محض" یا "عقل ناب" — حرمت نواهی پنجگانه را فهم می‌کند. اما این تعقل به تنهایی کفایت فهم حرمت نواهی پنجگانه را نمی‌کند و تذکر هم که مشتمل است بر رجوع به "مصلح و مفسد عمومی معلوم"، برای آن فهم لازمست. چنانچه انسان بما هو انسان تعقل و تذکر پیشه کرده در مجرای فطرت سیر کند بر صراط تقوا قرار دارد. و در صورتی که از "هواهای نفسانی" و "دنیا و فریبندگی دنیا" اجتناب نرزد با "عقل سلیم" مخالفت کرده "تقوای دینی" را ترک می‌کند.

سوالات متعددی اینک طالع می‌شوند:

۱- نخست اینکه آیا با چهارچوب نظری علامه تفاوت میان عبارات پایانی سه آیه مذکور تبیین منسجمی می‌یابد؟ به بیانی دیگر، با آن چهارچوب روشن می‌شود که چرا آیه حاوی محرمات پنجگانه با "لعلکم

تعقلون، محرّمات چهارگانه با "لعلکم تذکرون"، و آخرین نهی با "لعلکم تتقون" قید شده است؟

۲- روشن نیست که اساساً علامه هر یک از این افعال "تعقل"، "تذکر"، و "تقوا پیشه کردن" را برای تمام ده فرمان لازم می‌شمارد، در حالیکه مطابق صریح عبارت آیات، هر یک از آنها برای تعدادی از فرامین آمده نه برای همه آنها؟

۳- از **منظری فوقانی**، آیا برای علامه روشن نیست که این مفاهیم دارای نقش "پاشنه‌ای" برای چهارچوب نظری‌اش، بمدد ارزشها و بینش‌های دینی مفهوم‌سازی شده‌اند؟ آیا روشن نیست که اگر علامه مدعی شود که وی این مفاهیم بنیانی پاشنه‌ای را بمدد ارزش‌بینش‌های دینی گرانبار نکرده، بلافاصله با طوفانی از آراء و انظار متغایر و متعارض مواجه می‌شود بطوری که از آن چهارچوب و آن تبیین، معنا و مفاد محصل و معینی باقی نخواهد ماند؟

۴- آیا روشن نیست که اشکال مفهوم‌سازی آن مجموعه از مفاهیم بمدد ارزش‌بینش‌های دینی اینست که علامه را دچار مصادره بمطلوبی تعیین‌کننده و ویرانگر می‌کند؟ روشن نیست که ویرانگری‌اش در اینست که چنین چهارچوب نظری تبیینی حداکثر بکار مسلمانان و مومنانی همچون خود علامه می‌آید که بدان فرامین اعتقاد دارند و اساساً نیازی به این مجموعه از آفتابه‌لگن‌های مفهومی-نظری ندارند؟

۵- آیا روشن نیست که باتوجه به بنیانگذارانه بودن آن فرامین، مخاطبان آن ده فرمان عمدتاً اگر نه تماماً غیر مومنان بوده‌اند؟ و لذا نه آنها متوسل به آن مجموعه از ارزش‌بینش‌های دینی می‌شوند و نه امثال علامه می‌توانند در مقابل آنها متوسل به این مجموعه گرانبار دینی شوند زیرا مورد اعتراض و انکار غیر مومنان واقع خواهد شد؟

۶- در بند شماره ۴ فوق گفتم: ویرانگری آن مصادره بمطلوب در اینست که «چنین چهارچوب نظری تبیینی **حداکثر** بکار مسلمانان و مومنانی همچون خود علامه می‌آید که بدان فرامین اعتقاد دارند». اینک می‌خواهم قید «حداکثر» را تحدید کرده سوال کنم: براستی از کجا معلوم که مسلمانان و مومنانی همچون علامه با تلقی علامه از آن مجموعه از مفاهیم مصادره‌شده توافق تام و یا حتی نسبی داشته باشند؟ آیا قابل تصور است که مسلمانان آن مجموعه را طابق‌النعل بالنعل علامه مفهوم‌سازی کرده باشند؟

۷- اگر بخواهیم آنچه را که در ماده ۶ مفهوماً مطرح شد مصداقاً پیگیری کنیم باید بیفزاییم: آیا میان اسلام‌شناسان عارف یا فیلسوف یا متکلم یا مفسر یا مورخ یا فقیه درباره فطرت انسانی، عقل تنها — همان عقل مجرد یا ناب یا محض یا خودبنیاد یا خالص یا فطری — انسان بما هو انسان، مصالح و مفاسد عمومی، محرّمات الهی، تعقل، مجرای فطرت، گرویدن به دنیا، عقل سلیم، و تقوای دینی نه اجماع تام بلکه فقط اجماعی نسبی هم می‌توان یافت؟

۸- برای فهم تلقی علامه از **چگونگی** حصول درک و فهم مخاطبان از محرّمات پنجگانه، پیشتر با این موضع علامه آشنا شدیم که: «فطرت انسانی حرمت آنها را در **بادی نظر** درک میکند». همچنین، «به مجرد چنگ انداختن به عقل تنها و رهایی از هواهای نفسانی، حرمت و شومی آنها بر انسان بما هو انسان **آشکار می‌شود**...». این اظهارات دلالت دارد بر اینکه درک و شناخت انسان از محرّمات ربطی به تعقل بمنزله فرآیند یا سیری که از مقدماتی شروع و به نتایجی منتهی می‌شود، ندارد. زیرا **صرف داشتن** فطرت انسانی، حرمت آن نواهی **درک می‌شود** و **یا صرف داشتن** «عقل تنها» و رهایی از هواهای نفسانی، حرمت آنها **آشکار می‌شود**. این امکان البته

وجود دارد که علامه و یا فردی نیابتاً بگوید که مراد از «تعقل» همین است. به گمان من، هر اندیشمندی مختار است تلقی خاص خود را از «تعقل» و بسیاری از مفاهیم مهم دیگر داشته باشد. لیکن باید توجه کرد که اگر بتوان این تلقی را به علامه نسبت داد آنگاه باید روشن باشد که این تلقی هیچ شباهتی به مفهوم تعقل بدانگونه که عموماً در میان اندیشمندان مفسر و غیر مفسر و فیلسوفان رایج و مرسوم است، ندارد. اما اسناد این تلقی به علامه با آنچه سپس علامه می‌گوید چندان سازگار نمی‌نماید. علامه موضع **فخر رازی** در این موضوع را به نقل از **محمودبن عبدالله آلوسی** در تفسیرش، **روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی**، بیان می‌کند که از نظر فخر رازی «تکالیف پنجگانه مذکور در آیه ۱۵۱، تکالیف روشن و آشکاری هستند که **تعقل و تفهم** آنها را لازم می‌سازد» (تاکید اضافه شده). اگر چه علامه درباره **میزان** پنهان بودن و غموضی که **فخر رازی** برای تکالیف چهارگانه قائل می‌شود خرده‌نقدی می‌کند لیکن فهم خود را «نزدیک» به فهم فخر رازی می‌داند (ج ۷: ص ۳۸۱). **طباطبایی** در این موضع هیچگونه نقدی به **فخر رازی** نمی‌کند که چه نیازی به «تعقل و تفهم» اگر انسان بما هو انسان به صرف داشتن عقل فطری و رهایی از هواهای نفسانی حرمت آن نواهی برایش آشکار می‌شود؟

۹- اشکال بنیانی‌تری که به تفسیر علامه وارد است اینست که صرف نظر از اینکه علامه چگونه مفاهیم چهارچوب تفسیری خود را گرانبار و مفهوم‌سازی می‌کند برای مخاطبان آیات سه‌گانه مذکور اوضاع و احوال فکری و زیستی و وجودی‌ای را قائل می‌شود که اولاً با **واقعیت تاریخی** هیچ سنخیتی ندارد: تردیدی نیست که خطاب «قل تعالوا اتل» رسول اکرم (ص) است و مخاطبان وی عمدتاً، اگر نه تماماً، مشرکان و کافران و احیاناً برخی از اهل کتاب‌اند که محرمانی را برای

خود وضع کرده‌اند. ثانیاً، اساساً علّامه با چه استدلال و توجیهی می‌تواند برای مخاطبانی که به ده فرمان جمیع شرائع الهی هیچگونه باوری نداشته به مجموعه دیگری از محرّمات خودساخته باور دارند "فطرت انسانی"، "رهایی از هواهای نفسانی" و "رهایی از عواطف ظلمانی"، "عقل تنها"، "عقل سلیم"، "عقل فطری"، منزلت "انسان بما هو انسان"، شناخت "مصالح و مفاسد عمومی"، "مجرای فطرت"، "رهایی از دنیا"، و "رهایی از فریبندگی دنیا" قائل شود؟ آنچه بواقع علّامه انجام می‌دهد اینست که اوصاف و حالات قلبی و معرفتی و اخلاقی و روانشناختی‌ای را از دل دین اخذ می‌کند و سپس می‌گوید انسانی که اینگونه هست ده فرمان را در **بادی نظر** درک می‌کند. علّامه توجه نمی‌کند که اولاً این گونه تفسیر با واقعیات تاریخی مخاطبان سازگاری ندارد. به بیانی دیگر، این سخن علّامه چه ربطی دارد به مواجهه ملموس **واقعی** رسول اکرم(ص) با مخاطبان مشرک و کافری که کمترین قرابتی با این اوصاف و حالات وجودی و اخلاقی و روانشناختی ندارند؟ ثانیاً، با واقعیات تاریخی **حاصل مصاف** پیامبر اکرم(ص) با مخاطبان سازگاری ندارد. ثالثاً و بسیار بنیانی، صرفنظر از واقعیات تاریخی، این چه سودی دارد که برای آیات مذکور و **کثیری** از آیات دیگر **قرآن حکیم**، اوصاف و حالاتی را برای انسان تصور و **مصادره کنیم** و سپس از قابل قبول بودن، فطری بودن، طبیعی بودن، مسلم بودن، الهی بودن، عقلی و عقلانی بودن، و روشن و واضح بودن آن آیات برای انسان سخن بمیان آوریم؟ آیا 'طبیعی' و 'واقعی' این نیست که به عوض ساختن

---

۱. با قراردادن طبیعی و واقعی در تک‌ویرگول وارونه می‌خواهم بگویم معنی و دلالت واحد مطلق جهانشمول فراتاریخی مورد اجماع تام و تمامی از این دو

عمارتهای فلسفی در فضاهاى خالی از آدمیزاد در لابلای کهکشانها، با مواد و مصالحی شامل مجموعه‌ای از تعاریف از انسان، از عقل فطری، از فطرت انسانی، از مصالح و مفاصد عمومی معلوم، و هکذا، انسان و عقل و فطرت و مصالح و مفاصد عمومی را بدانگونه که بواقع بوده‌اند و فهم شده‌اند لحاظ کنیم؟ نقد بنیانی‌ام به **این نوع** تفاسیر اینست که تمام اسرارآمیزی و حیرت‌انگیزی و معماآمیزی انسان و مصافش با خالقِ مرسِل، با رسل، و با کتب را می‌خواهد اسرارزدایی و حیرت‌زدایی و معمازدایی کند و این مصاف سراپا اسرار و حیرت و معما را هندسی و الگوریتمی کرده، مضبوط به ضوابط و قواعدی نقض‌ناپذیر و کاملاً پیش‌بینی‌پذیر و تبیین‌پذیر کند.

#### ۱۸. ناصر مکارم شیرازی (قرن ۱۵) در **برگزیده تفسیر نمونه**

می‌گوید: «اینها اموری است که خداوند به شما توصیه کرده، تا دریابید و از ارتکاب آنها خودداری نمایید» (ج ۱: ص ۶۶۳). **مکارم شیرازی** متذکر می‌شود که این «ده حکم اساسی و اصولی نه تنها در اسلام بلکه در تمام ادیان بوده است» (همان: ص ۶۶۵)، لیکن متعرض تفاوت بخش آخر آیات سه‌گانه‌ای که مجموعاً فرامین اساسی تمام شرایع الهی را اعلام می‌کند، نمی‌شود. همچنین، وی هیچ بحثی ارائه نمی‌کند که مخاطبان این فرامین دهگانه جهانشمول عام **چگونه** باید دریابند؟ و در صورتی که دریافتند تکلیف آنها چه می‌شود؟ و آیا مخاطبان باید ممیّزات و شرایط خاصی داشته باشند تا دریافتن صورت گیرد؟ و بالاخره و بنیانی‌تر از همه، این «دریافتن» دقیقاً یعنی چه کاری کردن؟

---

مفهوم وجود ندارد و ما کاربران این دو واژه با توجه به تلقی و تجارب و حاجات خود آنها را مفهوم‌سازی و بکار می‌بریم.

۱۹. محمد باقر حجّتی و عبدالکریم بی‌آزار شیرازی (قرن ۱۵) در *تفسیر کاشف*، می‌گویند اینکه در پایان آیه اول *«لعلکم تعقلون»* و در پایان آیه دوم *«لعلکم تذکرون»* و در آخر آیه سوم *«لعلکم تتقون»* آمده کنایه از اینست که *«این وصایا آنگاه در زندگی دنیوی و اخروی شما مؤثر است و شما را به خلافت و وراثت زمین و بهشت می‌رساند که ابتدا درباره هر کدام تعقل و اندیشه کنید و بعد از آنها پند و اندرز گیرید»* (ص ۴۹۰-۴۸۹؛ تاکیدات اضافه شده). این سخن ابهامات و اشکالات متعددی دارد.

— اول اینکه، سیاق سخن آقایان *حجّتی و بی‌آزار شیرازی* بگونه‌ای است که این تعقل و اندیشیدن شامل تمام ده فرمان می‌شود و حال آنکه *«باشد که تعقل کنید»* در آخر پنج فرمان نخست آمده و در آخر دو آیه بعدی *«باشد»* های متفاوتی آمده. ابدأ روشن نیست ایشان با چه توجیهی تعقل را به سایر فرامین تعمیم می‌دهند.

— دوم اینکه، ابدأ معلوم نیست از پنج فرمان صریح و روشن الهی که به *«لعلکم تعقلون»* ختم می‌شود چه پند و اندرزی باید و یا می‌توان بمدد تعقل گرفت. قدری درنگ کنیم: یکی از این فرامین، طبق *تفسیر کاشف*، اینست که *«نفسی را که خداوند محترم شمرده به قتل نرسانید مگر به حق (مانند قصاص و دفاع و جهاد)»* (ص ۴۸۶). اینک از خود سوال کنیم آیا روشن است که از این *فرمان* چه پند و اندرزی باید و یا حتی می‌توان بمدد تعقل گرفت که در زندگی دنیوی و اخروی ما مؤثر باشد؟ روشن است که همانند این سوال در مورد چهار فرمان دیگر صادق است.

— سوم اشکالی که جوانه می‌زند اینست که، مماشات کرده فرض می‌کنیم که *«باشد که تعقل کنید»* در پایان هر سه آیه شریفه آمده بود. همچنین، مماشات بنیانی و سرنوشت‌سازی کرده فرض می‌کنیم

”تعقلون“ یعنی ”تعقل“. در این صورت چه ادله یا توجیهی وجود دارد که تبعیت از فرامین الهی «*نگاه*» در زندگی دنیوی و اخروی شما موثر است ... که ابتدا درباره هر کدام تعقل و اندیشه کنید؟ اساساً چرا حضرات **حجتی** و **بی آزار شیرازی** **تاثیرگذاری** آن فرامین را مشروط و موقوف به تعقل می‌کنند؟ به تفصیل بیشتر، حضرت حق خالق مالک یوم‌الدین اوامر و نواهی‌ای را صادر فرموده‌اند و سپس کثیری یا اکثریتی یا جمیع ابنا آدم یا مفسران هم ”تعقلون“ را ”تعقل“ فهم کرده‌اند. سوال اینست که صرفنظر از اینکه برخی یا همه مومنان تعقل کرده‌اند یا خیر، و صرفنظر از اینکه آن تعقل‌ها چه بوده، چرا باید **تاثیرگذاری** آن فرامین را **بنیاناً** مشروط به تعقل و اندیشیدن کرد؟

– اشکال چهارمی که جوانه می‌زند اینست که بفرض که تمام مقدمات کوچک و بزرگ و بسیار بزرگ تفسیر **حجتی** و **بی آزار شیرازی** را از باب مماشات در بحث پذیرفتیم. آیا برای ایشان روشن است که چگونه می‌توان ”تاثیرگذاری“ آن فرامین در ”زندگی اخروی“ را **علی‌المبنا** ارزیابی کرد؟

– اشکال پنجم اینست که بفرض صدق و روشنی تمام مقدمات ریز و درشت **تفسیر کاشف** درباره آیات شریفه مذکور، آیا برای آن مفسران روشن است که چگونه می‌توان ”تاثیرگذاری“ آن فرامین الهی در ”زندگی دنیوی“ را ارزیابی کرد؟ آیا روشن است بمدد چه موازینی می‌توان آن تاثیرگذاری را در زندگی دنیوی ارزیابی و اندازه‌گیری کرد؟

– اشکال ششمی که در جان جوانه می‌زند اینست که بنیاناً تلقی **روی هم‌رفته** روشن و اجماع‌شده‌ای از مقوله ”تاثیرگذاری“ در اختیار داریم؟

– هفتم اینکه، آیا روشن است که مفهوم‌سازی ”تاثیرگذاری“ باید با توجه به قرآن حکیم انجام شود یا بمدد تجارب متنوع و متکثر متلاطم و بیقرار محلی و موضعی و مستحدث قبایل مختلف بشر در



قرون و اعصار مختلف، همان که به نحو فوق العاده گمراه کننده‌ای با واژه واحد یکپارچه سازی شده فرا اجتماعی و فراتاریخی شده "عقل" خوانده می شود؟ آیا این تمایز فوق العاده بنیانی تقویمی دیده شده است؟

— هشتم ابهامی که جوانه می زند اینست که، فرمان دهم که عبارتست از «پرهیز از تفرقه و راههای گوناگون انحرافی و گام برداشتن در راه وحدت و همبستگی با پیروی از صراط مستقیم پیامبر مصطفی (ص) است» (ص ۴۸۸)، چه پند و اندرزی می تواند داشته باشد که باید با تعقل آن را استخراج یا استنباط کرد؟ فرمان دهم به صریح ترین صورت ممکن دستور به تبعیت می دهد و آنهم تبعیت از "پیامبر مصطفی (ص)"، و نیز اعراض از هر آنچه غیر آنست یا هر چه مستقل از آنست. ملاحظه می شود که "تعقلون" را تعقل فهم کردن منجر به چه برداشت های ابهام انگیز و ابهامات و اشکالات متعدد می شود؟

۲۰. محمد باقر بهبودی (قرن ۱۵) در تدبیری در قرآن ابدأ متعرض معنای "لعلکم تعقلون" نمی شود و ایضا درباره تفاوت میان تعبیر پایانی سه آیه اعلام کننده ده فرمان جمیع شرائع الهی هیچ اظهار نظری نمی کند (جلد اول: ص ۵۷۲-۵۷۱). اما در معانی القرآن (ترجمه و تفسیر قرآن) درباره "ذلكم وصيكم به لعلکم تعقلون" می گوید: «پروردگارتان شما را سفارش می کند باشد که شما اندیشه کنید و حرام خدا را از خلال این وصایا دریابید» (ص ۱۵۰). و درباره "ذلكم وصيكم به لعلکم تذکرون" می گوید: «پروردگارتان شما را به همه این احکام سفارش می کند باشد که شما به خاطر بسپارید و راه شناخت حرام را بیابید» (ص ۱۵۱). و درباره "ذلكم وصيكم به لعلکم تتقون" می گوید: «پروردگارتان شما را به این تکلیف اصیل خود سفارش می کند باشد که شما راه تقوا را بیابید و از هرگونه انحراف و تقلب پرهیز کنید»

(همانجا). بهبودی هیچ سخنی درباره تفاوت خاتمه آیات اعلام کننده ده فرمان نمی گوید.

سوالات چندی از این اظهارات جوانه می زند:

- ۱- بهبودی هیچ تحلیلی ارائه نمی کند که چنانچه نتیجه اندیشیدن نفی و انکار فرامین پنجگانه شود تکلیف چه می شود.
- ۲- آیا مراد بهبودی اینست که افزون بر خود آن وصایای پنجگانه، محرّمات دیگری را باید از خلال آنها دریافت؟ در اینصورت،
- ۳- آیا مراد بهبودی از "دریافتن"، استنتاج یا استنباط محرّماتی از دل همین وصایای پنجگانه است؟ چنانچه مراد همین باشد،
- ۴- آیا با گشودن این باب، فضای فراخی برای حرام و حلال سازی و، از آن مجرا، شریعت سازی فراهم نمی شود؟
- ۵- و آیا برای بهبودی این تبعات و نتایج مقبول و مجاز است؟
- ۶- درباره "لعلکم تذکرون"، بهبودی می گوید: «باشد که شما به خاطر بسپارید و راه شناخت حرام را بیابید.» آیا مقصود ایشان از «راه شناخت حرام را بیابید»، همچون «از خلال این وصایا دریافتن» فوق، اینست که این وصایای چهارگانه جنبه روش شناختی دارند و میخواهند "راه شناخت حرام" را فراهم کنند؟ اگر چنین است،
- ۷- آیا وصایای چهارگانه فقط جنبه روش شناختی دارند و یا خود آنها هم موضوعیت دارند؟ در هر حال،
- ۸- آیا استاد بهبودی متفطن نتایج فهم روش شناختی خود از آیه شریفه ۱۵۲ هست؟ یعنی، آیا روشن است که "یافتن راه شناخت حرام" باب فراخی را برای حرام سازی و نتیجتاً شریعت سازی می گشاید؟
- ۹- درباره آیه ۱۵۳، بهبودی می گوید: «باشد که شما راه تقوا بیابید...». در اینجا، همچون در آیات ۱۵۱ و ۱۵۲، اظهارات ایشان خصلت روش شناختی پیدا میکند: وصیت آخر را گفتیم باشد که شما راه تقوا

را بیابید. چنانچه بهبودی بواقع چنین نظری داشته باشد آیا روشن نیست که این سخن باب تقواشناسی را می‌گشاید؟

۱۰- آیا براستی اوامر و نواهی الهی در قرآن حکیم و سیره پیامبر و ائمه (علیهم‌السلام) به روشنی عرصه تقوا را مفهوماً و مصداقاً تعیین نکرده است؟ اگر چنین است، آیا جایی باقی می‌ماند برای اینکه ما راه تقوا را بیابیم و بشناسیم؟

۲۱. ابوالفضل بهرام‌پور (قرن ۱۵) در تفسیر یکجلدی مبین

خود می‌گوید: «اینها حلال و حرام‌هایی است که خدا شما را به آنها سفارش کرده تا از ارتکاب آنها خودداری کنید.» (ص ۱۴۸). وی سپس اضافه می‌کند: «... در این سه آیه، کلیات دین در ده فرمان بیان می‌گردد و این ده فرمان، جوهر اصلی همه ادیان الهی است.» (ص ۱۴۹). بهرام‌پور هیچ بحثی درباره تفاوت توصیه‌های آخر این سه آیه بیانگر ده فرمان جمیع شرائع نمی‌کند.

مهمترین نکته درباره تفسیر بهرام‌پور اینست که بنظر میرسد هوشمندانه از غلتیدن در ورطه تعقل، نه برای همه ده فرمان و نه حتی برای پنج فرمان اول که با «لعلکم تعقلون» خاتمه یافته، برخلاف عرف و رسم گذشته و حال جمیع مفسران، اجتناب می‌ورزد و نتیجتاً خود را دچار معضله ایجاد سازگاری میان خاتمه‌های متفاوت آیات بیانگر ده فرمان نمی‌کند. با این وصف، چقدر منتظر و مناسب بود که بهرام‌پور گام مهم و مکمل بعدی را برمیداشت: نه تنها حضرت حق تعالی در توصیه‌های خود هیچ تمییز و تفکیکی میان ده فرمان ایجاد نمی‌کند که «لعلکم تعقلون» و «لعلکم تذکرون» و «لعلکم تتقون» بواقع از یک جنس و مقوله هستند: هر سه دعوتی است به پایبندی به فرامین و یادآوری فرامین و پرواداری و تعبد نسبت به فرامین.

۲۲. شیخ حسن مصطفوی (قرن ۱۵) در تفسیر روشن خود "لعلکم تعقلون" را «شاید که شما تشخیص بدهید» فهم کرده است (ج ۸: ص ۲۲۸)، اما ذیل بحث تفسیری خود از فرمان دهم — «نباید از راههایی که غیر از راه خدا است پیروی کرد و سلوک نمود که موجب پراکندگی و جدایی شما از راه حق الهی می شود...» — موضع مهم و بنیانی‌ای را مطرح می‌کند که با فهم وی از "لعلکم تعقلون" متعارض می‌نماید. مصطفوی می‌گوید: «راه خداوند بوسیله خود او چون کتاب آسمانی یا وحی و الهام، و یا بوسیله انبیاء و رسولان او ... شناخته می‌شود، و راههای دیگر در مقابل راه حق قرار می‌گیرد...» (همان: ص ۲۴۰). وی سپس می‌افزاید که علم و معرفت بشر محدود و ناقص است و هرگز نتواند سعادت را بشناسد و در نتیجه موجب دوری از راه حق خواهد شد. پس تنها راه خداست که وسیله اجتناب از انحطاط و محرومیت است (همان: ص ۲۴۱-۲۴۰).

در مجموع، ضمن اظهارات خود ذیل فرمان دهم، مصطفوی باب پیروی و تبعیت از تشخیص‌ها و قضاوت‌های مستقل از وحی را می‌بندد. برغم این اظهارات اما از استنتاج و برداشتن گام منتظر بعدی بازماند که بشر بخودی خود و به اتکاء به اصطلاح "عقل خود بنیاد" هیچگاه نمی‌تواند خیر و سعادت خود را از شر و شقاوت خود بازشناسد. آنچه جالب توجه است اینست که اگر چه وی در ترجمه "لعلکم تعقلون" از عرف حاکم و مشهور قدیم‌العهد تبعیت می‌کند و آن را چنین ترجمه می‌کند: «شاید که شما تشخیص بدهید» (همان: ص ۲۸۸)، لیکن نه تنها هیچ تلاشی نمی‌کند برای اینکه معنای محصل و منسجمی میان توصیه‌شدن به آن پنج فرمان بنیانی الهی و «شاید که شما تشخیص بدهید» برقرار کند بلکه اساساً هیچ اشارتی در بخش تفسیر به این فهم خود از "لعلکم تعقلون" نمی‌کند!

۲۳. عبدالله جوادی آملی (قرن ۱۵) دربارهٔ "ذکم وصیکم به لعلکم تعقلون" در تفسیر خود *تسنیم، تفسیر قرآن کریم* می‌گوید: «این احکام و اصول سفارش‌های خدا به انسان‌ها ایند که می‌توان در پرتو معرفت آنها عقل نظری و در سایهٔ عمل به آنها عقل عملی را به کمال رساند» (ج ۲۷: ص ۳۷۷). وی سپس مجدداً به خاتمهٔ آیهٔ ۱۵۱ باز می‌گردد و تصریح می‌کند که «با جملهٔ "ذکم وصیکم به لعلکم تعقلون" تاکید شده است» (همان: ص ۳۹۱). و این «یعنی عمل به این احکام، به تحصیل عقل عملی و کمال آن می‌انجامد؛ همان عقلی که معصوم (ع) فرمود: "ما عبد به الرحمان و اکتسب به الجنان."» (همانجا). ابهامات و اشکالات متعددی در اینجا طالع می‌شود.

۱- اگر چه این سخن جوادی آملی اساساً با تلقی مرسوم و قدیم‌العهد از "لعلکم تعقلون" متفاوت است و فرامین یا وصایای پنجگانه را منقاد تعقل یا عقل‌ورزی و اندیشیدن نمی‌کند لیکن به نحو غریبی پای مقولات "عقل نظری" و "عقل عملی" را از فلسفهٔ اخلاق و فلسفهٔ سیاست اصالتاً ارسطویی به موضوع وصایای پنجگانه باز می‌کند. غریب بودن این کار در اینست که صرفنظر از فهم ما از فعل "تعقلون"، روشن است که "لعلکم تعقلون" کاری یا اقدامی یا فعلی را از ما انتظار یا امید دارد و یا ترغیب به آن می‌کند. اما تفسیر جوادی آملی خیلی ساده آن کار یا اقدام یا فعل را اساساً منتفی می‌کند. زیرا «می‌توان در پرتو معرفت آنها عقل نظری و در سایهٔ عمل به آنها عقل عملی را به کمال رساند». به عبارتی دیگر، صرف داشتن معرفت به آن وصایا عقل نظری و در سایهٔ عمل به آنها عقل عملی می‌تواند به کمال برسد. در اینصورت نقش و شان "لعلکم تعقلون" چه می‌شود؟ ملاحظه می‌شود که در اینجا هم "لعلکم" و هم "تعقلون" موضوعیت و مدخلیت خود را بالکل از دست می‌دهند. اشکالی که در اینجا بروز می‌کند از ناحیهٔ

ادخال مقولاتی از فلسفه ارسطویی نیست: می‌توان به عوض این مقولات، مقولاتی از عرصه‌ای کاملاً مغایر با مقولات ارسطویی ادخال کرد. اشکال بنیانی این تفسیر در اینست که اساساً هم “لعلکم” و هم “تعقلون” دیگر هیچ نقشی ندارند.

۲- اشکال دیگری که اینجا طالع می‌شود اینست که زمینه تاریخی نزول این آیات سه‌گانه آن بوده که مخاطبان پیامبر (ص)، بنا بر گزارش‌های تاریخی، اموری را به خواست و اراده خود تحریم کرده بودند. و حق تعالی به پیامبر اکرم (ص) می‌فرماید: «ای پیامبر! بگو بیایید تا آنچه را پروردگارتان بر شما حرام کرده است برایتان بخوانم...». یعنی، ای مردم! حرمتها آنها نیست که می‌پندارید، حرمتها اینهاست که بر شما می‌خوانم. اما در فهم غریب **جوادی آملی** اساساً داستان این می‌شود که در پرتو معرفت آن وصایای پنجگانه، عقل نظری می‌تواند به کمال برسد و در سایه عمل به آنها، عقل عملی. گویی اساساً مراد و مقصود از انزال آیه شریفه ۱۵۱ به کمال رساندن عقل نظری و عقل عملی است. اضافه کنم، این اشکال بدین معنی نیست که تبعیت کردن از این وصایا به نتایج مد نظر **جوادی آملی** نمی‌رسد: شاید برسد، شاید نرسد! بستگی به عوامل عدیده‌ای دارد **از جمله** اینکه اولاً “کمال” را توانسته باشیم مطابق آموزه‌های الهی مفهوم‌سازی کرده باشیم و ثانیاً تلقی رویهمرفته روشن و اجماع‌شده‌ای از “عقل نظری” و “عقل عملی” داشته باشیم که با آموزه‌های انبیاء علیهم‌السلام همخوانی داشته باشد. به نتایج مدنظر **جوادی آملی** رسیدن یا نرسیدن مهم نیست! مهم و بنیانی اما اینست که آیا مراد و منظور حق تعالی از این آیات این اهداف است یا نه؟ براحتی این امکان وجود دارد که برخی دیگر به عوض اکمال عقل نظری و عقل عملی، مقولاتی همچون “پیشرفت” یا “آزادی” یا “برابری سیاسی” یا “برابری اقتصادی” یا

”افزایش تساهل“ یا ”عقلانیت“ یا ”شناخت و مهار طبیعت“ یا ”برنامه‌ریزی برای افزایش تولید ناخالص ملی“ و هکذا را مطرح، و نیل یا اكمال آنها را نظریه‌سازی کنند. مخالفت یا موافقت با هیچیک از این مقولات مدّ نظرم نیست. آنچه اما بنیانی است اینست که آیا مراد و مقصود حق تعالی هم از این فرامین تحقق اكمال این مقولات است؟ اشکال بزرگ در اینجاست که بر چه اساسی و یا توجیهی جوادی آملی این قبیل مقولات را بمنزله غایات آن فرامین فوق‌العاده **تقویمی** جمیع شرایع الهی طرح می‌کند؟

۳- اشکال سوم به نقل قول دوم ربط دارد: «ذلکم وصیکم به لعلکم تعقلون» تاکید می‌کند که عمل به این احکام پنجگانه، به تحصیل عقل عملی و کمال آن می‌انجامد، همان عقلی که معصوم فرمود: ”ماعد به الرحمان و اکتسب به الجنان“». چقدر بجا بود جوادی آملی نه توجیه که دستکم تبیین می‌کرد چگونه **صرف** عمل به وصایای پنجگانه هم عقل عملی را تحصیل و هم کمال می‌بخشد. صرفنظر از اینکه ”عقل عملی“ دقیقاً چیست و چه ممیزاتی دارد این مقدار لااقل روشن است که **عمل** به احکام پنجگانه امری بسیار ذومراتب است. و در اینصورت، چگونه می‌توان از ”کمال“ سخنی بمیان آورد. آیا روشن نیست که نمی‌توانیم از **اکمال** عقل نظری و عقل عملی برای بسیاری از مسلمانان که هم بدین احکام باور دارند و هم بقدر وسع‌شان بدانها عمل کرده‌اند، حرفی بزنیم.

همچنین، جای تردید بنیانی دارد که: آیا مقولات ارسطویی عقل نظری و عقل عملی سنخیتی با عقل معصوم دارند، عقلی که بدان حضرت رحمان بندگی می‌شود و هم موجب اکتساب بهشت جاویدان می‌شود؟ شاید وی در پاسخ مدعی شود که عقل نظری و عملی مفهوم‌سازی‌شده وی نه فقط سنخیت که با عقل مدنظر معصوم انطباق

دارد. شاید و شاید هم نه. در اینصورت لازم می‌شود وی تلقی یا مفهوم خود را از عقل تشریح کند تا آن انطباق نشان داده شود.

**جوادی آملی** سپس اضافه می‌کند که چون احکام یادشده از وصایای الهی — مذکور در آیه ۱۵۲ — «به تدبیر بیشتری نیاز دارد، ذیل آیه “تذکر” آمده است؛ برخلاف احکام یادشده در آیه پیشین که بیشتر مسائل ادراکی بود و با تعقل از آنها یاد شد.» (ج ۲۷: ص ۳۹۸). بنظر می‌رسد این سخن به یکباره کلّ مقولات عقل نظری و عقل عملی و نظریه‌سازی‌ای را که بمدد آنها ذیل “ذلکم وصّیکم به لعلکم تعقلون” صورت گرفته بود، منتفی می‌کند. در اینجا بنظر می‌آید **جوادی آملی** متوسل تلقی قدیم‌العهد و بسیار مرسوم از “لعلکم تعقلون” شده است. چندان مهم نیست که **جوادی آملی** هیچ توجیهی برای این دگردیسی غیر منتظره تبدیل “تعقلون” به “تعقل” و وانهادن مقولات “عقل نظری” و “عقل عملی” ارائه نمی‌کند اما مهم است که این تعویض رویکرد اولاً دیده شود و ثانیاً تبیینی برای آن ارائه کنیم. در اینجا تنها می‌توانم به حدسی بسنده کنم و آن اینکه رسوبات میراث قدیم‌العهد عقل‌گرایانه و تعقل‌محورانه فلسفی‌اندیشی مرسوم حوزه در اینجا ققنوس‌وار تجدید حیاتی می‌کند و باز می‌گردد. اما پیش از پیگیری بیشتر مواضع ایشان، لازمست فقره دیگری از اظهارات وی نقل شود: «قسمت مهم آیه ۱۵۱ مطالب فکری‌ای بود که اگر کسی دقیق و درست بیندیشد، به توحید و پرهیز از شرک راه می‌یابد، از این رو در پایان آن آیه فرمود: “لعلکم تعقلون”. آیه ۱۵۲ رعایت مال یتیم، رعایت حقوق، پیمانها، کیل و ... را گوشزد می‌کرد و چون این امور تیاژمند تدبیر بیشتر است، فرمود: “لعلکم تذکرون” و اکنون در آیه مورد بحث (۱۵۳) می‌فرماید اگر آن تعقل و تذکر را فراهم و برابر آن دو عنوان رفتار کردید، باتقوا می‌شوید: “و انّ هذا صراطی مستقیماً فاتبعوه ... لعلکم تتقون”» (همان: ص ۴۲۱-۴۲۰).



ملاحظه می‌شود که تلقی قدیم‌العهد از “تعقلون” بوضوح در اینجا احیاء شده و نقش مهمی برای **جوادی آملی** ایفاء می‌کند: باید دقیق و درست **اندیشید** تا به توحید و پرهیز از شرک راه یابید. اساساً برای ایشان، قسمت مهم آیه ۱۵۱ **مطالب فکری** است که باید با تعقل دقیق و درست از شرک پرهیز کرد. در اینجا ابهامات و اشکالات متعددی جوانه می‌زند.

۱- نخست اینکه نیل به توحید و پرهیز از شرک مقولاتی فکری-اندیشیدنی هستند و ثانیاً این اندیشیدن و تعقل باید دقیق و درست باشد. سوال اینک اینست که چرا باید یا لازمست این توصیه قابل فهم برای عموم مردم عادی کوچه و بازار اعم از کافر و مشرک و مسلمان و منافق — “اینکه چیزی را شریک او نگردانید” — تحت فرآیندی فلسفی موسوم به تعقل یا اندیشیدن قرار گیرد تا به توحید و پرهیز از شرک راه یابد؟ برای فهم ژرفتر این سوال ابتدایی و غوامض آن فرآیند، **جوادی آملی** و سایر همفکران فلسفی‌اندیش وی ناگزیرند که فرآیند تعقل و اندیشیدن را با قید و شرط “دقیق و درست” مشروط کنند تا نتیجه دلخواه‌شان — همان نیل به توحید و پرهیز از شرک — حاصل شود. و چرا این مشروط‌سازی **همواره** توسط فلسفی‌اندیشان صورت می‌گیرد؟ خیلی ساده، زیرا در صورتی که برخی از همان مردم مخاطب انبیاء امکان و توان تعقل داشته و تعقل هم کنند و سپس اعلام کنند ما به توحید رهنمون و نائل نشدیم بتوان در جواب گفت: تعقل شما “دقیق و درست” نبوده که اگر می‌بود لاجرم به توحید راه می‌یافتید. امیدوارم روشن باشد که اگر از فلسفی‌اندیشان سوال شود از کجا معلوم که تعقل ما دقیق و درست نبوده، جوابی که در بیشتر موارد داده می‌شود حاوی مغالطه بسیار رایج مصادره به مطلوب است: از آنجا که به توحید نرسیدید. اما در موارد کمتری، جواب اینست که تلقی شما

از «دقیق و درست» نادرست و نادقیق بوده. امیدوارم روشن باشد که اگر سوال شود از کجا معلوم که تلقی ما نادرست و نادقیق بوده، جواب حاوی مغالطهٔ مصادره بمطلوب نوعاً اینست که: از آنجا که شما را به توحید نائل نکرده است.<sup>۱</sup>

۲- نقد دیگری که طالع می‌شود اینست که جوادی آملی با بیان اینکه «قسمت مهم آیه ۱۵۱ مطالب فکری‌ای بود که ...» بنحوی چهار فقره از وصایای پنجگانه الهی را غیر مهم و تنها همان فرمان نخست دربارهٔ شرک را «مهم» اعلام می‌کند که فکری‌اند و باید دقیق و درست دربارهٔ آن اندیشید. برآستی چرا **جوادی آملی** چهار فقره از وصایای الهی را از شمول «باشد که تعقل کنید» خارج می‌کند؟ ایشان، همچون هر فرد دیگری، البته مختار است که برخی از وصایا را فکری و تعقلی و برخی دیگر را غیر آن تشخیص دهد. لیکن با «باشد که تعقل کنید» که شامل همهٔ آنها است می‌خواهد چه کند؟ آیا قابل توجیه و قبول است که ایشان با خارج کردن چهار فرمان بعدی از شمول تعقلی بودن، آنها را به تلویح غیر مهم معرفی می‌کند؟ آیا امکان دارد که ایشان بطور ضمنی پذیرفته‌اند که چهار وصیت بعدی را باید تنها پذیرفت و پایبندشان شد؟ و بالاخره اینکه، **جوادی آملی** با کدام میزان (یا موازین) وصیت اول را فکری و تعقل‌پذیر و چهار وصیت بعدی را غیرفکری و تعقل‌ناپذیر تشخیص داده‌اند؟

۳- نقد دیگر اینست که ایشان وصایای الهی چهارگانهٔ مذکور در آیهٔ شریفه را «نیازمند تدبّر بیشتر» معرفی می‌کند و چون چنین است حق تعالی «فرمود لعلکم تذکرون». برآستی چگونه می‌توان تشخیص

---

۱ برای تفصیل این نکتهٔ فلسفه‌شناختی، ر.ک. به: سعید زیباکلام (۱۳۹۵) *عقل و*

*استدلال و عقلانیت؛ و نیز، همو (۱۳۹۷) افسانه‌های بیشتر!*

داد که وصایای چهارگانه مذکور نیازمند تدبّر بیشترند؟ فرض می‌کنیم مفهوم "تدبّر" من حیث المجموع روشن است و مورد اجماع، و لذا عجالتاً درباره آن طرح سوال نمی‌کنیم. لیکن برآستی **جوادی آملی** بمدد کدام موازین توانسته تعیین کند که از پنج وصیت مذکور در آیه ۱۵۱، فقط اولین اش تعقل‌پذیر است و چهار وصیت مذکور در آیه شریفه ۱۵۲ همگی نه تعقل و نه تعبد و تبعیت، که «نیازمند تدبّر بیشتر» هستند؟

۴- اینک اما سوال دیگری جوانه می‌زند و آن اینکه منظور از «نیازمند تدبّر بیشتر» چیست؟ قرائنی دلالت دارد که **جوادی آملی** تلویحاً موضعگیری **فخر رازی** را پذیرفته — «تکالیف چهارگانه مذکور در آیه ۱۵۲ امور خفیه پیچیده‌ای هستند که گریزی از اجتهاد و فکر ندارند...» (فخر رازی، *التفسیر الکبیر*، ج ۱۳: ص ۲۳۶) — که از «نیازمندی به تدبّر بیشتر» این وصایای چهارگانه سخن می‌گوید. در این صورت، آیا "تدبّر بیشتر" ایشان قرار است نقش تعقل را ایفاء کند تا بر پیچیدگی وصایای چهارگانه فائق آید؟

۵- فرض می‌کنیم ایشان توانسته بنحوی نیازمندی به تدبّر بیشتر وصایای چهارگانه مذکور در آیه ۱۵۲ را نشان دهد. اینک این سوال جوانه می‌زند که "تدبّر" چه ربطی به "تذکر" دارد؟ امکان دارد ایشان پاسخ دهد که نزد وی مفهوم "تذکر" همانندی و یا همپوشانی بسیاری با "تدبّر" دارد. در این صورت، با سه سوال دیگر مواجه می‌شویم. اولاً، "تدبّر" نزد وی چیست یا چگونه کاری است؟ ثانیاً، آیا تدبّر نزد وی نسبتی با تعقل دارد؟ ثالثاً، "تذکر" برای ایشان چه دلالتی دارد یا مشتمل بر چگونه کاری است؟ رابعاً، تدبّر مدّ نظر وی قرار است با وصایای چهارگانه چه کند؟

۶- و بالاخره، **جوادی آملی** درباره آیه شریفه ۱۵۳ می‌گوید: «اکنون در مورد آیه مورد بحث (۱۵۳) می‌فرماید اگر آن تعقل و تذکر

را فراهم و برابر آن دو عنوان رفتار کردید، باتقوا می‌شوید...» (همان: ص ۴۲۱). صرفنظر از اشکالات و ابهامات بسیار فوق دربارهٔ تعقل و تدبّر و ایشان بگونه‌ای سخن می‌گویند که گویی حق تعالی فرموده اگر وصایای پنجگانهٔ اول را مورد تعقل و وصایای چهارگانهٔ دوم را مورد تدبّر قرار دادید باتقوا می‌شوید. شگفتا! سیاق عبارات آیات شریفهٔ سه‌گانه چنین سببیتی را افاده نمی‌کند. هر سه آیه با «لعلکم» خاتمه یافته که حکایت از امیدواری و توصیه و ترغیب است بدون کمترین دلالتی بر حتمیت یا قطعیتی. آیهٔ ۱۵۳ با شاید یا باشد که تقوا پیشه کنید خاتمه می‌یابد نه با نتیجه‌ای محتوم و قطعی. «باتقوا می‌شوید» ایشان کمترین سنخیت و سازگاری‌ای با آیات مورد بحث ندارد. آنچه مایهٔ انتقاد است اینست که **جوادی آملی** هیچ توجیهی برای این قطعیت و حتمیت ارائه نمی‌کند. و یا دستکم، تبیینی ارائه نمی‌کند که این قطعیت را از کجای این آیات و یا سایر آیات **کتاب الله** نتیجه گرفته است. آری! فردی که به آن ده فرمان گردن نهد و از آنها تبعیت کند در واقع بقدر وسع و توان خود تقوا پیشه کرده است. اما از کجا معلوم که فردی که دربارهٔ آنها تعقل یا تدبّر کند — تدبّر به معنای نامعلوم اما متمایز از تعقل نزد ایشان — با تقوا می‌شود؟ این چه نوع تعقل و تدبّری است که به تقوای پیشه کردن می‌انجامد؟ آیا این تعقل با تعقلی که نوعاً و رسماً مورد عطف و اشاره در مکتوبات و محاورات در علوم انسانی و علوم اجتماعی است نسبتی دارد؟ آیا روشن نیست که **جوادی آملی** سخت نیازمند تبیین و صورتبندی غیر همانگویانهٔ مفاهیم تعقل و تدبّر خود هست؟

”و مالنا الا نتوکل علی الله و قد هدینا سبلنا“

۱۲ فروردین ۱۴۰۲

## فهرست منابع

- ۱- آیتی، عبدالمحمد، ترجمه قرآن مجید (تهران، سروش، ۱۳۷۴).
- ۲- اسفراینی، ابوالمظفر شاهفور بن طاهر بن محمد، تاج التراجم فی تفسیر القرآن للاعاجم، به تصحیح نجیب مایل هروی و علی اکبر الهی خراسانی، ج. ۲ (تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵).
- ۳- الهی قمشهای، مهدی، ترجمه قرآن (قم، فاطمه الزهرا، ۱۳۸۰).
- ۴- امامی، ابوالقاسم، ترجمه قرآن مجید (قم، انتشارات اسوه، ۱۳۷۷).
- ۵- برزی، اصغر، ترجمه قرآن و نکات نحوی آن (تهران، بنیاد قرآن، ۱۳۸۲).
- ۶- بهبودی، محمد باقر، تدبری در قرآن، ج. ۱ (تهران، انتشارات سنا، ۱۳۷۸).
- ۷- بهبودی، محمد باقر، معانی القرآن: ترجمه و تفسیر قرآن (تهران، نشر سرا، ۱۳۷۹).
- ۸- بهرامپور، ابوالفضل، تفسیر یکجلدی مبین (قم، انتشارات آوای قرآن، ۱۳۸۹).
- ۹- پورجوادی، کاظم، ترجمه قرآن (تهران، بنیاد دائره المعارف اسلامی، ۱۳۷۴ ش).
- ۱۰- جرجانی، ابوالمحاسن حسین بن حسن، جلاء الازهار و جلاء الاحزان فی تفسیر القرآن، ج. ۳، تصحیح جلال الدین محدث (تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۸ ق).
- ۱۱- جزائری، سید نعمت الله، عقود المرجان فی تفسیر القرآن، جزء الثاني (قم، انتشارات نور و وحی، ۱۳۸۸).
- ۱۲- جوادی آملی، عبدالله، تسنیم، تفسیر قرآن کریم، ج. ۲۷ (قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۹۱).
- ۱۳- حجتی، محمد باقر و بی آزار شیرازی، عبدالکریم، تفسیر کاشف (تهران، دفتر نشر فرهنگ، ۱۳۶۶).
- ۱۴- حقی بروسوی، شیخ اسماعیل، تفسیر روح البیان، ج. ۳ (دارالفکر).
- ۱۵- خرمشاهی، بهالدین، ترجمه قرآن کریم (تهران، انتشارات دوستان، ۱۳۷۸).

- ۱۶- خواجهوى، محمد، ترجمه قرآن مجيد (تهران، مولى، ۱۳۶۹).
- ۱۷- رازى، ابوالفتح جمال الدين، تفسير روض الجنان و روح الجنان، تصحيح و حواشى ميرزا ابوالحسن شعرانى، ج.۵ (تهران، كتابفروشى اسلاميه، ۱۳۹۸ق).
- ۱۸- رازى، فخر، التفسير الكبير، ج.۱۳ و ۱۴ (قاهره، مطبعه و مكتبه عبدالرحمن محمد نشر القرآن الكريم و الكتب الاسلاميه).
- ۱۹- زمخشرى، محمود بن عمر بن محمد، الكشاف عن الحقايق غوامض التنزيل، ج.۲، (بيروت، دارالكتاب العربى، ۱۴۰۷ق).
- ۲۰- شريف لاهيجى، بهاءالدين محمد، تفسير شريف لاهيجى، ج.۱، مقدمه و تصحيح ميرجلال الدين ارموى و محمد ابراهيم آيتى، (تهران، شركت چاپ و انتشارات علمى، ۱۳۶۳).
- ۲۱- شوشترى، شيخ محمد تقى، حواشى مصحف، ج.۱.
- ۲۲- طباطبائى، محمد حسين، الميزان فى تفسير القرآن، الجزء السابع (بيروت، موسسه الاعلمى للمطبوعات، ۱۳۹۰ق).
- ۲۳- الطبرى، فضل بن الحسن، مجمع البيان فى تفسير القرآن، ج.۴ (بيروت، موسسه الاعلمى للمطبوعات، ۱۴۲۵ق).
- ۲۴- الطبرى، ابى جعفر محمدبن جرير، جامع البيان عن تاويل القرآن، ج. ۸ (بيروت، دار احياء التراث العربى، ۱۴۲۱ق).
- ۲۵- الطوسى، شيخ ابى جعفر محمدبن الحسن، التبيان فى تفسير القرآن، ج.۴ (بيروت، دار احياء التراث العربى).
- ۲۶- فولادوند، محمد مهدي، ترجمه قرآن مجيد (تهران، دارالقرآن الكريم).
- ۲۷- كاشانى، فتح الله، منهاج الصادقين فى الزام المخالفين، ج.۳، تصحيح على اكبر غفارى، (تهران، كتابفروشى علميه اسلاميه، ۱۳۸۵).
- ۲۸- مصطفوى، حسن، تفسير روشن، ج.۸، (تهران، مركز نشر كتاب).
- ۲۹- مكارم شيرازى، ناصر، برگزیده تفسير نمونه، ج. ۱ (قم، دارالكتب الاسلاميه، ۱۳۷۴).
- ۳۰- مكارم شيرازى، ناصر، ترجمه قرآن مجيد (تهران، دارالقرآن الكريم).

- ۳۱- موسوی گرمارودی، سید علی، ترجمه قرآن کریم (تهران، موسسه انتشارات قدیانی، ۱۳۹۴).
- ۳۲- میبدی، احمد بن محمد، کشف الاسرار و عده الابرار، ج. ۳ (تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۱).
- ۳۳- محمد بن مرتضی (مولى محسن فیض کاشانی)، کتاب الصافی فی تفسیر القرآن (تهران، دارالکتاب الاسلامیه، ۱۳۷۷ ش).
- ۳۴- نیشابوری، ابوبکر عتیق، تفسیر سورآبادی، تصحیح سعیدی سیرجانی، ج. ۱ (تهران، فرهنگ نشر نو، ۱۳۸۱).