

نقش عقل و تفکر عقلی در شناخت قرآن به قرآن

(مطالعه موردی: قرآن شناخت آیت الله جوادی آملی)

محمدامین شاهجوئی*

چکیده

علامه سید محمدحسین طباطبایی، نویسنده تفسیر المیزان، مفسر معروف قرآن کریم در تاریخ معاصر ایران و تشیع است. او مدعی است که در کتاب خود، شیوه تفسیر قرآن به قرآن را به کار گرفته است. از میان شاگردان وی، بیشترین اهتمام به رشته تفسیر را در تدریس و تالیف، آیت الله عبدالله جوادی آملی، داشته است. ایشان نیز مدعی است که به شیوه استاد خویش، قرآن را تفسیر کرده است. شرط لازم ورود به حوزه تفسیر به شیوه پیش گفته، شناخت قرآن به روش «قرآن بنیاد» است. از این رو، او مجلد نخست از مجموعه چندین جلدی تفسیر موضوعی خود را «قرآن در قرآن» نامیده است. دعوی وی در کتاب یادشده، این است که به «قرآن شناخت قرآن بنیان» پرداخته، و از این رهگذر، بر شیوه تفسیر «قرآن به قرآن» استدلال کرده و اسلوب مزبور را بر پایه آن استوار ساخته است. مطالعه این اثر، نشان دهنده کامیابی های قابل توجه نویسنده در اتخاذ روش یادشده در قرآن شناسی است که دستاوردهای مهمی برای وی به ارمغان آورده است.

با توجه به این که آیت الله جوادی آملی، همچون استاد خویش، به موازات تحقیقات گسترده تفسیری، سالیان متمادی اهتمام ویژه ای به تدریس و تالیف در سطوح عالی فن حکمت اسلامی نیز داشته است، مقاله حاضر در پی بررسی این مطلب است که آیا «قرآن شناسی قرآن محور» ایشان، به

* دانش آموخته دکتری فلسفه اسلامی / استادیار گروه پژوهشی فلسفه اسلامی و حکمت معاصر، پژوهشکده

فلسفه، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. (mshahjoui@yahoo.com)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۱۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۱/۲۵)

گونه‌ای کاملاً عاری از دخالت آموزه‌های حکمی و تنها مستند به متن آیات وحی به انجام رسیده است؟ آیا می‌توان بر دعوی «قرآن‌بنیان» بودن این روش (به نحو مطلق) به گونه‌ای کاملاً برکنار از تاثیر تعالیم حکمی، صحه گذاشت؟ یا نه؛ هر قدر هم که قرآن‌شناسی، بر آیات خود قرآن استوار و درون‌متنی باشد، تاثیر آموزه‌های فلسفی بر آن، به کلی قابل حذف از فرایند شناخت وحی نبوده و ادعای «کاملاً قرآن‌بنیاد» بودن آن، به کلی فارغ از هرگونه تاثیرگذاری زمینه‌های تعقل فلسفی، قابل تأمل و احیاناً تردید است؟ بدیهی است پاسخ این پرسش، هر چه باشد، به طور مستقیم به امکان یا استحاله «تفسیر قرآن صرفاً به خود قرآن» نیز قابل تعمیم خواهد بود؛ زیرا منهج تفسیری مزبور، بر شناخت قرآن به قرآن، مبتنی و به آن مشروط است.

کلیدواژه‌ها: تفکر عقلی، قرآن‌شناسی، قرآن‌شناخت قرآن‌بنیان، فلسفه و حکمت اسلامی، محمدحسین طباطبایی، عبدالله جوادی آملی..

طرح مسأله

تفسیر قرآن، یکی از شاخه‌های مهم و اصلی علوم اسلامی و دانش‌های منبعث از وحی است که پیشینه آن به عصر نزول کتاب خدا بازمی‌گردد. نخستین مفسر کلام الله، پیامبر خداست (نحل/۴۴) که قلب مبارکش، ظرف نزول قرآن بوده (شعراء/۱۹۳-۱۹۴)، و پس از آن حضرت، اصیل‌ترین مفسران کتاب الهی، اوصیای نبی اکرم ﷺ هستند که طبق آیه مباحله، به منزله جان رسول گرامی‌اند (آل عمران/۶۱). طی چهارده قرن پس از ظهور اسلام، که امت محمدی ﷺ، همواره به تدبیر در قرآن دعوت شده (محمد/۲۴؛ ص/۲۹)، به ویژه در دوران طولانی غیبت کبری حضرت ولی عصر، امام زمان (عج)، تفاسیر متعددی با مناهج گوناگون توسط شمار فراوانی از عالمان شیعه و اهل سنت بر قرآن کریم نوشته شده است که هر یک، پرده از گوشه‌ای از معارف و اسرار قرآنی برداشته و زوایای دیگر علم به مضامین و مدالیل آیات کتاب -الله را به دیگر مفسران در اعصار و قرون آینده وانهاده‌اند.

در دوران معاصر از تاریخ ایران و جامعه شیعه، تفسیر المیزان، اثر مرحوم علامه محمدحسین طباطبایی، در محافل علمی، از شهرت و منزلت خاصی برخوردار بوده و روش مختار خود در تفسیر را تفسیر قرآن به قرآن قرار داده است. مکتب تفسیری او را شماری از شاگردان وی دنبال کرده‌اند که در صدر آنها از آیت الله عبداللہ جوادی آملی، مدرس رسمی رشته تفسیر در نیم قرن اخیر و نویسنده تفسیر مبسوط تسنیم، می‌توان یاد کرد.

از آنجا که پیش شرط اقدام به تفسیر قرآن بر نهج مزبور، قرآن‌شناسی قرآن‌محور است، وی جلد اول از مجموعه تفسیر موضوعی قرآن کریم را به این مهم اختصاص داده و بر پایه قرآن‌شناخت قرآن‌مدار، بر منهج تفسیری قرآن به قرآن، اقامه برهان کرده

است. توفیقات چشمگیر او در چنین مشی روشمندی بر اهل نظر، پوشیده نیست. نظر به این که مفسر ما، مانند سلفِ خویش، محقق متضلع در رشته فلسفه الهی نیز هست، مسأله‌ای که مقاله حاضر می-کوشد بدان پاسخ دهد، آن است که آیا قرآن‌شناسی قرآن‌بنیان، آن گونه که وی دعوی آن را در ذهن و ضمیر خود داشته است، در اثر مزبور و دیگر آثاری که در خلال آن‌ها به مناسبت به آن پرداخته است، صرفاً درون‌متنی، مبتنی بر مفاد آیات قرآنی و کاملاً مجرد از آموزه‌های حکمت اسلامی تحقق یافته است، یا هر اندازه که مفسر فیلسوف در شناخت قرآن، تنها متکی به آیات وحی، کوشیده و در این مسیر صعب، سعی بلیغ قرین با توفیقات قابل اعتنا، مبذول داشته است، با این حال، تجرید تام قرآن‌شناخت از تعالیم فلسفی برای وی، از بقعه امکان بیرون بوده، حدی از تخلیط آموزه‌های حکیمانه یا تفکر عقلی به معنای عام، در معرفت به قرآن، برای او ناگزیر نموده است؟ پوشیده نیست که هر پاسخی به این پرسش داده شود، بر امکان یا امتناع اختیار اسلوب تفسیری قرآن، تنها به خود قرآن نیز قابل تسری خواهد بود؛ چرا که تامین برهان بر شیوه تفسیری مزبور را معرفت قرآن بر مدار خود قرآن برعهده دارد. بر این اساس، مسأله نوشتار حاضر به اجمال، این خواهد بود که نقش عقل و جایگاه تفکر عقلی در فرایند شناخت قرآن به قرآن چیست؟

ذیلا پاسخ پرسش مقاله را در فصول پنج‌گانه قرآن‌شناسی مفسر حکیم، متمرکز بر کتاب قرآن در قرآن و نه محدود به آن، مشتمل بر «حقیقت قرآن»، «اعجاز قرآن»، «رسالت قرآن»، «جاودانگی قرآن» و «سرانجام»، «فهم قرآن» پی خواهیم گرفت. بدین منظور، بالغ بر شصت جلد از آثار نویسنده که اغلب آن‌ها، تالیفات تفسیری اوست،

با محوریت اثر یادشده، مورد مطالعه، تامل و تحقیق قرار گرفته و بیش از نیمی از آن‌ها در این پژوهش، به طور مستقیم، محلّ ارجاع و موضوع استناد واقع شده است.

۱- حقیقت قرآن

خداوند قرآن را به مثابه «بهترین سخن» فرو فرستاده است (زمر/۲۳). نویسنده، «قرآن» را «برترین نعمت خداوند» دانسته، برترین گفتار (احسن الحدیث) بودن آن را از راه «قیاس استثنایی» (جوادی آملی، ۱۳۷۸ الف: ۲۴) که از اصناف قیاسات منطقی است، تقریر کرده است؛ تقریری که در آن، مفهوم «صفات سلبی» خداوند و تمامیت فاعلیّت او در عین احتمال «فقدان قابلیت مخاطبان برای پذیرش کلامی کامل تر از قرآن» مندرج و مطوی است که جملگی از مباحث مطرح در الهیات فلسفی است.

آشنایی با اوصاف قرآن کریم از طریق اسمای حسنایی که به عنوان «مبدأ نزول قرآن» در ذیل پاره‌ای از آیات الهی آمده و مورد تاکید مفسر ماست (همان: ۲۷)، از قبیل «سنخیت اثر با موثر» و نمودیافتن دارایی‌های موثر در اثر اوست که در حکمت الهی به ثبوت رسیده و مبرهن است.

قرآن، تنزیلی از خداوند رحمان رحیم است (فصلت/۱-۲). اعمال تمایز صفت رحمت الهی از رحمت عاطفی، با این توضیح که دومی «انفعالی و ملازم با نقص»، و اولی «ابتدایی» و «پیش از خلقت» به عنوان «سبب آفرینش» بوده، به معنای «ترمیم نقص موجودات به کمال شایسته خویش» است، که «همراه با آفرینش و پس از آن نیز خواهد بود» (همان: ۲۹-۳۰)، بر تامّ الفاعلیه بودن خداوند که در الهیات فلسفه به اثبات می‌رسد، استوار است. بدون تمایز مزبور، رحمت خداوند را از عطوفت انسانی به درستی باز نمی‌توان شناخت.

ما قرآن را در شبی پربرکت فروفرستادیم (دخان/۳). بالعرض دانستن هر «برکتی که برای قرآن، ثابت یا برای شب قدر، مقرر شود»، معلّل به این که «منشأ برکت ظرف زمان یا مظروف آن، ذات خداوند است که برکت، به طور اصیل و ذاتی»، بلکه از لا «از آن اوست» (همان: ۳۰)، حقیقت والایی است که تبیین آن تنها با استمداد از مبادی و مصطلحات الهیات به معنای اخص، ممکن است.

حکیم دانستن قرآن (یس/۲) به این معنا که «هیچ گونه بطلان، سخن سست‌بنیان و بی‌برهان، و خیال‌بافی شاعرانه در آن راه ندارد»، تنزیه پیامبر از اتهام شاعرانگی، و تقدیس قرآن از کتابی تخیلی، سخنی شاعرانه، خالی از حکمت و تهی از استحکام عقلی بودن، تمیز شعر به معنای کلام منظوم از «تخیلات و بافندگی‌های قوه متخیله (متصرفه)» که حکیم از آن، مبراست (همان: ۳۲-۳۳)، و ناسازگاری خیال‌پردازی شاعرانه و مدح و قدح مختالانه با کتاب حکمت که ستایش و نکوهش آن، عاقلانه است، همه موارد یادشده، آشکارا از صبغه فلسفی تحلیل نویسنده ما در مباحث شناخت حقیقت قرآن به خود قرآن، حکایت دارد؛ شناختی که مؤلف حکیم، آن را آیت برهان صدیقین درباره قرآن می‌داند (همو، ۱۳۸۴: ۸۰ و صص ۱۲۷-۱۲۸).

پس از معرفی «قرآن» به عنوان «حقیقتی ذومراتب» (قرآن در قرآن، ص ۳۵)، در بیان «بهره‌مندی از مراتب قرآن کریم» نیز از تقسیم مصطلح در مباحث علم از فلسفه الهی، یعنی تقسیم علم به حصولی (تصور و تصدیق)، و حضوری (شهودی) و نیز واژه صورت ذهنی استفاده، و علم به مرتبه نازله قرآن بر سنخ اول، و علم به مرحله عالیه آن که «علم لدنی» خوانده می‌شود (کهف/۶۵)، بر سنخ دوم در تقسیم یادشده، منطبق شده است؛ علمی که مانند سایر علوم، دارای مبادی و مسایل مشتمل بر

موضوع و محمول نبوده، با روح انسان متحد است (همو، ۱۳۷۸ الف: ۳۷-۳۸). از اتحاد اخیر در فنّ حکمت به اتحاد عالم و معلوم (بالذات) یاد می‌شود. به منظور تعلیل این مطلب نیز که «قرآن در معیت انسان کامل است»، از «برهان عقلی» اقامه شده بر صادر اول به عنوان اولین مخلوق خداوند در کتاب‌های حکمی یاد و بیان مصداق آن که «فرشته، انسان یا قرآن» است، به شواهد نقلی و انهاده می‌شود (همان: ۳۹-۴۰).

در بیان کیفیت نزول قرآن به نحو تجلی و نه تجافی، مفهوم و واژه «ترقیق» برای تنزل وحی به کار گرفته می‌شود (همان: ۴۴-۴۶ و ۴۷۷) که مقتبس از حمل حقیقت و رقیقت در حکمت متعالیه صدرایی است (همو، ۱۳۶۸: ۳۲۵-۳۲۶). تنظیر مطلب به تنزل یک نکته عمیق علمی تعقل شده، از قوه عاقله یک عالم محقق به مرتبه خیال وی، و از آنجا ترقیق به مرحله گفتار یا نوشتار در قالب مفاهیم و الفاظ برای تعلیم به دیگران با زبان یا زبانه قلم به گونه‌ای که قابل گفتن و شنیدن، نوشتن و خواندن باشد، بر صبغه فلسفی تبیین چگونگی نزول قرآن در این بخش می‌افزاید. «قرآن و تنزل تکوین به اعتبار» نیز موضوعی است که سپس مولف به تفصیل با بیان دقیق فلسفی و به لسان متداول نزد اهل حکمت، بدون هیچ‌گونه استشهاد قرآنی به آن می‌پردازد (همو، ۱۳۷۸ الف: ۴۶-۴۸؛ ۱۳۷۳: ۲۷-۲۹).

تنزل قرآن به شهادت آیاتی چند، چنان که گذشت، از مبدأ اسماء حسناى الهی بوده و پیامبر ﷺ با ترقی به مقام لدی-اللّهی، حقیقت آن را از نزد خداوند تلقی کرده است (نمل/۶). در واقع، «تنزل وحی بدون ارتقای روحی انسان کامل، ممکن نیست، بلکه این دو، یک حقیقت‌اند، با این تفاوت که اگر کلام الهی را به مستمع نسبت

دهیم، گفته می‌شود که مستمع با ترقی روحی، آن را استماع کرده است؛ و چنانچه کلام را به متکلم اسناد دهیم، گفته می‌شود که متکلم با تنزل فیض، کلام خود را به مستمع رسانده است. در حقیقت، رسیدن پیامبر ﷺ، همان رساندن خداوند است» (همان: ۴۳). بازگشت کثرت‌های اعتباری که قابل جمع با وحدت و در تحلیل نهایی، مُجامع با آن‌اند، به وحدت حقیقی، از شیوه‌های رایج در فن حکمت است که حکیم را از جمله در نیل به احکام و عوارض موجود بماهو موجود در مباحث تقسیمی هستی‌شناسی معاضدت می‌کند. به نظر می‌رسد مفسر ما در اینجا شیوه مزبور را با نظر به توحید افعالی خداوند به کار بسته است.

در باب بحث از اقسام وحی، نویسنده، «معنای بی‌واسطه بودن» مرحله لفظی و مفهومی دریافت «وحی» را با توجه به عدم «امکان عقلی» سلب و ساطت از عالم، و استحاله عقلی طفره (به این معنا که متحرکی از مبدای به منتهایی برسد، بدون این که فاصله میان مبدأ و معاد و مراحل میانی بین آغاز و انجام را طی کرده باشد)، معادل با «عدم التفات به واسطه» می‌داند، هرچند معتقد است «برخی از مراحل عالی وحی اصلاً واسطه ندارد، چون مخصوص نشأ تجرد تام و شهود صرف بوده و هرگز به عالم مفهوم و علم حصولی نرسیده، چه رسد به لفظ عبری یا عربی» (همان: ۴۹-۵۱). چنان که پیداست، هسته مرکزی استدلال بر این مطلب را نیز قواعد فلسفی و مفاهیم حکمی تشکیل می‌دهد.

ارجاع تفاوت در اقسام وحی به حالات گوناگون قابل (دریافت کننده) فیض، بدون راهیابی هیچ گونه تحوّل، تغییر و تبدلی به فاعل فیض و متکلم و منشأ وحی، توسط نویسنده (همان: ۵۳-۵۴) نیز مستند به تام الفاعلیّه، بلکه فوق التمام بودن ذات

واجب الوجود بالذات است که در الهیات فلسفه از آن به تفصیل بحث می‌شود.

فرودگاه وحی الهی، قلب مبارک پیامبر گرامی ﷺ است (شعراء/۱۹۳-۱۹۴). در تبیین این که مقصود از قلب در این کریمه چیست، مفسر ما صراحتاً «نظریه علم» در فلسفه الهی را مطرح می‌کند که بر اساس آن، «علم در هیچ یک از مقولات ماهوی داخل نیست»، بلکه وجودی مجرد است که روح مجرد انسانی، که وی مراد از قلب در آیه را جز آن نمی‌داند، آن را می‌یابد (همان: ۴۵۶؛ همو، ۱۳۷۸: ۲۵۲)؛ و آنچه بر عهده مغز است، تنها «مبادی اعدادی و مقدمات امدادی اندیشه» است. قلب صنوبری و مادی نیز مانند مغز، نه ادراک حصولی، نه ادراک حضوری و شهودی، و نه اداره شئون عقل عملی، مانند «اراده‌های کلی و محبت‌های جامع»، هیچ کدام از موارد مزبور را بر عهده ندارد (همو، ۱۳۷۸ الف: ۵۶-۵۷؛ ۱۳۷۴: ۶۸-۷۰؛ ۱۳۷۹: ۳۲۹). تلقی وحی از خداوند یا فرشتگان توسط رسول اکرم ﷺ نیز به نحو «علم حضوری» و تلقی انسان عادی از آن حضرت به گونه «علم حصولی» است (همو، ۱۳۷۸ الف: ۶۲).

قرآن را دو نزول دفعی و تدریجی است که اولی در شب قدر و دومی طی بیست و سه سال مدت زمان رسالت پیامبر گرامی ﷺ بوده و از نخستین، به «انزال» (قدر/۱؛ دخان/۱-۳) و از دومین به «تنزیل» (اسراء/۱۰۶) تعبیر شده است. مقتضای نزول دفعی، آن است که مرتبه بسیط قرآن در شب قدر نازل شده باشد، در حالی که قرآن، شب قدر را شبی معرفی می‌کند که در آن، هر امر یک پارچه‌ای گسترش می‌یابد (دخان/۴). نویسنده ما ذیل عنوان «نزول اجمالی در عین کشف تفصیلی» (که برگرفته از قول مختار صدرالمتالهین در تبیین علم خداوند در مقام ذات (پیش از آفرینش) به کثرات و تفصیل خلقت، زیر عنوان «علم اجمالی در عین کشف

تفصیلی» است (همو، ۱۳۷۲: ۴۱۵-۴۱۶))، با عطف نظر به مراتب عالی، متوسط و نازل حقیقت قرآن که پیشتر نیز بحث از آن گذشت، معضل را بدین بیان حل می‌کند که «آنچه در شب مبارک قدر نازل شده، مرتبه متوسطی بین مرتبه عالی بسیط و مرتبه نازل تفصیلی آن است. و از این جهت، چون بسیط است، با نزول دفعی در شب قدر، متناسب است، و چون بسیط محض نیست و نوعی تفصیل در آن وجود دارد، با تقدیری بودن شب قدر و تفریق تناسب دارد» (همو، ۱۳۷۸ الف: ۷۳-۷۴). قول به سلسله مراتب هستی از وحدت، بساطت و اجمال صرف تا کثرت، ترکب و تفصیل محض، از نتایج نظریه وحدت تشکیکی حقیقت وجود است که در حکمت متعالیه صدرایی مبرهن است (همو، ۱۳۷۲: ۲۲۴-۲۲۶). «حکیم در مرحله «عقل مُستفاد»، ملکه علمی مُجملی دارد که در عین اجمال، همه مسایل جهان‌بینی فلسفی را در بر دارد» (همو، ۱۳۷۸ الف: ۷۶).

نکات شش‌گانه‌ای که مولف مفسر پیرامون شب قدر به رشته تحریر درآورده است، غالباً مبتنی بر مبانی و متفرّعات هستی-شناسی حکمت نظری تقریر شده است؛ مانند تطبیق مخزن الهی داشتن هر موجود طبیعی (حجر/۲۱) بر وجود عقلی موجودها، بازگشت «ارج ظاهری زمان به حرمت متزمن آن و ارزش مکان به متمکن آن»، ارجاع «قدر و منزلت شب قدر» به «ارج وجودی و شدت درجه هستی»، بحث از «مصونیت شب قدر از تعدّد عرضی و کثرت همتایی و محفوظ بودن تعدّد مراتب طولی آن»، و امکان «طیّ زمان و زمین» توسط سالک عارفی که از شدت وجودی برخوردار است (همان: ۷۷-۸۰).

۲- اعجاز قرآن

بسیاری از ویژگی‌هایی که نویسنده برای اعجاز به طور عام، پیش از پرداختن به معجزه قرآن شماره می‌کند، از دیدگاه حکمی و با نگرش فلسفی به معجزه نسبت داده می‌شود. از جمله ممکن‌الوجود بودن اعجاز در ذات خود در عین خارق‌العاده و غیرمتعارف بودن آن، و راه نداشتن معجزه در امور ضروری: معدوم کردن شیء ضروری‌الوجود و موجود ساختن امر ضروری‌العدم. زیرا لازمه آن، «فروریختن زیربنای مسایل عقلی» است. از آنجا که «عقل، معیار تشخیص اعجاز است»، «اگر عقل»، احکام، اصول، ضروریات و یافته‌های آن «بی‌اعتبار شود، نه تنها تشخیص اعجاز، ممکن نیست، بلکه حتی شناسایی خداوند یا وحی و رسالت نیز ناممکن می‌شود»: یکی بر سر شاخ بُن می‌بُرد! (همان: ۸۹-۹۱)

بر این اساس، «معجزه در واقع، خرق عادت است و نه نقض قانون علیّت»، و تمایز آن از علیّت و معلولیت جاری در نشأه طبیعت این است که از مجرای اسباب و علل خفیه غیبی نفسی و نه نسبی (همان: ۹۳ و ۱۰۰) که علم حصولی را بدان راه نبوده، محصول قداست روح و طهارت نفس و ارتباط با مبادی عالیه فراطبیعی است، واقع می‌شود. «خطوط کلی بینش قرآنی» به عقیده مفسر ما «با نظام علی و معلولی، قابل تطبیق است» (همان: ۹۳-۹۵)؛ نظامی که همان گونه که در امور عادی، جاری است، در خوارق عادات (معجزه، کرامت، شعبده، سحر و کهنات) نیز جریان دارد و در حاکمیت آن، فرقی بین امور معتاد و غیرمعتاد نیست (همان: ۱۱۷).

بنا بر «استحاله عقلی» طفره، وقوع آن در معجزه نیز «عقلا» محال خواهد بود (همان: ۹۶-۹۷). حقیقی دانستن اسناد اعجاز به پیامبران به عنوان مبدأ فاعلی قریب،

در عینِ عدم استقلال آن‌ها و مشروط بودن فعل معجزه به اذن الهی (همان: ۱۰۳ و ۱۰۴-۱۰۵) نیز ویژگی دیگری است که تعلیل آن را براهین مطرح در حکمت الهی به عهده می‌گیرند.

پیامبران را دعوی و دعوتی است که در هر دو بخش، «استدلال عقلی» را سهمی بسزاست. ادعای آنان، ارتباط با جهان غیب و دریافت پیام از مبدأ غیبی و ابلاغ آن از سوی خداوند به مردم برای هدایت آنان است. دعوت آن‌ها نیز به معارف حقّه در مبدأ و معاد و احکام و حکم دینی است. انبیاء برای اثبات ادعای خود، معجزه می‌آورند و آن را «دلیل» بر صدق دعوی خویش قرار می‌دهند، و با ارائه آن در واقع، تحدی کرده و مبارزه می‌طلبند. و اما دعوت خود به عقاید حقّه را نیز از طریق «براهین عقلی» به اثبات می‌رسانند تا مردم از رهگذر تحقیق و نه از روی تعبد، پذیرای آن شوند (همان: ۱۰۵-۱۰۷ و ۱۲۴).

«تفاوت جوهری معجزه با سحر»، ویژگی دیگر اعجاز است که به تمایز تاثیر حقیقی در عالم واقع بر انسان و غیر او با اثرگذاری بر انسان‌ها از مجرای قوه تخیل آن‌ها و تصرف در نیروی مزبور آدمیان، راجع است (همان: ۱۱۱). افزون بر این، سحر و علوم غریبه، مانند صنایع، فنون، هنرها، اکتشافات و اختراعات، در دایره علم حصولی و قابل تعلیم و تعلم، و کسب و اکتساب است، در حالی که عظمت روح و ارتباط آن با جهان فراطبیعت و علل خفی غیبی، و اتصال به قدرت خداوند به اذن او، گوهر معجزه را تشکیل می‌دهد (همان: ۱۱۴-۱۱۵) که تنها از نفوس برگزیده و کامله، قابل ظهور بوده، «هرگز از سنخ کار متخصصان نیست» (همان: ۱۲۵). تفاوت‌های یادشده، هر دو از نتایج تحقیقات پژوهش‌گران در فلسفه الهی است. «اقسام سحر و

علل آن‌ها» را نیز نویسنده به «روش عقلی» صورت‌بندی و تعلیل، و قسمی از آن را به تعلق روح به جهان تجرّد معلّل می‌کند (همان: ۱۱۷-۱۱۸)، چنان که امکان ارتباط با فرشته، جنّ و روح نیز که هر سه مجرّدند (با این ملاحظه که سقف تجرّد جنّ، تجرّد خیالی و وهمی است)، به دلیل تجرّد روح آدمی است؛ ارتباط و دیداری که «در مثال متصل، یعنی در حسّ مشترک درون» فرد بیننده (با باصره درونی وی) و نه بیرون از او (مثال منفصل)، می‌تواند رخ دهد (همان: ۱۱۹-۱۲۰).

تحدی قرآن را نیز نویسنده ما در قالب یک «قیاس استثنایی» صورت‌بندی برهانی می‌کند: «"لو كان هذا الكتاب من عند غير الله، لأمكن الاتيان بمثله؛ لكنّ الثالي باطل، فالْمُقَدَّمُ مثله". اگر قرآن، کلام خداوند نباشد، پس کلامی بشری است. در این صورت، دیگر افراد بشر نیز باید بتوانند مثل آن را عرضه کنند. اگر نتوانستند مانند آن را بیاورند، بشری بودن آن اثبات می‌شود؛ و اگر نتوانستند، معلوم خواهد شد که فرآورده بشر نیست، بلکه اعجاز الهی است»؛ قیاسی که مشتمل بر قاعده عقلی «تماثل» است، مبنی بر این که "حکم الامثال فیما یجوز و فیما لایجوز واحد" (همان: ۱۲۸). از جمله ابعاد اعجاز و تحدی قرآن، ناظر به «هماهنگی آیات و عدم اختلاف در آن‌ها» است: "آیا در قرآن تدبّر نمی‌کنند؟ اگر سخن غیر خداوند بود، به یقین در آن، اختلاف فراوان می‌یافتند" (نساء/۸۲). به بیان مولف ما، آیه مزبور، اعجاز قرآن را از طریق یک «قیاس استثنایی» ثابت می‌کند، با این تقریر که: هرچه در قرآن بیشتر اندیشیده شود، نه تنها هیچ گونه اختلافی در آن مشاهده نخواهد شد (عقد سلبی)، بلکه سراسر آن را کاملاً هماهنگ و منسجم خواهند دید (عقد اثباتی). پس تالی قیاس (وجود اختلاف در قرآن)، باطل است، و مقدّم آن (از نزد غیر خداوند بودن قرآن) نیز

مانند آن خواهد بود؛ یعنی قرآن، یک کتاب بشری نیست، بلکه کلام خداوند است. در واقع، منشأ ناهماهنگی در گفتار یک گوینده و نوشتار یک نویسنده، یا جهل است، یا نسیان، یا هر دو، که همگی از صفات سلبی خداوند است (همان: ۱۳۸-۱۴۰). غرض نویسنده مفسر، آن است که «قرآن کریم از راه استدلال (و نه تعبّد) درباره حقایق قرآن با جامعه بشری سخن می‌گوید» (همان: ۱۴۴). بدیهی است که بنا بر ملازمه عقلی، «حکم به عدم اختلاف میان آیات و سوره‌های قرآن، منوط به امتناع تحریف خواهد بود» (همو، ۱۳۸۶: ۴۷).

تعارضی که در برخی از آیات، مثلاً در اسناد بعضی از افعال به غیر خداوند با اسناد همان افعال به خداوند در آیات دیگر، (در نظر ابتدایی) به چشم می‌خورد نیز با دقایق فلسفی و طرائف حکمی علوم عقلی مورد استفاده در توحید افعالی حل می‌شود، بدون این که قادیج اصل انسجام شگرف آیات الهی باشد. به عنوان نمونه، مفسر ما به تعارض بدئی آیاتی اشاره می‌کند که قبض ارواح را به فرشتگان یا فرستادگان خداوند نسبت می‌دهند (محمّد/۲۷؛ انعام/۶۱؛ اعراف/۳۷)، در برابر آیه-ای که آن را به مَلَكِ موکَل بر این امر اسناد داده (سجده/۱۱) و نیز آیاتی که آن را تنها مستند به خداوند دانسته است (انعام/۶۰؛ زمر/۴۲). آیه «و ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی» (انفال/۱۷) خطاب به پیامبر ﷺ نیز از همین قبیل است که در آن فعل «رمی» (تیرانداختن)، هم به پیامبر اسناد داده و هم از او نفی شده، و هم در نهایت به خداوند منسوب است! «مشابه این تفاوت‌ها در مسأله اعجاز پیامبران الهی هم آمده که گاهی به طور مطلق به خود آن‌ها بدون تقيید به اذن خدا نسبت داده شده است، و گاهی به آن‌ها همراه با اذن خداوند، و گاه نیز حصر در خداوند شده است» (همو، ۱۳۷۸: الف: ۱۷۰).

توضیح حلّ تعارض از طریق تدقیق فلسفی در آفرینش خداوند که یک نظام علیّ و معلولی است، صورت می‌گیرد با این بیان که گرچه اسناد آثار مترتب بر هر موجودی به آن در نظام مزبور، حقیقی است، در عین حال، هیچ موجودی را در ترتب آثار واقعی مترتب بر آن، استقلالی نیست. «با این تحلیل، آنچه را که با نظر ابتدائی، مستقل می‌پنداشتیم، با نظر دقیق عقلی، غیر مستقل، و وابسته به ربوبیت الهی می‌یابیم». از این رو، «خداوند در عین آن که فعل و اثری را به فاعل آن نسبت می‌دهد، استقلال را از آن سلب کرده، خود را تنها فاعل جهان معرفی می‌کند» (همان: ۱۷۱).

نویسنده مفسر، بنا بر منهج معمول حکمای الهی، تنظیر مطلب به صحت اسناد افعال صادره از قوای (ادراکی و تحریکی) نفس آدمی به قوای مزبور و اسناد آن‌ها به جوهر نفس را که محیط بر قوا و مدیر و مدبّر آن‌هاست نیز راهگشا می‌داند. زیرا بنا بر اصول فلسفی، «ممکن است کاری را به دو فاعل نسبت داد و هر دو نسبت هم درست باشد، به شرط این که این دو فاعل، در عرض یکدیگر نباشند، بلکه یکی در طول دیگری و در احاطه او باشد» (همان: ۱۷۲).

«اعجاز قرآن در اخبار غیبی»، دیگر جنبه اعجاز آن است. نویسنده تقسیم هستی به غیب و شهادت در فرهنگ واژگان قرآن را بر عالم مجردات و جهان ماده منطبق می‌کند که نزد اهل حکمت رایج است. تقسیم غیب به نفسی و نسبی نیز از گونه‌های متداول تقسیم در علوم عقلی است. بنا بر آنچه در مباحث علم از فلسفه الهی مطرح است، «هر چیزی برای خود، حاضر است، و چیزی در محدوده هستی خود، از خویش، غایب نیست». بر این اساس، مولف مفسر معتقد است که «وصف شیء به غایب و غیبی بودن، وصف به حال متعلّق موصوف، یعنی به اعتبار نسبت شیء با

دیگران خواهد بود» و در تحلیل نهایی، غیب نفسی وجود ندارد. تعبیر قرآن به این که «خداوند، عالم غیب و شهادت است» (حشر/۲۲) نیز بدین ترتیب، به بیان وی، «ارشاد به نفی موضوع» است، یعنی برای خداوند، غیب نفسی (مطلق) وجود ندارد، و آنچه برای دیگران، غیب به شمار می‌رود، برای او، مشهود است. باری، در فلسفه الهی ثابت شده است که علم به معنای حضور است، از این رو، هر جا که علم باشد، غیب را در آن راه نیست (همان: ۱۴۵-۱۴۷).

خداوند پیش از فتح مکه، ورود همراه با امنیت مسلمانان به مسجد الحرام و نیز فتح مکه را در قالب رؤیا به پیامبرش نوید داد (فتح/۲۷). صدق مضمون رؤیای پیامبر ﷺ را نویسنده ما از راه تجرد نفس آدمی و نزاهت روح انسان کامل از غفلت و جهل که به منزله خوابِ روح‌اند، مبرهن می‌سازد (همان: ۱۵۱-۱۵۲).

در بحث از «اعجاز قرآن در آورنده آن» نیز «تفاوت جوهری نبوت با نبوغ» در سایه تمایز وجدان، شهود قلبی و ادراک حضوری با مفاهیم ذهنی، تصورات و تصدیقات تبیین می‌شود که دومی برخلاف اولی، قابل تعلیم، تعلم و انتقال از شخصی به فرد دیگر است (همان: ۱۵۸-۱۵۹).

با این حال، نویسنده ضمن این که فصلی با عنوان «تمائل وحی با شهود عارفان» منعقد می‌کند، تاکید می‌ورزد که «عارف، چه آنگاه که با مثال متصل به نفس خود در ارتباط است و حقایقی را مشاهده می‌کند، و چه زمانی که در ارتباط با مثال منفصل، اسراری را می‌بیند، در هیچ حال، در کشف خود، معصوم نیست و احتمال کشف خلاف در آن راه دارد، در حالی که وحی پیامبران هماره در ارتباط با متن واقع، و همواره با عصمت همراه است» (همان: ۱۶۰).

۳- رسالت قرآن

نویسنده فیلسوف ما، برابر انسان‌شناسی متعارف در فلسفه الهی و با به کارگیری واژگان بحث قوه و فعل از مباحث تقسیمی هستی‌شناسی فنّ حکمت، آدمی را معجونی تکون‌یافته از فطرت الهی و طبیعت مادی می‌داند که دومی در وی بالفعل و اولی بالقوه است. رسالت پیامبران نیز راهنمایی انسان به منظور شکوفایی و فعلیت بخشیدن به جنبه اخیر اوست تا آدمی به مقام والای خلافت‌اللّهی که کمال شایسته اوست، بار یابد (همان: ۱۸۱-۱۸۲).

در واقع، ارتباط بشر با خداوند، چنان که در حکمت اسلامی ثابت شده است، تنها در اصل حدوث و پدید آمدن نیست تا در مرحله بقاء و تداوم وجود خویش به خداوند نیازی نداشته باشد، بلکه همه موجودهای جهان امکان، از جمله انسان، ذاتا به خداوند نیازمندند، چه در مرحله پیدایش (خلقت) و چه در مرحله پرورش (ربوبیت) (همان: ۲۱۸).

هر وصف کمالی که خداوند برای قرآن کریم یاد کرده، به منزله شرح رسالت آن است. «دقت عقلی» مولف در آیاتی که قرآن را نه دارای هدایت، بلکه (عین) «هدایت» و نفیس آن معرفی می‌کند (بقره/۲؛ نحل/۸۹؛ اعراف/۲۰۳؛ یونس/۵۷؛ نحل/۶۴؛ جاثیه/۲۰)، وی را به این معنا رهنمون می‌سازد که «قرآن، هم در ذات و گوهر وجودی خود، هدایت است و هم هدایت‌گر دیگران؛ هدایت محضی که هیچ گونه ضلالت و گمراهی در آن راه ندارد» (همان: ۱۸۳-۱۸۴).

در برخی از آیات، از قرآن به عنوان «نور» یاد شده است (نساء/۱۷۴؛ مائده/۱۵-

۱۶؛ شوری/۵۲). واکاوی «ویژگی نور» به این عنوان که «نه تنها در ذات و گوهر خود، ظاهر و روشن است، بلکه نسبت به بیرون از خود نیز مُظهِر و روشن‌کننده غیر خویش است» نیز با اصطلاحات و نگرش فلسفی که از جمله، مرهون اعمال تمایز میان اعتبارات و حیثیات است، صورت می‌گیرد (همان: ۱۸۴).

خداوند را به عنوان هادی مطلق، مستقل و نور بالذات و بالأصاله شناختن و ستودن، و سلب استقلال از نور بودن قرآن، بلکه بالتَّبَع یا بالعَرَض و المَجَاز دانستن آن، که از فروع توحید افعالی است و بنا بر آن، «هر کس یا هر چیزی در عالم وجود دارد، از درجات فاعلیت خداوند خواهد بود» (همان: ۱۸۵-۱۹۰)، تنها به روش فلسفی قابل تصور و تصدیق و با واژگان متداول در فن حکمت، قابل تبیین است.

پاسخ به این پرسش را هم که «اگر قرآن، هدایت محض است، در این صورت، چگونه ممکن است "خداوند به وسیله آن، گروه بسیاری (فاسقان) را گمراه کند" (بقره/۲۶)، و اثری متناقض با سرشت خود را بر جای گذارد؟»، مفسر حکیم از رهگذر وجودی دانستن امر هدایت و عدمی دانستن اضلال، و در نتیجه، استحاله دادن و گرفتن آن، و امتناع اسناد آن به خداوند، پاسخ می‌گوید، با این توضیح که «ضاللت، نبودن هدایت است و به اصطلاح اهل منطق، رابطه این دو، رابطه ملکه و عدم است» و «اضلال و گمراه ساختن از ناحیه خداوند، یعنی همان قطع هدایت» و رهاشدن شخص گمراه به حال خود (همو، ۱۳۷۸ الف: ۱۹۶-۱۹۸).

ره‌آورد قرآن برای آدمی در تعلیم «حکمت، تفکر و تعقل»، که در آیات متعدد مطرح شده (نساء/۱۱۳؛ بقره/۱۵۱؛ نحل/۴۴؛ حشر/۲۱؛ یوسف/۲؛ زخرف/۳) و مؤلف از آن‌ها به «عبادات علمی» یاد می‌کند (همو، ۱۳۸۴: ۳۰۸)، خود تأکید بارزی

بر اهمیت و ضرورت پرورش نیروی «عقل» و قوای فکری آدمی در هر معرفتی، از جمله قرآن‌شناخت، به ویژه، قرآن‌شناسی قرآن‌بنیان است که نکته کانونی مقاله کنونی است (همو، ۱۳۷۸ الف: ۲۲۷-۲۲۸).

طایفه یاد شده از آیات به انضمام آیاتی که در آن‌ها ره‌آورد قرآن در تزکیه دل‌ها، پرورش جان‌ها، زدودن امراض قلبی و رساندن انسان به دارالسلام بیان شده است (إسراء/۸۲؛ یونس/۵۷؛ مائده/۱۵-۱۶)، به روشنی مبین این نکته است که تعالیم قرآن کریم، صرفاً برای عالم کردن انسان‌ها نیست، بلکه در پی «عقل ساختن» آدمیان است: «و ما این مثل‌ها را برای مردم می‌زنیم و غیر از عالمان، کسی آن‌ها را تعقل نمی‌کند» (عنکبوت/۴۳). نتیجه‌ای که مفسر ما از این جمع‌بندی می‌گیرد، این است که علم، تنها یک سرمایه و وسیله حصول عقل و نیل به آن است، و هدف نهایی، عاقل شدن آدمی است، نه تنها تقویت اندیشه و پرورش نیروی ادراکی انسان (همو، ۱۳۷۶: ۱۰۸-۱۱۱). به عبارت دیگر، «تعلیم، مقدمه تزکیه، و تزکیه، مقدم بر تعلیم است» (همو، ۱۳۸۴: ۳۰۵-۳۰۶). از این‌جا معلوم می‌شود که تعقلی که تعلّم، نردبان و سرپل آن است، بیش از آن که ناظر به «عقلانیت نظری» باشد، با «خرد حکمی» سازگار است که کمال «عقل عملی» را نیز به همراه دارد.

بر این اساس، قرآن را دو هدایت برای آدمی است: هدایت فکری و هدایت فطری، که از مجموع آن‌ها به «حکمت» می‌توان یاد کرد. در بخش نخست، خداوند، بندگان را موظف ساخته است که تا چیزی را نمی‌دانند، بر زبان جاری، و آنچه را که به آن آگاه نیستند، رد نکنند (اعراف/۱۶۹؛ یونس/۳۹)، و از آن‌چه بدان علم ندارند، پیروی نکنند (إسراء/۳۶). انسان وظیفه دارد تمام تصدیق‌ها، پذیرش‌ها، اثبات‌ها،

نسبت‌ها و اسنادهای خود را بر اساس علم و محور یقین قرار دهد. هم‌چنین مکلف است همه تکذیب‌ها، سلب‌ها، نفی‌ها و انکارهای خویش را بر پایه دانایی و مدار احاطه علمی بنا نهد و سخن مبرهن را تصدیق کند، گرچه گوینده آن، ناصالح باشد (همو، ۱۳۸۶ الف: ۹۷).

خداوند پیامبران را به منظور «بشارت» نیکوکاران و «انذار» بدکرداران فرستاده است تا پس از ارسال آنان، مردم را بر خداوند، حجتی نباشد (نساء/۱۶۵) (همو، ۱۳۷۷: ۱۲۶-۱۳۰). «برهان بر ضرورت نبوت عامه»، به عنوان مکمل و مؤید عقل نیز هرچند مبتنی بر عدم کفایت «عقل» در راهنمایی انسان و تأمین سعادت آدمی در عین لزوم آن است، هم‌چنان با استمداد از خود «عقل» اقامه می‌شود (همو، ۱۳۷۸ الف: ۲۶۰-۲۶۱).

افزون بر این، متن وحی و آموزه‌های وحیانی که مشتمل بر «دلیل و برهان» است و نیز قواعد فهم متن، هرگز بدون استعانت از «عقل»، قابل درک نخواهد بود. نظریه جامع مولف در خصوص نسبت میان عقل و وحی آن است که «عقل»، نسبت به برخی از معارف، معیار و میزان، نسبت به بعضی دیگر، مصباح و چراغ، و در پاره‌ای از موارد، مفتاح و کلید شریعت است (همو، ۱۳۸۷ ب: ۵۰-۵۳).

پیامبر (به فرمان الهی) می‌گوید ولی من، خداوندی است که قرآن را نازل کرده، و اوست که ولایت صالحان را بر عهده گرفته است (اعراف/۱۹۶). دلالت این آیه را نویسنده از «تعلیق حکم بر وصف که مُشعر به علیّت آن است»، فهم و بازگو می‌کند، با این بیان که انس با قرآن، انسان را از زمره صالحان کرده، تحت ولایت خداوند قرار خواهد داد. دقتی که مولف از رهگذر تمییز میان صالحان از انجام دهندگان عمل

صالح در بیان مفاد آیه به کار می‌برد، مرهون تمایز میان «مقام ذات» و «مقام فعل» است که صالحان را از عاملان افعال شایسته امتیاز می‌بخشد (همو، ۱۳۷۸ الف: ۲۴۰-۲۴۱)؛ تمایزی که نوعاً در «علوم عقلی» معمول و مصطلح است.

خداوند، قرآن را به عنوان کتابی که کثری و ناراستی در آن قرار نداده نشده، و از این رو، قیّم (دیگران) خواهد بود، بر بنده-اش نازل کرده است (کهف/۱-۲)؛ قرآنی عربی که نه تنها معوّج و منحرف نیست، بلکه امکان انحراف هم در آن راه ندارد، باشد که مردم پارسایی پیشه کنند (زمر/۲۸). توصیف قرآن در آیه اخیر به «غیر ذی عوج» (مانند تعبیر «غیر ذی زرع» درباره سرزمینی که ابراهیم خلیل علیه السلام بخشی از ذریّه خود را در آن، نزد بیت‌الحرام اسکان داد (ابراهیم/۳۷))، از قبیل «ملکه و عدم» است، به این معنا که نه تنها انحراف و اعوجاج، بلکه قابلیت آن هم در آن وجود ندارد؛ چیزی که مقتضای قیّم بودن قرآن برای انسان‌هاست. اقتضای مزبور را نویسنده در پرتو تفاوت استقامت با قیام و تمایز مستقیم از قائم، که اولی از قبیل «وضع جزء مقوله» و دومی از قبیل «وضع تمام مقوله» است، تبیین می‌کند. باری، قرآن، هم از نظر داخلی، مستقیم، و هم نسبت به خارج، قائم، و از این رو، قیّم خواهد بود (همان: ۲۵۶-۲۵۸).

مخاطبان قرآن کریم، عموم آدمیان‌اند، و عامه مردم، یکسان نیستند. از این رو، در برخی از آیات که اوصاف «هدایت»، «بینه» و «فرقان» برای قرآن ذکر شده (بقره/۱۸۵)، «قرآن نسبت به توده مردم، هدایت است، چنان که نسبت به برخی از انسان‌ها، بینه و شاهد است. کسی که راه را پیدا نکند، راهنما می‌خواهد، و آن کس که راه را پیدا کرد، شاهدهی می‌طلبد. قرآن برای گروه اول، هدایت، و برای گروه دوم که با عقل و استدلال

راه را شناخته‌اند، بینه و شاهد است» (همان: ۲۶۴).

خداوند «فرقان» را بر بنده خویش فرو فرستاده است تا برای جهانیان، بیم‌دهنده باشد (فرقان/۱). به بیان نویسنده ما، اثر خاص قرآن، افزون بر اثر عام آن که هدایت عامه مردم است، فرقان علمی و عملی، یعنی حقیقتی فرق‌گذارنده میان عقیده حق و باطل، علم و جهل، صدق و کذب، خلق حسن و قبیح، و عمل صالح و طالح است، که انسان سالک، شایستگی دریافت آن را پیدا می‌کند. «در پرتو فرقان علمی، انسان سالک، هم از نظر عقل و استدلال، نیروی تشخیص می‌یابد و می‌تواند مسائل را خوب بفهمد، و هم از نظر کشف و شهود، دیده بصیرتش گشوده می‌شود. فرقان مزبور، گاهی به صورت برهان حصولی و گاهی به صورت وجدان حضوری است» (همان: ۲۶۴-۲۶۶).

۴- جاودانگی قرآن

قرآن، که در صحبت یا کسوت حق نازل شده، نه تنها «مصدق» کتاب‌های آسمانی پیش روی خود، بلکه «مهمین» بر آنهاست (مائده/۴۸)، به معنای مراقب و محافظی که بر آنها سلطه، سیطره و اشراف دارد. مفسر ما، صفت اخیر قرآن را به نام مبارک «مهمین» از اسمای حسناى الهی ارجاع می‌دهد (حشر/۲۳). در واقع، این «وصف خداوند است که بر قرآن نیز اطلاق شده و خداوند آن را مهمین بر کتب انبیای پیشین معرفی کرده است». سرّ این اطلاق را نویسنده با بهره‌گیری از تمییز صفات فعل خداوند از صفات ذات واجب تعالی، از مباحث الهیات بالمعنی الاخصّ فلسفه، بیان می‌کند: «وصف مهمین، صفت فعل خداوند است و نه صفت ذات؛ و صفت فعل، مظهر طلب می‌کند و محلّ انتزاعی از بین موجودهای امکانی می‌طلبد، که از بارزترین

مظهرها برای این اسم، همانا قرآن حکیم است» (همان: ۲۸۹-۲۹۰).

یکی از ارکان جاودانگی قرآن کریم، هماهنگی آن با «عقل» آدمی است. چنان که پیشتر گذشت، اگر قرآن ادعا می‌کند که از سوی خداوند نازل شده است، در کنار «دلیل» به طرح دعوای خود می‌پردازد، و اگر جامعه بشری را به پذیرش اصول سه-گانه توحید، نبوت و معاد دعوت می‌کند، در پرتو «برهان» فرامی‌خواند؛ مانند «برهان تمنع در اثبات توحید» (انبیاء/۲۲؛ ملک/۳؛ زمر/۲۹)، «برهان بر نبوت عاقله از راه عدم کفایت عقل در هدایت انسان» (نساء/۱۶۵؛ اِسراء/۱۵؛ طه/۱۳۴؛ بینه/۱-۳؛ ملک/۸؛ بقره/۱۵۱)، و سرانجام، «برهان عدالت در اثبات معاد» (ص/۲۷؛ جاثیه/۲۱؛ سجده/۱۸؛ یس/۵۹؛ زلزال/۷-۸؛ انبیاء/۴۷).

افزون بر این همه، قرآن خود نیز به عنوان «برهان» به عموم مخاطبان خویش معرفی شده است (نساء/۱۷۴) که به معنای دلیل باهر و ظاهری است که در ادای رسالتش گویا و قطعی باشد (قصص/۳۲) (همو، ۱۳۸۴: ۲۹۷). همراهی یک سخن با برهان، عامل استواری و استحکام، و مانع از تزلزل و زوال آن است. از این رو، از قرآن که مظهر اسم «حکیم» خداوند است، به عنوان «کتاب حکیم»، یعنی محکم و زوالناپذیر یاد و به آن قَسَم یاد شده است؛ کتاب مبین و قرآن عربی‌ای که در ام‌الکتاب، نزد خداوند، از اعتلا و حکمت برخوردار است (یس/۱-۲؛ زخرف/۴). از این منظر، راز اتّصاف قرآن به عنوان «ایحاء حکمت» از جانب پروردگار به پیامبر ﷺ (اِسراء/۳۹)، اشمال آن بر «حکمت نظری»، که درباره هست و نیست و بود و نبود حقایق جهان تکوین بحث می‌کند، و نیز «حکمت عملی»، که پیرامون باید و نباید اخلاقی، فقهی و حقوقی عالم اعتبار سخن می‌گوید، خواهد بود.

مطابق اصطلاح ارباب علوم عقلی، «در یک قضیه، مادامی که محمول برای موضوع، ثابت نشده باشد، «حکمی» صورت نگرفته و ذهن انسان در نوسان و اضطراب است؛ نمی‌داند که آیا این محمول به این موضوع، ربط دارد یا نه، و از این جهت، «محکم» نیست. ولی پس از «حکم» و قضاء، قضیه تشکیل می‌شود و پیوند مزبور در آن هنگام، «محکم» خواهد بود». غرض آن که کلمه «حکمت» با همه مشتقاتش، «بیانگر معنای استواری و استحکام است» (همو، ۱۳۷۸ الف: ۲۹۷).

استحکام و صلابت قرآن در پرتو «حکمت و برهان» موجب می‌شود که نه تنها هر گونه آفت درونی از قبیل کژئی، ناراستی، انحراف و اعوجاج از حریم آن به دور باشد (زمر/۲۸)، بلکه در برابر آسیب بیرونی مکاتب گوناگون ایستادگی کامل داشته، پیروان راستین خود را از هر اعوجاجی نجات بخشیده، انسان‌ها را به قیام به قسط فراخوانده، از این رهگذر، قیم جوامع بشری باشد (بینه/۲-۳)؛ و این همه، رمز جاودانگی قرآن حکیم خواهد بود.

روش دعوت پیامبر ﷺ به راه خداوند نیز به فرمان خدای حکیم، «حکمت»، موعظه حسنه و جدال احسن است (نحل/۱۲۵). بیان دقیق مولف فیلسوف بر اساس واژگان منطقی این است که «این سه روش به نحو «منفصله مانعه الخلو» است (که جمع را شاید)؛ یعنی نباید دعوتی خالی از این سه باشد، چنان که ممکن است دعوتی شامل هر سه روش باشد، البته هر کدام از آن‌ها «مباین» با دیگری خواهد بود» (همان: ۲۹۴). باری، کتابی که جهان شمول است، می‌بایست معارف فطری را با روش‌های مختلف و در سطوح گوناگون تبیین کند تا هیچ فرد محقق به بهانه نازل بودن مطلب، خود را از آن بی‌نیاز نپندارد، و هیچ شخص ساده‌اندیشی به دستاویز پیچیدگی آن،

خود را از آن محروم نبیند.

بر این اساس، قرآن کریم کوشیده است تا از راه «تمثیل»، بسیاری از معارف بلند را تنزل دهد تا هر کس به سهم خود و به نوبه خویش از آموزه‌های آن طرفی ببندد (زمر/۲۷)؛ تمثیل‌هایی که «تعقل» آن‌ها جز از عالمان و اندیشوران، ساخته نیست (عنکبوت/۴۳)؛ آنان که در محدوده مثل توقف نکرده، آن را روزنه‌ای به جهان وسیع مُمَثَّل می‌دانند (همان: ۴۳۰-۴۳۲). توضیح آن که «تمثیل همان گونه که در منطق آمده، غیر از راه حدّ و رسم است؛ زیرا نه ذاتیات شیء مورد تعریف در آن، مأخوذ است، و نه عوارض ذاتی آن اخذ شده است، بلکه برخی از نمونه‌های مشابه یاد می‌شود» (همو، ۱۳۸۵: ۸).

قرآن کریم به دلیل آن که مصاحب با حقّ و مطابق با «حکمت» است، هیچ‌گاه حقّ و باطل، واقع و کاذب، و امر متحقّق و متخیّل را در هم نیامیخته، امثال و تشبیهات را به عنوان امور واقعی و رخ داده عرضه نمی‌کند، بلکه به مخاطب می‌فهماند که این سخن، تشبیه و تنظیر است، نه امر واقعی و محقّق (همو، ۱۳۷۸ الف: ۳۰۰)؛ و اگر بخواهد امر واقعی را بازگو کند، به عنوان قصّه، با زیباترین وجه داستان‌سرایی («أحسن القصص») به بیان آن می‌پردازد (یوسف/۳) (همان: ۳۰۱ و ۴۳۵-۴۳۸). قرآن حکیم، کتاب تاریخ نیست تا چونان تاریخ‌پردازان، داستان‌نویسان و وقایع‌نگاران، جزئیات اتفاقات و رخ داده‌های انبیاء و امت‌های گذشته را ثبت کند، بلکه تنها به بیان بخش‌هایی از سرگذشت نیاکان می‌پردازد که با هدف اصیل آن، یعنی هدایت بشر (تعلیم و تزکیه)، هماهنگ باشد، سپس آن را به عنوان سنت الهی «حکمت تاریخ» بازگو می‌کند (همو، ۱۳۸۷ الف: ۱۵۲-۱۵۳).

آنان که غیر خداوند را معبود خود قرار دادند و به خدا کفر ورزیدند، قرآن را «اسطوره‌های پیشینیان» می‌خوانند (فرقان/۳-۵). کسانی که به آخرت باور ندارند، دل‌های آن‌ها انکار کننده است و استکبار می‌ورزند؛ وقتی به آنان گفته می‌شود که پروردگارتان چه چیزی را نازل کرده، می‌گویند «افسانه‌های گذشتگان» است (نحل/۲۲-۲۴). نویسنده ما، مرجع ضمیر در آیات یاد شده را انسان‌های مادی می‌داند که منکر جهان فراطبیعی و عالم ماورای طبیعت‌اند، و از این رو، قرآن را که برای پدیده‌ها (افزون بر علت‌های مادی) «علل غیبی» قائل است، اسطوره و افسانه می‌پندارند.

در مقابل، پارسایان‌اند که «با تکیه بر «استدلالات عقلی»، نشانه‌های اعجاز را در قرآن دیده و پذیرفته‌اند که آفریدگار انسان و جهان، خداست، و اوست که آدمی را با دین خود و از طریق ارسال رُسل و انزال کُتب پرورش انسانی می‌دهد. بر اساس «عقل» خود دریافته‌اند که اگر کسی ادعای رسالت داشته باشد، باید از ویژگی‌های خاص انسانی برخوردار باشد که همان معجزه است، و امتیاز اعجاز با علوم غریبه را با «اصول عقلی» دریافته‌اند، و تفاوت ره‌آورد انبیاء را با آن‌چه مرتاضان در اثر ریاضت بدان رسیده‌اند، فهمیده‌اند» (همو، ۱۳۷۸ الف: ۳۰۳-۳۰۵)؛ وقتی به این گروه گفته می‌شود که پروردگارتان چه چیزی را نازل کرده، می‌گویند «خیر» را فرو فرستاده است (نحل/۳۰). خشیتی هم که از تلاوت آیات وحی در دل خداترسان و علامت آن به صورت ارتعاش در اندام آن‌ها ظهور می‌کند (زمر/۲۳)، «خوف عقلی» و نه خوف نفسی خواهد بود. در حقیقت، این «عقل» است که هراس ناشی از جلال مقام قرآن را درک، و در بدن آنان، نشانه آن خشیت به صورت لرزش بروز می‌کند، نه این که

بترسند از این که آسیبی به آن‌ها برسد (همان: ۳۰۶).

بر این اساس، مفسر حکیم، تقسیم ادوار تاریخ بشریت به دوره‌های چهارگانه و مراحل متوالی «افسانه و اسطوره، ادیان و مذاهب، عقل و فلسفه، و سرانجام، علم و تجربه» را به روش استدلالی مردود می‌شمارد. زیرا «علم تجربی، روابط مادی پدیده‌ها و سیر عرضی و افقی، و نه طولی و عمودی مواد جهان، یعنی مبادی مادی و صوری آن‌ها را مشخص و تشریح می‌کند»، و «فلسفه الهی، جهان پدیده‌ها و حوادث را یک‌سره ممکن، و هر موجود ممکن را نیازمند واجب الوجود بالذات و مستقل می‌داند تا بدان تکیه کند» و از این رهگذر، «روابط طولی اشیاء را تحلیل می‌کند و از علل فاعلی و غایی آن‌ها سخن می‌گوید»، و سرانجام، «دین»، ضمن پذیرش علل و عوامل طبیعی پدیده‌ها، می‌گوید «تا خدای هستی‌بخش و اداره‌کننده‌ای نباشد، هیچ یک از این اسباب، علل و قوانین تحقق نمی‌یابد».

غرض آن که «جوامع بشری هرچند از نظر علوم تجربی و تمدن مادی و گسترش صنعت و تسلط بر طبیعت، پیشرفت کنند، هیچ‌گاه بی‌نیاز از وحی الهی و ره‌آورد قرآن کریم نخواهند شد»، بلکه «هرچه انسان در شناخت طبیعت بیشتر پیش می‌رود، حقایق وحی و قرآن را بیشتر درک می‌کند» (همان: ۳۰۷-۳۱۱). به دیگر سخن، «رسالت قرآن در عصر شکوفایی علوم تجربی و انسانی، مهم‌تر از اعصار پیشین است؛ زیرا اگر کسی به هماهنگی بین کلمات تکوینی و کلمه‌های تدوینی خداوند آگاه باشد، به خوبی درمی‌یابد که هرگاه کلمه تکوینی تازه‌ای ظهور کرد، معنای جدیدی برای کلمه تدوینی حق، تجلی خواهد کرد» (همو، ۱۳۸۶ الف: ۲۷۹-۲۸۴).

از جمله ارکان جاودانگی وحی الهی، «عصمت قرآن از تحریف» است. مولف در

این بخش می‌کوشد تا با نظر به آیات قرآنی ناظر به مصونیت قرآن از تحریف، این امر را به «دلایل عقلی» معلّل، و از این رهگذر، ادعای خود را ثابت کند. انزال و نزول قرآن، هر دو در مصاحبت حق بوده است (اسراء/۱۰۵)، کتاب نفوذناپذیری که از هیچ ناحیه‌ای، نه از درون و نه از بیرون، نه در عصر نزول و نه در اعصار آینده، باطل را به حرم امن آن، راه نیست؛ زیرا فروفرستاده از خداوند حکیم و ستوده است (فصلت/۴۱-۴۲). «قرآن نه تنها از نظر مبدأ فاعلی و مبدأ قابل، حقّ است، به این معنا که هم خداوند حق گفت و هم پیامبر ﷺ حق یافت و از آغاز تنزل تا انجام نزولش، مصاحب حق بوده است، بلکه از نظر علل و اسباب وسطیّه و به واسطه فرشتگان حامل و نگاهبان از پیش و پس نیز از حق، جدا نیست» و پیک امین الهی (شعراء/۱۹۳-۱۹۴؛ تکویر/۲۱)، بدون هیچ دخل و تصرفی، قرآن نازل شده را به حرم امن خداوند که قلب مطهر رسول خدا ﷺ است، وارد می‌سازد تا خداوند (در مقام علم فعلی و نه ذاتی)، بداند که مأموران الهی، رسالت‌های پروردگارش را به درستی ابلاغ کرده‌اند (جن/۲۷-۲۸) (همو، ۱۳۷۸ الف: ۳۱۶-۳۱۷).

عصمت رسول خدا ﷺ در سه مرحله تبیین می‌شود: اخذ، تلقی و دریافت وحی؛ حفظ، ضبط و نگهداری وحی؛ و سرانجام، تلاوت، القاء و ابلاغ وحی. پیامبر ﷺ (حقیقت بسیط) قرآن را از نزد خداوند حکیم و علیم تلقی کرده است (نمل/۶). «خطا و شک در جایی است که حق و باطل، هر دو وجود داشته باشند و انسان درباره مورد خاص، نداند که حقّ است یا باطل؛ ولی اگر مقام و مرحله‌ای وجود داشت که حقّ محض بود و هرگز باطل در آن راه نیافت، احتمال خطا و لغزش نیز در آن وجود ندارد و شک در حق بودن چیزی هم رخ نخواهد داد و شیطان نیز نمی‌تواند به چنین مقام

رفیعی بالا رود. زیرا مرز وجودی و سقف تجرّد شیطان و وسوسه او، همان محدوده تخیل و توهم است و به حرّم امن عقل محض، راه نخواهد داشت» (همو، ۱۳۸۴: ۹۰-۹۱).

خداوند، قرآن را بر پیامبر ﷺ قرائت می‌کند و در نتیجه، آن حضرت، وحی دریافت شده را فراموش نکرده است (أعلیٰ/۶). کلیدهای جهان غیب، جملگی نزد خداوند است (انعام/۵۹) و پیامبر ﷺ که به والاترین درجات قرب بار یافته (نجم/۸-۹)، قرآن را از پیشگاه خداوند حکیم و علیم تلقی کرده است (نمل/۶). نتیجه آن که: «به طور یقین، کلیدهای غیب در حضور آن ولیّ الله است و او به اذن خدا، دانای علل غیبی اشیاء است و همه علوم جهان در نزد وی خواهد بود. بنا بر این، چگونه ممکن است سهو، نسیان و خطا در مخزن علم الهی و خزانه وحی رسول اکرم ﷺ راه داشته باشد؟» (همو، ۱۳۷۸ الف:: ۳۲۳)

پیامبر ﷺ در هیچ یک از شئون غیب بخل نمی‌ورزد (تکویر/۲۴)، چه در تلاوت قرآن و چه در تزکیه و تهذیب نفوس و چه در تذکار مومنان؛ چیزی از آن را کتمان نمی‌کند و هرچه درباره دین می‌گوید، عین وحی است (نجم/۳-۴)، و «علاوه بر این که در بُعد عقل نظری اشتباه، نسیان و خطا نمی‌کند، در بُعد عقل عملی نیز از افراط و تفریط وارسته است و چیزی از ناحیه خود یا دیگران بر آن نمی‌افزاید» (همان: ۳۲۴-۳۲۶). وقتی آیات خداوند به صورت دلایل روشن بر مردم تلاوت می‌شد، کسانی که به دیدار خداوند امید نداشتند، به پیامبر می‌گفتند یا این کتاب را عوض یا خطوط اساسی آن را دگرگون کن! پیامبر بنا به فرمان خداوند به آن‌ها گفت مرا یارای تغییر و تبدیل قرآن نیست، و جز آن‌چه به من وحی می‌شود، از چیزی پیروی نخواهم کرد (یونس/۱۵).

بر این اساس، «اگر برخی از روایات، دلالت بر تحریف قرآن داشته باشد، لازم است آن‌ها را تأویل یا طرح و ردّ کرد. زیرا روایات مزبور، از جمله بر خلاف حکم قطعی عقل و دلیل لُبّی است» (همان: ۳۴۵) و «برهان قاطع عقلی همواره مُتَقَن بوده و حجّیت آن، مسلّم و مفروغ‌عنه است» (همان: ۳۴۹).

۵- فهم قرآن

خداوند قرآن را برای یادآوری (حق)، آسان ساخته و متذکّر طلب می‌کند (قمر/۱۷). از آن‌جا که قرآن با فطرت درونی آدمی و نظام بیرونی جهان آفرینش هماهنگ است، تحمیلی بر نهاد انسان نبوده و برای وی دشوار نخواهد بود. از سوی دیگر، خداوند بر پیامبرش گفتاری سنگین را القاء کرده است (مزمل/۵)؛ از آن جهت که قرآن با مایه شهود و عرفان و پایه عقل و برهان، همراه است، وزین بوده و از خفّت، تهی‌دستی و تهی‌مغزی محفوظ است (همو، ۱۳۸۵: ۱۷). جمع میان دو خصوصیت «ثقل» و «یُسْر»، از ویژگی‌های اعجاز قرآن است. سرّ اجتماع این دو وصف در قرآن کریم، آن است که این دو صفت، متقابل هم نیستند تا جمع بین آن‌ها ممکن نباشد. به عبارت دیگر، سنگین بودن، مستلزم دشوار بودن نیست، چنان که آسانی، با سستی ملازمه ندارد (همو، ۱۳۷۸ الف: ۳۵۵-۳۵۶).

از جمله اوصافی که خداوند با آن‌ها قرآن را به جهانیان معرفی کرده، «نور» است (مائده/۱۵؛ نساء/۱۷۴؛ تغابن/۸؛ اعراف/۱۵۷؛ شوری/۵۲). ویژگی نور را مفسر حکیم، برابر آن‌چه در لسان اهل حکمت، به ویژه حکمت اشراقی، مرسوم است، یعنی «ظاهر بذاته و مُظْهَر لغیره» بازگو می‌کند: «ویژگی نور، این است که علاوه بر آن که خود به طور ذاتی، روشن است، روشن‌گر اشیاء و امور دیگر نیز خواهد بود، و در

روشنی خویش و نیز روشن‌گری دیگران، نیازی به غیر ندارد» (همان: ۳۵۶-۳۵۷). نویسنده از توصیف قرآن به «نور» و اوصافی مانند برهان (نساء/۱۷۴)، بینه (انعام/۱۵۷؛ بقره/۱۸۵) و تبیان برای همه چیز (نحل/۸۹)، چنین استفاده می‌کند که هیچ‌گونه نارسایی، تیرگی، تاریکی، ابهام، گنگی و پیچیدگی در محتوای این کتاب راه ندارد. در نتیجه، کتابی که نور امور، اشیاء و حقایق دیگر است، پیش از هر چیز و بیش از هر چیز، نور خویش خواهد بود و قبل از دلالت بر هر مطلب بیرونی، پیرامون کیفیت انسجام درونی خود سخن می‌گوید، که نه تنها هیچ‌گونه تهافت، تخالف، تکاذب و تناقضی در سراسر آیات آن یافت نمی‌شود (عقد سلبی)، و اگر از نزد غیر خداوند بود، این‌گونه نبود (نساء/۸۲)، بلکه خداوند زیباترین کلام را نازل کرده است که سرتاسر آن، کمال انعطاف را نسبت به یکدیگر داشته، از این جهت، متشابه و مثنایی همدیگرند (عقد اثباتی) (زمر/۲۳) (همان: ۳۵۹-۳۶۰ و ۳۹۳-۳۹۵).

مؤلف از «انسجام شگرف و اعجازآمیز آیات قرآنی»، نتیجه می‌گیرد که روش اصیل در تفسیر قرآن، همان تفسیر قرآن به خود قرآن خواهد بود که از آن به عنوان «تفسیر قرآن به قرآن» یاد می‌شود، و علامه طباطبایی نیز متفوه به اتخاذ چنین شیوه‌ای در تفسیر المیزان است (همو، ۱۳۸۸: ۹۶-۹۷).

خداوند، قرآن را بر پیامبر ﷺ فرو فرستاده است، (کتابی) که برخی از آیات آن، محکم‌اند که ریشه کتاب‌اند، و بعضی دیگر متشابه‌اند... و راسخان در علم می‌گویند ما به آن ایمان آوردیم و همه قرآن (اعم از محکم و متشابه) از جانب پروردگار ماست، و جز خردمندان، کسی متذکر نمی‌شود (آل عمران/۷). پاره‌ای از آیات قرآن، «محکم» (صریح یا ظاهر در دلالت) بوده، ریشه معارف قرآنی‌اند، و پاره‌ای دیگر،

«متشابه» اند، یعنی از جهت لفظ یا معنا، به غیر خود (الفاظ و معانی ناصواب) می‌مانند، که پرورش آن‌ها را محکمت برعهده دارند (همو، ۱۳۷۸ الف: ۴۰۲-۴۰۸). «عقل و تفکر عقلی» مندرج در الهیات تنزیهی را در فرایند تمییز متشابهات از محکمت و اقدام به «ارجاع آیات متشابه به آیات محکم»، که از جلوه‌های بارز «تفسیر قرآن به قرآن» است نیز شأنی بسزا و منحصر به فرد است (همو، ۱۳۷۸ الف: ۴۰۷)، هرچند تمام آیات وحی، چه آن‌ها که مطابق با اصطلاح اخیر، محکم خوانده و چه آن‌ها که متشابه دانسته می‌شوند، بنا بر اطلاق دیگری، جملگی نخست «محکم» بوده، سپس به تفصیل درآمده، به صورت سوره‌ها و آیات جدا از هم ظهور کرده‌اند (احکام در برابر تفصیل) (هود/۱).

خداوند، قرآن را به عنوان (برجسته‌ترین مصداق) «ذکر» بر پیامبر ﷺ نازل کرده است تا او برای مردم، آن‌چه را که به سوی آن‌ها فرو فرستاده شده، تبیین کند، باشد که به تفکر پردازند (نحل/۴۴). بنابراین، پیامبر ﷺ، که از همه حقایق قرآن به خوبی آگاه است، اولین مبین احکام و نخستین تبیین کننده «حکم»، براهین عقلی و معارف غیبی «قرآن کریم» است. به اصطلاح هستی‌شناسی فلسفی مفسر ما، «آگاهی از همه معارف قرآن، میسور انسان کاملی است که اگر نشئات وجودی او، مقدم بر قرآن نباشد، دست‌کم، همسان آن باشد تا بتواند جامع و حافظ همه مطالب آن شود، و این لباس رسا پس از ارتحال رسول خدا ﷺ، تنها بر قامت ائمه هدی ﷺ راست خواهد آمد، و چیزی در قرآن نیست که انسان کامل به کُنهِ آن راه نداشته باشد» (همو، ۱۳۸۰: ۴۰-۴۱ و ۸۷).

نتیجه آن که هیچ تفسیری جز تفسیر انسان کامل، که قرآن را در اثر اتحاد با حقیقت

آن می‌شناسد، جامع همه کمالات قرآن نخواهد بود. بر این اساس، «بهره‌برداری از قرآن به طور صحیح و کامل، بدون استمداد از پیامبر اکرم ﷺ و اهل بیت عصمت علیهم‌السلام، مقدور کسی نیست، و تلقی قرآن، منهای اهل بیت علیهم‌السلام، همانند تلقی قرآن، منهای قرآن است» (تفسیر موضوعی قرآن مجید، ج ۱، مقدمه، ص بیست و دو). بدیهی است شرط امکان عرضه روایات عترت طاهره علیهم‌السلام بر قرآن به منظور تأمین حجیت آن‌ها از رهگذر «عدم مخالفت» با کتاب، آن است که «نخست بدون رجوع به هیچ روایتی، به قرآن کریم تمسک شود تا خطوط کلی آن مشخص و قانون اساسی وحی تعیین گردد. در این مرحله، عمومات و اطلاقات، و اصول و محکّمات قرآن آشکار خواهد شد، و بررسی آن‌ها بر لزوم رجوع و تمسک به سیره، سنت و گفتار معصومان علیهم‌السلام دلالت می‌کند» (همو، ۱۳۸۸: ۱۳۱-۱۳۲).

تذکر این نکته لازم است که «هر گونه کمال علمی یا عملی که برای اهل بیت عصمت علیهم‌السلام به عنوان اهل بیت طهارت علیهم‌السلام ثابت شود، مانند همتایی آنان با قرآن کریم در تمام نشأت و مواظن و جود، حضرت فاطمه زهرا (س)، همسان امیرالمؤمنین علیه‌السلام، مشمول آن مقام‌های منبع خواهد بود».

تبیین فلسفی مفسر ما از این همانندی، با استفاده از مبانی، مفاهیم و مصطلحات رایج در مباحث هستی‌شناسی حکمت الهی و نیز تجرّد جوهر نفس انسانی از ماده، بدین شرح است: «خاندان مطهر نبوی، نور واحدند، و در مقام وحدت نوری آن ذوات مقدس، تفاوتی نیست، و آنچه در مقام کثرت، ظهور می‌یابد، تنها اختلاف مسئولیت‌ها و وظیفه‌های متنوع، پس از اشتراک در سنخ آن است. حقیقت انسان را روح مجرّد او تأمین می‌کند و بدن در تمام مراحل، تابع آن است، و موجود مجرّد نیز

منزّه از پدیده‌های ذکورت و انوئت است. لذا هیچ کمالی از کمالات وجودی برای انسان، نه مشروط به مذکر بودن او است و نه ممنوع به مؤنث بودن او خواهد بود. از این جهت، کمال حقیقی که همان مقام شامخ ولایت است، نصیب هر انسان مطهر واجد شرایط خواهد شد. کمال حقیقی انسان، از آن روح مجرد اوست که از قید ذکورت و انوئت، رها است، چه این که از بند نژاد سفید و سیاه، آزاد، و از حیثه زبان و زمان و اقلیم و دیگر پدیده‌های مادی، بیرون است» (همو، ۱۳۷۸ الف: ۳۸۰-۳۸۱).

تأکید بر این مطلب، لازم است که «گرچه اهل بیت پیامبر گرامی علیهم‌السلام، مانند خود آن حضرت صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، به همه معارف و احکام و حکم قرآن، آگاهی جامع و از آن، اطلاع فراگیر دارند، در عین حال، نباید گمان کرد که فهم قرآن، مخصوص پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و دودمان گرامی او است و دیگران توان آن را ندارند؛ زیرا قرآن کریم به عنوان کتابی روشن و روشن‌گر، به منظور هدایت همه آحاد بشر و افراد جامعه انسانی نازل شده و خداوند در آیات بسیاری، همگان را به تدبّر در آن، تعقل در آیات نورانی‌اش، و بهره‌گیری از معارف حیات‌بخش و انسان‌ساز قرآنی دعوت کرده است» (ص/۲۹؛ مؤمنون/۶۸؛ نساء/۸۲؛ محمد/۲۴؛ نحل/۴۴؛ یوسف/۲ و زخرف/۳) (همو، ۱۳۷۸ الف: ۳۸۴-۳۸۶ و ۴۳۱). مفسر حکیم، از سوی دیگر، به این اصل بنیادین نیز تصریح می‌کند که «حجّیت ظاهر قرآن، مشروط به عدم مخالفت با اصول قطعی و برهانی عقل است» (همو، ۱۳۸۶ الف: ۴۶۲-۴۶۳)، و اهمیت تصریح مزبور بر اهل نظر، پوشیده نیست.

منهاج نویسنده، متّخذ از منهج تفسیری استاد او، علامه طباطبایی است. بیان شاگرد در تبیین روش استاد، این است که «ایشان تبخّر کم‌نظیری در تفکر عقلی

داشت، و لذا هر آیه مورد بحث را طوری تفسیر می‌کرد که اگر در بین مبادی بین یا مبین عقلی، دلیل یا تأییدی وجود داشت، از آن در خصوص معارف عقلی - و نه احکام تعبّدی - به عنوان استدلال یا استمداد، بهره‌برداری شود، و اگر بحث‌های عقلی در آن باره ساکت بود، طوری آیه را معنا می‌فرمود که با هیچ دلیل قطعی عقلی، مخالف نباشد، و هر وجه یا احتمالی را که با موازین قطعی عقلی - و نه مبانی غیر قطعی یا فرضیه‌های علمی - مناقض بود، باطل می‌دانست» و فرضیه علمی‌ای که «به حدّ برهان تامّ عقلی می‌رسید، صلاحیت قرینه بودن برای ترجیح برخی از احتمال‌های تفسیری آیه را دارا می‌شد» (همو، ۱۳۷۸ الف: ۳۹۷-۳۹۹).

از جمله نتایج توصیف خداوند از قرآن به «نور»، آن است که «در بیان شرایط فهم و موانع ادراک خود نیز نور بوده، شرایط شناسایی خویش را از نازل‌ترین آن‌ها تا عالی‌ترین شان تبیین، و موانع معرفت خود را از رقیق‌ترین تا غلیظ‌ترین آن‌ها تشریح کند» (همو، ۱۴۰۶: ۴۷-۸۲).

چه بسا از «ایمان به غیب» به عنوان مهم‌ترین شرط فهم قرآن که به وضوح، هر دو جنبه هستی‌شناختی و نیز معرفت‌شناختی را داراست، بتوان یاد کرد؛ کتابی که راهنمای پارسایان است؛ آنان که پیش از هر چیز، به غیب جهان باورمندند (بقره/۲-۳). «قرآن از جهان غیب (خداوند، فرشتگان و...) خبرهای بسیار می‌دهد؛ عالمی که غایب از منطقه حس و بیرون از قلمرو تجربه حسی است. از این رو، کسی که از نظر هستی‌شناسی، هر موجودی را مادی می‌انگارد، و آنچه را که فاقد ماده است، غیر موجود می‌پندارد، از کتابی که هستی را به دو بخش غیب و شهادت تقسیم می‌کند و عالم غیب را بسی گسترده‌تر از جهان مادی می‌شناسد، چندان بهره‌ای نخواهد داشت.

اما آن که برخی از موجودها را غیر مادی دانسته، سنجه شناخت را در حس خلاصه نمی‌کند، بلکه حس و تجربه را دو معاون معیار اصیل معرفت، یعنی عقل یا شهود شناخته، منشأ اعتبار حس را «عقل مجرّد» می‌شمارد، از تعالیم قرآن، به وفور بهره‌مند خواهد شد» (همو، ۱۳۷۹: ۹۱-۹۲).

چنان که در فلسفه الهی، مبرهن است، «ارزش تجربه را با خود تجربه نمی‌توان تأیید کرد. ارزش آن کاملاً مٔکی به تعقل و استدلال‌های عقلی است، و هیچ تجربه‌ای را در هیچ علمی نمی‌توان یافت که از اصول کلی عقل، مانند «قاعده علّت و معلول»، «سنخیت معلول با علّت»، «امتناع تخلف معلول از علّت خود» و نیز از «قاعده امتناع تناقض» که مبدأ تصدیقی همه اصول عقلی است، بهره‌مند نباشد» (همو، ۱۳۷۸ الف: ۳۱۲).

از دیگر شروط معرفت‌شناختی استفاده از قرآن، «خالی بودن ذهن» در صورت امکان و تا حدّ ممکن، از آراء، افکار، اندیشه‌ها، برداشت‌ها، یافته‌ها و اصول موضوعه علمی، باورها، پیش‌فرض‌ها و پیش‌داوری‌هایی است که در صورت تحمیل بر معانی آیات وحی، نه تنها درک صحیحی از قرآن در جان انسان پدید نخواهد آمد، بلکه از گزند «تفسیر به رأی» که منافی با ایمان است نیز در امان نخواهد ماند (همو، ۱۳۷۸ ب: ۱۷۵-۱۸۴ و ۲۲۴-۲۲۹).

دلیل این شرطیت، این است که قرآن به هدف پرورش فطرت آحاد جامعه بشری نازل شده است. از این رو، هرکس با فطرت سالم که در مسایل علمی، بدیهیات را به خوبی می‌شناسد (همان: ۱۹۲)، و در عرصه‌های عملی، فجور و تقوا را بنا به الهام الهی به نیکی درک می‌کند (شمس/۷-۸) (همو، ۱۳۸۴: ۱۷۷ و ۱۸۰-۱۸۱)، به محضر

قرآن باریابد، با این دو سرمایه و نیز بهره‌گیری از علوم پایه مؤثر در فهم قرآن، از تعالیم نورانی آن به نوبه خود، بهره‌مند خواهد شد، هرچند از اصطلاحات متداول علوم بشری آگاه نباشد.

بدیهی است که «معنای بی‌رنگیِ ذهن»، این «نیست که یک مفسّر یا محقق، هیچ اصل موضوعی و برداشتی از انسان و جهان نداشته، با قرآن جاهلانه برخورد کند و نقش علوم و معارف را در فهم آن، که عبارت از شرح صدر باشد، نادیده انگارد» زیرا «هر عالمی از منظر هویت خویشتن به جست‌وجوی شناخت خارج از خود می‌رود» (همو، ۱۳۸۴: ۶۰) و هر اندازه قلب آدمی از اندیشه‌های مستدلّ و دانش‌های سودمند برخوردار باشد، آمادگی او برای تحمّل و ادراک علوم قرآنی بیشتر خواهد بود، و هرچه انسان در کتاب آفرینش بیشتر تدبّر کند، توانایی وی در فهم آیات قرآن که عصاره جهان هستی است، افزون‌تر خواهد شد. باری، قرآن در هر قلبی به مقدار ظرفیت آن تجلّی می‌کند.

غرض آن که «هرچند اصول مبرهن هر دانشمند و اندیشوری به طور ناخودآگاه در کیفیت استفاده وی از ظواهر آیات قرآنی تأثیر خاص خود را خواهد گذاشت، ولی سلطه بر ذهن، استیلا بر خاطره‌ها و فرض تخلیه ذهن از پیش‌داوری‌ها در صورت امکان، سهم مؤثری در استماع راستین سروش وحی و دریافت اصیل پیام الهی دارد. چنین کاری، گرچه دشوار است، به دلیل تحول فکری که در برخی از صاحبان مکاتب مادی و الحادی پس از تدبّر در قرآن پدید آمده است، امری ممکن به شمار می‌رود» (همو، ۱۳۷۸ الف: ۴۵۱-۴۵۲؛ ۱۳۷۸ ب: ۲۲۶). بر این اساس، «قرآن کریم احتجاج‌های بی‌شماری با تبه‌کاران و کافران دارد» و «محاچه‌های معصومین علیهم‌السلام

با زنادقه و ملحدین نیز فراوان بوده است» (همو، ۱۳۸۵: ۱۱۰-۱۱۱).

قرآن کریم همگان را به «اعتصام دسته‌جمعی به حبل متین وحی»، بدون هیچ‌گونه تفرقه، تفرق و افتراق فراخوانده است (آل‌عمران/۱۰۳). «معنای اعتصام عمومی به ریسمان استوار الهی»، به تعبیر مفسر حکیم، «این نیست که هر کسی به طور انفراد و حیاد، از قرآن استفاده کرده، به فهمیده خاص خویش بسنده کند، بلکه وحدت و هماهنگی همه‌جانبه طلابیه‌داران علوم قرآنی، آنان را در فهم برتر بلندای وحی آسمانی، بدین گونه کمک خواهد کرد که همگان با هم قرآن را بفهمند تا در پرتو تضارب آراء و تبادل‌انظار، سؤال عمیق‌تری به پیشگاه قرآن عرضه شده، پاسخ انیق‌تر و دقیق‌تری از آن دریافت شود که هم به وسعت افهام عمومی راست آید و هم با فُسحت افکار همگی هماهنگ شود» (همو، ۱۳۸۶ الف: ۳۰۰).

تفسیر المیزان استاد علامه طباطبایی نیز از همین رهگذر، تفصیل و اِکمال‌بایسته و تتمیم شایسته یافت. اثر مزبور، «نخست در تبریز به قلم ایشان نگاشته شد؛ اما دو نقص داشت: یکی آن که تفسیر بخشی از قرآن بود، و نه همه آن، و دیگر آن که مختصر بود و نه مبسوط؛ ولی به برکت پرسش و پاسخ‌ها و نقّادی‌هایی که شاگردان حضرت استاد در حوزه علمیه قم با ایشان داشتند، هر دو نقص برطرف شد، به طوری که وسعت یافت و به بیست جلد رسید. این بسط، مبین ارزش مباحثات، تبادل نظرها و اشکال و جواب‌هاست که موجب شکوفایی و باروری شکوفه‌های علم و اندیشه می‌شود» (همو، ۱۳۸۸: ۱۵۹-۱۶۰).

بدیهی است روند مستمر و تکاملی شناخت قرآن به قرآن و نیز فهم آن، ناشی از انشراح صدر دانشوران، موجب استکمال در فرایند عرضه و توزین افکار و انظار با

«میزان» (إسراء/۱۰۵؛ شوری/۱۷)، «فرقان» (فرقان/۱)، و «قول فصل» وحی (طارق/۱۳) به منظور ارزیابی آن‌ها خواهد بود. هر قدر شرح صدر اندیشمندان، بیشتر و معرفت آن‌ها از قرآن در پرتو خود قرآن و نیز درک‌شان از مفاد آیات الهی و تفسیر آن، عمیق‌تر و جامع‌تر شود، معیار برتر و دقیق‌تری برای سنجش و پذیرش مکاتب فکری و فرهنگی نوین در صورت مفقود بودن مانع «مخالفت با وحی در خطوط کلی و عناصر محوری آن» (همو، ۱۳۸۴: ۹۳ و ۲۵۵) در اختیار صاحب‌نظران خواهد بود.

نتیجه‌گیری

در متن مقاله، پاره‌ای از مبانی، مبادی، اصول، قواعد، ضوابط و مفاهیم نظریات فلسفی بر سبیل ایجاز مطمح نظر قرار گرفت که به نظر می‌رسد بدون اندراج آن‌ها با واژگان متناظر و مصطلح نزد اهل فن حکمت الهی، شناخت قرآن، هر قدر هم که کوشش شود تا به خود آیات وحی، مٔکی و مستند باشد، به نصاب علمی شایسته خود از حیث عمق، وسعت و نیز انسجام در یک منظومه فکری متشکل و به هم پیوسته نخواهد رسید. مروری اجمالی بر سرفصل‌ها و فهرست موارد مزبور، به روشنی گویای چند و چون تأثیری است که می‌توان برای «عقل و تفکر عقلی» در فرایند قرآن‌شناخت متن محور قائل شد؛ فرایندی که در آن، در نظر بدئی، نقل، نخستین منبع شناخت، و میدان‌دار بی‌بدیل معرفت می‌نماید. بدیهی است تأثیر یادشده در شناخت قرآن به قرآن به هر اندازه و گستره که باشد، در مرحله تفسیر متن وحی به خود آن، یعنی تفسیر قرآن به قرآن، به طریق اولی از اهمیت برخوردار بوده، کمیّت و کیفیّت افزون‌تری داشته و قهرا چشم‌گیرتر خواهد بود. در مرحله سوم، چنان‌چه امکان و موضوعیّت تأسیس و تدوین علوم انسانی قرآن‌بنیان را بتوان در محلّ خود به اثبات رساند، که بحث و بررسی آن، پژوهش مستقلی را مقتضی است، در آن صورت، در آن مرتبه نیز به طریق اولویّت، «کارکرد عقل و مکانت علوم عقلی»، برجسته و مشعشع خواهد بود. باری، بدون بسط، تعمیق و پویایی شاخه‌های متنوع «علوم فلسفی» و شعب گوناگون «حکمت الهی» و تعامل و تعاضد مؤثر، سازنده و خلاق با دیگر حوزه‌های دانش بشری، تمدن اسلامی به رشد، پیشرفت، تعالی، بالندگی و شکوفایی مورد انتظار نخواهد رسید.

از مهم‌ترین یافته‌های این مقاله، هم‌چنین می‌توان به این دستاورد برین اشاره کرد که نه تنها با اتکای به منبع فیاض وحی، نیاز محققان معارف اسلامی و علوم انسانی به «منبع قوی و غنی عقل و فلسفه‌ورزی» مبتنی بر آن، با پهنه متنوع و بی‌کران آن، کمتر نخواهد شد، بلکه حتی شناخت متن محور خود وحی نیز به مثابه یک معرفت پیشینی نسبت به علوم و حیانی مترتب بر آن، بدون استمداد از «مبانی حکمت الهی»، به تمامیت و کمال لایق خود نایل نخواهد شد. در رتبه پسین نیز همان گونه که تکریم، ترفیع، تربیت و تقویت «نیروی عقل و قوه تفکر»، به شکوفایی ملکه اصطیاد جواهر معانی درخشان از بحر بی‌انتهای وحی خواهد انجامید، تضعیف «قوه عاقله» و نادیده‌انگاشتن یا تخفیف و تصغیر کارکرد «دانش‌های عقلی»، نتیجه‌ای جز افول شمس فروزان وحی از افق سرزمین علوم بشری به بار نخواهد آورد، و اشتداد و تضعف در یکی با ازدیاد و تناقص متناظر در دیگری و تزید و تنقص در آن همراه خواهد بود.

منابع

۱. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۳) اسرار الصلوة، قم، دار الإسراء للنشر.
۲. _____، (۱۳۷۴) تبیین براهین اثبات خدا، قم، مرکز نشر اسراء.
۳. _____، (۱۳۸۴) تفسیر انسان به انسان (نظریه جدید پیرامون معرفت‌شناسی انسان)، قم، مرکز نشر اسراء.
۴. _____، (۱۳۷۸ الف) تفسیر موضوعی قرآن کریم، قرآن در قرآن، قم، مرکز نشر اسراء.
۵. _____، (۱۳۷۹) تفسیر موضوعی قرآن کریم، معرفت‌شناسی در قرآن، قم، مرکز نشر اسراء.
۶. _____، (۱۳۸۵) تفسیر موضوعی قرآن کریم، هدایت در قرآن، قم، مرکز نشر اسراء.
۷. _____، (۱۳۷۸ ب) تسنیم، ج ۱، قم، مرکز نشر اسراء.
۸. _____، (۱۳۸۷ الف) تسنیم، ج ۱۳، قم، مرکز نشر اسراء.
۹. _____، (۱۳۷۶) حکمت نظری و عملی در نهج البلاغه، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۰. _____، (۱۳۸۰) حیات عارفانه امام علی علیه السلام، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۱. _____، (۱۳۸۶ الف) سرچشمه اندیشه، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۲. _____، (۱۳۶۸) شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه، بخش یکم و دوم از جلد ششم، تهران، انتشارات الزهراء (س).
۱۳. _____، (۱۳۷۲) شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه، بخش سوم و چهارم از جلد ششم، تهران، انتشارات الزهراء (س).
۱۴. _____، (۱۳۷۷) شریعت در آینه معرفت، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۵. _____، (۱۳۸۸) شمس الوحی تبریزی، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۶. _____، (۱۴۰۶) علی بن موسی الرضا علیه السلام و القرآن الحکیم، قم، دار الإسراء للنشر.
۱۷. _____، (۱۳۸۷ ب) منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم، مرکز نشر اسراء.
۱۸. _____، (۱۳۸۶ ب) نزاهت قرآن از تحریف، قم، مرکز نشر اسراء.