



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

www.

www.

www.

www.

Ghaemiyeh

.com

.org

.net

.ir

جلد اول

شرح مختصر

رسالہ می قرآنی تبارک

ترجمہ
پروفیسر محمد رفیع صاحب

پبلسر ہاؤس، لاہور

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شرح محتوایی رساله قرآنی تبارک : آیه الله میرزا محمد مهدی غروی اصفهانی

نویسنده:

سید محمد بنی هاشمی

ناشر چاپی:

منیر

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۱۸	شرح محتوایی رساله قرآنی تبارک: آیه الله میرزا محمد مهدی غروی اصفهانی
۱۸	مشخصات کتاب
۱۹	رساله ی قرآنی «تبارک»
۲۵	فهرست مطالب
۴۷	مقدمه ی شارح
۵۶	مقدمه ی مصحح و مترجم
۶۰	روش شناسی فهم مکتب معارفی میرزای اصفهانی
۶۰	اشاره
۶۱	(۱) تبار میرزای اصفهانی
۶۴	(۲) تأثیر مرحوم میرزا بر بزرگان هم عصر خود
۶۹	(۳) ضرورت تسلط کافی بر همه ی آثار معارفی
۶۹	(۳-۱) جهت اول: پراکندگی ظرایف معارفی در آثار مرحوم میرزا
۷۱	(۳-۲) جهت دوم: فرهنگ لغات برخاسته از نظام معارفی
۷۲	(۳-۳) جهت سوم: تأثیر و تأثر مؤلفه های اصولی و معارفی
۷۳	نمونه ی نخست
۷۳	نمونه ی دوم
۷۴	نمونه ی سوم
۷۴	نمونه ی چهارم
۷۴	اشاره
۷۵	(۴) رده بندی آثار معارفی
۷۶	نکته ی نخست: «تقریرات»: در رده ی دوم، «تألیفات شاگردان»: در رده ی سوم
۷۸	نکته ی دوم: مفید بودن «آثار رده ی دوم و سوم»
۷۸	اشاره

- ۸۱ (۵) ضرورت مشارکت اصحاب معارف در تنقیح آراء مرحوم میرزا رحمه الله
- ۸۳ (۶) ساز و کار اثبات تبدل در آراء مصنف
- ۸۶ (۷) ضرورت هماهنگی میان متون معارفی با عقل و نقل
- ۸۹ (۸) سلوک عملی؛ شرط لازم صعود به مدارج وجدان معارف
- ۹۱ (۹) آداب تعلیم معارف الهی
- ۹۵ (۱۰) آداب تعلم معارف الهی
- ۹۷ خاتمه
- ۱۰۰ بخش اول: ویژگی های کلام الهی
- ۱۰۰ اشاره
- ۱۰۲ فصل ۱: مقایسه ی کلام خدا با کلام بشر
- ۱۰۲ تعریف تکلم بشری
- ۱۰۳ منظور از «معانی»
- ۱۰۴ استعمال در «معانی نفسیه»
- ۱۰۵ ظهور معلومات در قالب الفاظ
- ۱۰۵ وجه عدم شباهت تکلم خدا با تکلم بشر
- ۱۰۷ اصل عدم شباهت میان کلام خدا و کلام بشر
- ۱۰۸ کلام خداوند: صفت و آیه ی او
- ۱۰۹ اصل عدم تشبیه بر اساس ادعای کلام الله بودن
- ۱۱۰ احتمال تفاوت میان چگونگی کلام خدا و کلام بشر
- ۱۱۱ بیان وجه آیه بودن ناچه ی خدا توسط حضرت صالح علیه السلام
- ۱۱۳ تشبیه «کلام خدا» به «ناچه ی خدا»
- ۱۱۳ مقایسه ی کلام خدا با عصای موسی علیه السلام
- ۱۱۴ استفاده از کلام الهی فقط با مجوز پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و خلفای ایشان علیهم السلام
- ۱۱۵ تجلی خداوند در کلامش
- ۱۱۶ انحاء مختلف تجلی خداوند در قرآن
- ۱۱۷ شناخت قرآن: فقط از طریق پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم

- ۱۱۸ کاشفیت قرآن از مراد و مقصود خداوند
- ۱۱۹ معنای «قصد» و «مقصود» در کلام بشر
- ۱۱۹ معنای صحیح «خواست خداوند»
- ۱۲۰ «قصد» و «مقصود» در کلام الهی
- ۱۲۱ اتمام حجت خداوند نتیجه ی کشف مقصود از کلام
- ۱۲۲ حاکی بودن حروف مقطعه ی قرآن از علوم الهی
- ۱۲۳ رسمیت دادن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم به زبان عربی قرآن
- ۱۲۴ تکلم خداوند در قرآن به زبان عربی
- ۱۲۵ تخاطب خداوند در قرآن با خلق به زبان عربی
- ۱۲۶ استناد پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم به لغت عرب در قرآن
- ۱۲۸ استناد امیرالمؤمنین علیه السلام به معنای لغوی در قرآن کریم
- ۱۲۹ وجوب حمل الفاظ عربی بر معانی لغوی، در صورت نبود قرینه بر خلاف
- ۱۳۰ نفی حقیقت شرعیه در الفاظ کتاب و سنت
- ۱۳۱ احیاء عربی فصیح با نزول قرآن بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم
- ۱۳۲ کلام خدا و اهل بیت علیهم السلام : معیار تشخیص فصیح از غیر فصیح
- ۱۳۳ تعریف «وضع» و «استعمال»
- ۱۳۵ تفاوت تعریف مصنف از «استعمال» با تعریف فلسفی آن
- ۱۳۶ فطرت عقلایی در استعمال الفاظ
- ۱۳۷ تعقل و تصوّر بشر پیش از تکلم
- ۱۳۹ تعقل و تفکر: نه شرط لازم و نه کافی برای معلومیت
- ۱۴۰ تکلم درباره ی حقایق خارجیه بدون وساطت صورت ذهنی
- ۱۴۱ استعمال الفاظ کتاب و سنت بر اساس فطرت عقلایی
- ۱۴۲ لطف خدا به خلق در اجرای اصل عقلایی در تکلم
- ۱۴۳ علامت بودن کلام خدا برای معانی به دلالت اهل بیت علیهم السلام
- ۱۴۴ تشبیه نشدن خدا به خلق؛ از جهت علامت بودن کلام برای حقایق
- ۱۴۴ یک تفاوت میان تعریف کلام خدا با کلام بشر

- ۱۴۵ ----- استفاده از کلام اهل بیت علیهم السلام بر مبنای سیره ی عقلائیه
- ۱۴۶ ----- اصل اولی در برخورد با کلام بشری
- ۱۴۶ ----- اصل اولی در برخورد با کلام الهی
- ۱۴۸ ----- محفوظ بودن حق توضیح کلام الهی برای متحدی به آن
- ۱۴۹ ----- تفاوت کلام خدا با کلام بشر از جهت اظهار یا اخفاء مقصود
- ۱۴۹ ----- یکی از شگفت انگیزترین شگفتی های قرآن
- ۱۵۱ ----- پیوست فصل اول
- ۱۵۲ ----- فصل ۲: متن و ترجمه ی بخش اول رساله ی «تبارک»
- ۱۷۷ ----- فصل ۳: شرح بخش اول رساله ی «تبارک»
- ۱۷۷ ----- مطلب اول: نور بودن قرآن
- ۱۷۷ ----- اسناد صفات نور به قرآن
- ۱۷۸ ----- فانی بودن کلام در مراد و مقصود از آن
- ۱۸۰ ----- حکایت و کشف از مقصود: ویژگی ذاتی کلام
- ۱۸۱ ----- معرفی قرآن به عنوان «کلام»
- ۱۸۲ ----- فانی بودن کلام خدا در مرادات، در عین شبیه نبودن آن به کلام بشر
- ۱۸۳ ----- اوصاف قرآن به اعتبار مراد و مقصود آن
- ۱۸۴ ----- معرفی قرآن به عنوان کلام و قول خداوند
- ۱۸۵ ----- مقصود از قرآن مجید
- ۱۸۷ ----- راه اثبات یا نفی ادعای مصنف
- ۱۸۸ ----- ظهور الهی بودن قرآن به ذات خودش
- ۱۸۹ ----- بی نیازی نور الهی از فصاحت و بلاغت
- ۱۹۰ ----- نور خدا: حجّت بالغه بر عالم و جاهل
- ۱۹۱ ----- مطلب دوم: تحدی نکردن قرآن به فصاحت و بلاغت
- ۱۹۱ ----- دخیل نبودن فصاحت و بلاغت، در «برهان ذاتی بودن قرآن»
- ۱۹۲ ----- اصل در تحدی به کلام: مقصود آن
- ۱۹۳ ----- قرآن در اعلی درجه ی فصاحت

- ۱۹۵ «عربی مبین» بودن قرآن کریم
- ۱۹۸ تحدّی به «قرآن فصیح»؛ نه به «فصاحت قرآن»
- ۲۰۰ اسلوب فرابشری قرآن کریم
- ۲۰۲ اقرار به عجز در برابر فصاحت و بلاغت قرآن
- ۲۰۳ «ناتوانی از مقابله با قرآن»: درجه ای پایین تر از تنبّه به نور بودن قرآن
- ۲۰۴ عدم کشف وجه تحدّی از طریق اقرار بشر به عجز از مقابله با قرآن
- ۲۰۶ صراحت قرآن در تحدّی به هدایت آن
- ۲۰۷ نبود تحدّی به بلاغت در قرآن
- ۲۰۸ تأثیر فصاحت و بلاغت در تجلّی بهتر نور قرآن
- ۲۰۹ مطلب سوم: قرآن و فرقان
- ۲۰۹ معنای لغوی «قرآن»
- ۲۱۰ معنای لغوی «فرقان»
- ۲۱۱ دو جهت قرآنتیت و فرقانیت در کلام خدا
- ۲۱۲ شواهد جهت قرآنتیت
- ۲۱۴ برهانیت کلام خدا از جهت قرآنتیت
- ۲۱۵ دو وجه فرقانیت «فرقان»
- ۲۱۵ وجه اول: نزول تدریجی
- ۲۱۶ وجه دوم: فارق حقّ و باطل
- ۲۱۷ تفاوت قرآن و فرقان در بیان امام صادق علیه السلام
- ۲۱۷ تحدّی به کلام خدا از جهت فرقانیت
- ۲۱۹ بی نیازی از اثبات برهانیت اجزاء قرآن در عصر حاضر
- ۲۲۱ پیوست فصل سوم
- ۲۲۲ اما معنای «فرقان»
- ۲۲۵ بخش دوم: حجّیت جمعیه ی قرآن و اهل بیت علیهم السلام
- ۲۲۵ اشاره
- ۲۲۷ فصل ۱: تعویل بر منفصل در تکلم بشری

- ۲۲۷ پایه و اساس خلافت و حجّیت جمعیه
- ۲۲۸ قدر متیقن از خلافت و حجّیت جمعیه
- ۲۲۹ اختلاف مبنای مصنّف با مرحوم شیخ اعظم انصاری رحمه الله
- ۲۲۹ ارتباط بحث «تعویل بر منفصل» با حجّیت جمعیه
- ۲۳۰ اصل عدم تعویل بر منفصل در محاورات بشری
- ۲۳۱ احتمال تعویل بر منفصل در تکلم عقلایی
- ۲۳۳ عقلایی بودن تعویل بر منفصل در تعلیمات
- ۲۳۴ تفاوت تعلیم و افتاء در تعویل بر منفصل
- ۲۳۶ مقایسه ی حجّیت کلام در باب تعلیم و افتاء
- ۲۳۹ حجّیت ظواهر: دائر مدار چگونگی احتمال تعویل بر منفصل
- ۲۴۰ جمع بندی بحث در مورد تعلیمات بشری
- ۲۴۲ جمع بندی بحث در مورد فتاوی بشری
- ۲۴۳ حجّیت تعلیم اهل بیت علیهم السلام بر اساس طریقه ی عقلائیه
- ۲۴۴ حجّیت فتاوی ائمه علیم السلام بر اساس سیره ی عقلائیه
- ۲۴۵ لزوم بررسی معیار حجّیت در مورد تک تک احادیث
- ۲۴۷ ظواهر سنّت: موضوع حجّیت عقلائیه
- ۲۴۹ فصل ۲: نفی حجّیت انفرادیه و اثبات حجّیت جمعیه ی قرآن
- ۲۴۹ نفی حجّیت استقلالیه از همه آیات قرآن
- ۲۵۰ توهم اشکال «دور» در فرض حجّیت جمعیه ی کلّ قرآن
- ۲۵۱ پاسخ به اشکال موهوم «دور»
- ۲۵۲ تأثیر اصل عدم شباهت در سرتاسر بحث حجّیت قرآن
- ۲۵۲ وجود برخی نتایج مشابه با وجود تفاوت مبنا و مسیر
- ۲۵۲ اشاره
- ۲۵۳ معنای حجّیت ظواهر قرآن و شرایط آن
- ۲۵۴ قرآن به انضمام ثقل اصغر: موضوع حجّیت عقلائیه
- ۲۵۵ ذات قرآن: رافع حجّیت انفرادیه

- ۲۵۷ ضرورت ضمیمه کردن ثقل اصغر به قرآن
- ۲۵۹ استدلال امام علیه السلام به آیه: مصداق حجّیت جمعیه
- ۲۶۰ حجّیت دادن به قرآن با ارجاع اخبار به آن
- ۲۶۱ حجّیت ظواهر قرآن به معنای: کشف همه ی مرادات خدا از آن
- ۲۶۲ موارد خارج از محلّ بحث حجّیت جمعیه
- ۲۶۲ مورد اول: فهم زبان قرآن و لوازم قهری این فهم
- ۲۶۴ تأثیر پذیری قهری از تذکرات و مواعظ قرآن
- ۲۶۵ دو نوع یادگیری زبان عربی
- ۲۶۶ راه فهم مرادات کلام از طریق مفاهیم افرادی
- ۲۶۷ مذکر بودن مفاهیم افرادی در امور متعارف و عقلی و فطری
- ۲۶۸ اکتفا به کلمه به جای کلام
- ۲۷۰ اساس محکّمات قرآن: تذکر به امور فطری و عقلی
- ۲۷۰ بهره مندی از تذکرات قرآن از طریق شناخت مفاهیم افرادی
- ۲۷۱ حجّیت ذاتی امور فطری و عقلی
- ۲۷۱ مدلول کلام خدا بودن این امور به واسطه ی پیامبر اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ
- ۲۷۲ عدم نیاز به فحص از قرائن منفصله در محکّمات
- ۲۷۳ تفکیک «بعض المراد» از «تمام المراد» خداوند
- ۲۷۳ مورد دوم: اتمام حجّت خدا بر مردم با آیات قرآن
- ۲۷۵ حجّیت احتجاج به قرآن با استناد به سیره ی اهل بیت علیهم السلام
- ۲۷۶ مورد سوم: وجوب تدبّر در آیات قرآن
- ۲۷۷ معنای «تدبّر» در قرآن کریم
- ۲۷۸ درجه ی عمیق تدبّر در قرآن
- ۲۸۰ علت وجوب تدبّر در قرآن بر همگان
- ۲۸۱ ادلّه ی نفی حجّیت انفرادیه ی کتاب
- ۲۸۲ دلیل اول بر نفی حجّیت انفرادیه ی قرآن
- ۲۸۲ مقدمه ی اول: بشری بودن جمع و ترتیب قرآن موجود

- ۲۸۲ جمع آوری قرآن توسط امیر المؤمنین علیه السلام
- ۲۸۴ مقدمه ی دوم: شرط انعقاد ظهور
- ۲۸۵ حجت نبودن ظواهر قرآن به سبب تقدیم و تأخیر آیات
- ۲۸۶ دلیل دوم بر نفی حجیت انفرادیه ی قرآن
- ۲۸۷ دلیل سوم بر نفی حجیت انفرادیه ی قرآن
- ۲۸۹ تفاوت دلیل دوم و سوم در «اصول و سیط»
- ۲۹۱ پیوست فصل دوم
- ۲۹۵ فصل ۳: بنای «تعویل منفصل» در قرآن
- ۲۹۵ وحدت نظر مصنف در آثار مختلف ایشان
- ۲۹۶ تحقق موضوع حجیت قرآن به شرط احراز عدم تعویل
- ۲۹۷ تعلیماتی بودن آیات قرآن
- ۲۹۹ افتاء خداوند در قرآن
- ۳۰۰ تعلیماتی دانستن قرآن بر اساس عمل پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم
- ۳۰۲ تعویل بر منفصل در تعلیمات: عقلایی و غیر عقلایی
- ۳۰۳ حجیت عقلائیه ی «سیره ی غیر معمول در تکلم»
- ۳۰۴ ملاک عقلایی و غیر عقلایی بودن روش تکلم
- ۳۰۵ چگونگی تعویل بر منفصل در تعلیمات قرآن
- ۳۰۷ حجیت جمعیه ی عقلائیه ی قرآن
- ۳۱۰ حجیت جمعیه ی قرآن: فراتر از تعویل بر منفصل بشری
- ۳۱۲ ضرورت تعویل بر منفصل در قرآن
- ۳۱۳ حکمت عظیم «تعویل بر منفصل در قرآن»
- ۳۱۵ ضرورت رجوع به اهل بیت علیهم السلام در تک تک آیات
- ۳۱۶ مراجعه به اهل بیت علیهم السلام در نصوص و محکمت
- ۳۱۷ لازم نیامدن توقف مورد ادعای اخباریان
- ۳۲۱ فریاد قرآن به عدم حجیت انفرادیه ی خود
- ۳۲۲ مقصود از «لسان الوهیت» قرآن

- ۳۲۳ ----- تفاوت قرآن با احادیث قدسی -----
- ۳۲۴ ----- اطلاق نشدن «کلام الله» به طور مطلق، بر احادیث قدسی -----
- ۳۲۶ ----- جایز نبودن تفسیر قرآن برای غیر اهل بیت علیهم السلام -----
- ۳۲۸ ----- دیدن قرآن: تعویل بر منفصل -----
- ۳۲۹ ----- معنا و حکمت «دیدن» تعویل بر منفصل -----
- ۳۳۰ ----- مثالی برای دیدن تعویل بر منفصل -----
- ۳۳۲ ----- لوازم وجود دیدن «تعویل بر منفصل» در قرآن -----
- ۳۳۳ ----- منافات نداشتن «تعویل بر منفصل در قرآن» با «حجّیت اکثر ظواهر آن» -----
- ۳۳۴ ----- سقوط همه ی ظواهر از حجّیت: قبل از فحص از قرائن منفصله -----
- ۳۳۴ ----- تنظیری برای سقوط همه ی ظواهر از حجّیت پیش از فحص -----
- ۳۳۶ ----- نمونه ای از قرائن منفصله در مورد اصحاب کهف -----
- ۳۳۹ ----- عاقلانه نبودن استدلال به ظواهر قرآن بدون رجوع به اهل ذکر -----
- ۳۴۰ ----- وحدت نظر مصتّف در مورد دیدن تعویل قرآن بر منفصل -----
- ۳۴۱ ----- فرق بین ظواهر قرآن در حجّیت انفرادیّه و اجتماعیّه -----
- ۳۴۱ ----- عدم حجّیت ظواهر قرآن پیش از رجوع به اهل بیت علیهم السلام -----
- ۳۴۳ ----- ضرورت احراز عدم تعویل بر منفصل برای عمل به ظواهر قرآن -----
- ۳۴۴ ----- پیوست فصل سوم -----
- ۳۴۷ ----- فصل ۴: «تحلیل روایات عرض» و «دسته بندی آیات قرآن کریم» -----
- ۳۴۷ ----- اشکال به حجّیت جمعیه به واسطه ی «روایات عرض اخبار به قرآن» -----
- ۳۴۷ ----- عرض اخبار بر قرآن به شرط حجّیت قرآن -----
- ۳۴۹ ----- ظرف تحقّق حجّیت آیات قرآن -----
- ۳۵۰ ----- دسته بندی آیات معروض اخبار -----
- ۳۵۱ ----- چهار دسته از آیات معروض اخبار -----
- ۳۵۲ ----- تنها راه تشخیص مخالفت و عدم مخالفت خبر با قرآن -----
- ۳۵۵ ----- حجّیت قرآن به سبب ارجاع اخبار به آن -----
- ۳۵۶ ----- معانی «ظاهر» و «نصّ» در آثار مصتّف -----

- ۳۵۷ تقسیم آیات قرآن به اقسام پنج گانه
- ۳۵۸ تعریف آیه ی محکم در قرآن کریم
- ۳۶۱ مراد از «تأویله فی تنزیله»
- ۳۶۱ اشاره
- ۳۶۲ تعریف «آیه ی متشابه» در قرآن کریم
- ۳۶۴ قابل عمل نبودن متشابهات
- ۳۶۷ منحصر نبودن آیات قرآن در «محکم و متشابه»
- ۳۷۰ حصر آیات در: «محکم، متشابه و ظاهر»
- ۳۷۱ نکاتی درباره ی تقسیم سه گانه ی آیات
- ۳۷۳ قسم اول: محکّمات مربوط به اصول دین
- ۳۷۴ مرادف بودن «محکم» و «نصّ» از نظر مصنّف
- ۳۷۶ محکّمات از جهت «مفاهیم افرادی»
- ۳۷۶ محکّمات از جهت «مفاهیم ترکیبی»
- ۳۷۷ تعویل بر منفصل در محکّمات
- ۳۷۷ «نصّ» فقط در محدوده ی مراد قطعی آیه ی محکم
- ۳۷۹ منحصر نبودن مراد خداوند در مدلول صریح محکّمات
- ۳۷۹ بی نیازی از فحص در محکّمات فقط از یک جهت
- ۳۷۹ بی نیازی از فحص با وجود حجّیت جمعیه در محکّمات
- ۳۸۰ قسم دوم: محکّمات در احکام فرعی
- ۳۸۰ احتمال نسخ در احکام فرعی
- ۳۸۲ محکم فقط از یک جهت
- ۳۸۲ حقیقت معنای «صلاة»
- ۳۸۴ تقييد «صلاة» در روایات
- ۳۸۴ پذیرش نصوص و محکّمات بر مبنای حجّیت جمعیه
- ۳۸۵ قسم سوم: ظواهر در اصول دین
- ۳۸۵ قسم چهارم: ظواهر آیات الاحکام

- ۳۸۶ اقسام سه گانه ی آیات قرآن در فرمایش امیرالمؤمنین علیه السلام
- ۳۸۸ فهم جاهل و عالم در قسم اول آیات قرآن
- ۳۸۹ قسم دوم آیات قرآن
- ۳۹۰ شرایط لازم برای فهم قسم دوم آیات قرآن
- ۳۹۱ مثال دوم برای قسم دوم آیات قرآن
- ۳۹۲ مقایسه ی تقسیم مصنف با تقسیم امیرالمؤمنین علیه السلام در آیات قرآن
- ۳۹۴ قسم سوم آیات قرآن
- ۳۹۴ حکمت قرار دادن این اقسام در قرآن
- ۳۹۵ حکمت «تعمیه» در قرآن مجید
- ۳۹۸ بخش سوم: چهار مطلع در خلافت اجتماعیة ی قرآن و عترت علیهم السلام
- ۳۹۸ اشاره
- ۳۹۹ فصل ۱: متن و ترجمه ی بخش دوم رساله ی «تبارک»
- ۴۰۴ مطلع نخست
- ۴۱۰ مطلع دوم
- ۴۱۲ مطلع سوم
- ۴۱۳ مطلع چهارم
- ۴۱۵ فصل ۲: شرح بخش دوم رساله ی «تبارک»
- ۴۱۵ راه شناخت کلامیت و برهانتت قرآن: نظر در علوم و معارف آن
- ۴۱۶ برهانتت اجتماعیة ی قرآن و اهل بیت علیهم السلام
- ۴۱۷ شناخت برهانتت قرآن متوقف بر خلافت اجتماعیة ی آن
- ۴۱۸ هماهنگی «براهین» تقریر «حجّتیة القرآن»، با «مطالع» رساله ی «تبارک»
- ۴۱۹ مطلع اول: منزّه بودن کلام خدا از شباهت با کلام بشر
- ۴۱۹ دو مقدمه ی استدلال در مطلع اول
- ۴۲۰ معرفی «نور و احکام آن» از دیدگاه مصنف
- ۴۲۱ تعدّد و تکثر ناپذیری نور علم
- ۴۲۲ برتری ساحت نور از مرتبه ی معلومات

- ۴۲۳ تقدس نور از اتصاف به اوصاف ظلماتیات
- ۴۲۴ اتصاف قرآن به اوصاف نور علم
- ۴۲۵ حادث نبودن نور قرآن کریم
- ۴۲۶ کثرت ناپذیری ظهور الهی در قرآن
- ۴۲۷ هفتاد وجه برای کلام الهی
- ۴۲۸ قبح عقلی و نقلی تفسیر به رأی قرآن
- ۴۲۹ حجّیت و برهانتی اجتماعی قرآن و اهل بیت علیهم السلام
- ۴۳۱ مسیر کوتاه تر برای رسیدن به نتیجه ی مطلع اول
- ۴۳۲ نفی «حجّیت استقلالیته ی قرآن در کشف همه ی مرادات آن»
- ۴۳۳ متوقف نبودن حجّیت نصوص قرآن بر بیان معصوم علیه السلام
- ۴۳۴ مطلع دوم: بالاتر بودن افق کلام خدا از کلام مخلوق
- ۴۳۴ باطن عمیق و تأویلات قرآن
- ۴۳۶ تأویلات کلمه ی «الضمد»
- ۴۳۶ احتمال مراد بودن معانی عامه و حقایق مجزده از قرآن
- ۴۳۷ چهار معنای «ماء» در قرآن
- ۴۴۰ «حقایق مجزده»ی ماء
- ۴۴۳ وحدت اطلاقی و معانی عامه ی ماء
- ۴۴۳ بالاتر بودن افق کلام خدا از کلام مخلوق
- ۴۴۵ ضرورت رجوع به اهل بیت علیهم السلام برای تشخیص مراد عام یا خاص قرآن
- ۴۴۶ اصلاح مصنّف در عبارات تقریرات
- ۴۴۷ مقایسه ی مطلع دوم با مطلع اول
- ۴۴۸ مطلع سوم: اشتمال قرآن بر همه ی معارف در همه ی زمان ها، برای همگان
- ۴۴۸ لازمه ی اعتقاد به فراگیر بودن علوم و معارف قرآن
- ۴۴۹ لزوم وجود متشابهات در قرآن
- ۴۴۹ نسبی یا مطلق دانستن متشابهات قرآن
- ۴۵۱ تأثیر نداشتن این تفاوت در اصل مقصود مصنّف

- ۴۵۱ عدم تناقض گویی مصنف در مورد متشابهات
- ۴۵۲ مطلع چهارم: تثبیت مقام خلیفه ی خدا از طریق قرآن
- ۴۵۲ معرفت خلیفه ی خدا: رکن رکین دین داری
- ۴۵۳ معرفی خلیفه ی الهی با بیان اوصاف اختصاصی اش
- ۴۵۴ معرفی قرآن: دلیل حَقانیت خلفای الهی
- ۴۵۵ حجّت قرآن و خلیفه ی الهی بر صدق یکدیگر
- ۴۵۶ حجّت طرفینی در بیان حجّیه قرآن
- ۴۵۷ تقدیم بیان خلیفه بر ظاهر قرآن
- ۴۵۷ عدم حجّت استقلالیّه ی ظواهر قرآن
- ۴۶۰ پیوست فصل دوم
- ۴۶۲ فهرست منابع
- ۴۷۲ نشریات
- ۴۷۳ درباره مرکز

شرح محتوایی رساله قرآنی تبارک : آیه الله میرزا محمد مهدی غروی اصفهانی

مشخصات کتاب

سرشناسه: بنی هاشمی، سید محمد، 1339

عنوان و نام پدیدآور: شرح محتوایی رساله قرآنی تبارک (تألیف: آیه الله میرزا محمد مهدی غروی اصفهانی) / شرح از: سید محمد بنی هاشمی.

مشخصات نشر: تهران: مرکز فرهنگی انتشاراتی منیر، 1395.

مشخصات ظاهری: 440ص.

شابک: 978-964-539-540-5

وضعیت فهرست نویسی: فیا.

یادداشت: کتابنامه.

موضوع: قرآن.

شناسه افزوده: تصحیح و ترجمه: مقدّس، سعید، 1356 .

رده بندی کنگره: BP 188/8/ب 86 س 13957

رده بندی دیویی: 297/357

شماره کتابشناسی ملی: 1 6 9 2 8 5 8

شابک 7 - 492 - 539 - 964 - 7 978 - 964 - 539 - 492 - 7

شرح محتوایی رساله ی قرآنی «تبارک»

آیت الله میرزا محمد مهدی غروی اصفهانی قدّس سرّه

جلد اول

شرح از: دکتر سید محمد بنی هاشمی

تصحیح و ترجمه: دکتر سعید مقدّس

ناشر: مرکز فرهنگی انتشاراتی منیر

نوبت چاپ: اول / 1395

تیراژ: 2000 نسخه

چاپ و صحافی: علی

تهران، خیابان مجاهدین، چهار راه آسردار، ساختمان پزشکان، واحد 9

تلفن و فاکس: 77521836 (6خط)

کانال تلگرام: telegram.me/monirpub

پست الکترونیک: info@monir.com

اینستاگرام: monir_publisher

خیراندیش دیجیتال: انجمن مددکاری امام زمان (عج) اصفهان

ویراستار کتاب: خانم زهرا رؤفی

ص: 1

رساله ی قرآنی «تبارک»

شرح محتوایی

آیه الله میرزا محمد مهدی غروی اصفهانی قدس سره

جلد اول

شرح از:

دکتر سید محمد بنی هاشمی

توضیح و ترجمه:

دکتر سعید مقدس

ص: 2

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

ص: 5

تقديم به : ساحت قدس و ملكوتى عالم آل محمد صلى الله عليه و آله امام رئوف حضرت ثامن الائمه على بن موسى الرضا عليهما السلام

به نيابت از : همه ي خادمان قرآن كريم به ويژه آية الله ميرزا محمد مهدي غروي اصفهاني قدس سره و شاگردان بزرگوار ايشان رحمة الله عليهم كه واسطه ي نقل معارف القرآن براى ما بوده اند .

ص: 6

مقدمه ی شارح...19.

مقدمه ی مصحح و مترجم...27.

روش شناسی فهم مکتب معارفی میرزای اصفهانی...31.

اشاره...31.

(1) تبار میرزای اصفهانی...32.

(2) تأثیر مرحوم میرزا بر بزرگان هم عصر خود...35.

(3) ضرورت تسلط کافی بر همه ی آثار معارفی...40.

(1 - 3) جهت اول: پراکندگی ظرایف معارفی در آثار مرحوم میرزا...40.

(2 - 3) جهت دوم: فرهنگ لغات برخاسته از نظام معارفی...42.

(3 - 3) جهت سوم: تأثیر و تأثر مؤلفه های اصولی و معارفی...43.

نمونه ی نخست...44.

نمونه ی دوم...44.

نمونه ی سوم...45.

نمونه ی چهارم...45.

(4) رده بندی آثار معارفی...46.

نکته ی نخست: «تقریرات»: در رده ی دوم، «تالیفات شاگردان»: در رده ی سوم...47.

نکته ی دوم: مفید بودن «آثار رده ی دوم و سوم»...49.

(5) ضرورت مشارکت اصحاب معارف در تنقیح آراء مرحوم میرزا رحمة الله...52.

6) ساز و کار اثبات تبدل در آراء مصنّف...54.

7) ضرورت هماهنگی میان متون معارفی با عقل و نقل...57.

8) سلوک عملی؛ شرط لازم صعود به مدارج وجدان معارف...60.

9) آداب تعلیم معارف الهی...62.

10) آداب تعلّم معارف الهی...66.

*خاتمه...68.

بخش اول: ویژگی های کلام الهی

فصل اول: مقایسه ی کلام خدا با کلام بشر...73.

تعریف تکلم بشری...73.

منظور از «معانی»...74.

استعمال در «معانی نفسیه»...75.

ظهور معلومات در قالب الفاظ...76.

وجه عدم شباهت تکلم خدا با تکلم بشر...76.

اصل عدم شباهت میان کلام خدا و کلام بشر...78.

کلام خداوند: صفت و آیه ی او...79.

اصل عدم تشبیه بر اساس ادّعی کلام الله بودن...80.

احتمال تفاوت میان چگونگی کلام خدا و کلام بشر...81.

بیان وجه آیه بودن ناقهی خدا توسط حضرت صالح علیه السّلام...82.

تشبیه «کلام خدا» به «ناقه ی خدا»...84.

مقایسه ی کلام خدا با عصای موسی علیه السّلام...84.

استفاده از کلام الهی فقط با مجوّز پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و خلفای ایشان علیهم السّلام...85.

تجلی خداوند در کلامش...86.

انحاء مختلف تجلی خداوند در قرآن...87.

شناخت قرآن: فقط از طریق پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم...88.

کاشفیت قرآن از مراد و مقصود خداوند...89.

معنای «قصد» و «مقصود» در کلام بشر...90.

معنای صحیح «خواست خداوند»...90.

ص: 8

- «قصد» و «مقصود» در کلام الهی...91.
- اتمام حجّت خداوند نتیجه ی کشف مقصود از کلام...92.
- حاکمی بودن حروف مقطّعه ی قرآن از علوم الهی...93.
- رسمیت دادن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم به زبان عربی قرآن...94.
- تکلم خداوند در قرآن به زبان عربی...95.
- تخاطب خداوند در قرآن با خلق به زبان عربی...96.
- استناد پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم به لغت عرب در قرآن...97.
- استناد امیر المؤمنین علیه السلام به معنای لغوی در قرآن کریم...99.
- وجوب حمل الفاظ عربی بر معانی لغوی، در صورت نبود قرینه بر خلاف...100.
- نفی حقیقت شرعیّه در الفاظ کتاب و سنّت...101.
- احیاء عربی فصیح با نزول قرآن بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم...102.
- کلام خدا و اهل بیت علیهم السلام: معیار تشخیص فصیح از غیر فصیح...103.
- تعریف «وضع» و «استعمال»...104.
- تفاوت تعریف مصنّف از «استعمال» با تعریف فلسفی آن...106.
- فطرت عقلایی در استعمال الفاظ...107.
- تعقل و تصوّر بشر پیش از تکلم...108.
- تعقل و تفکر: نه شرط لازم و نه کافی برای معلومیت...110.
- تکلم درباره ی حقایق خارجیّه بدون وساطت صورت ذهنی...111.
- استعمال الفاظ کتاب و سنّت بر اساس فطرت عقلایی...112.
- لطف خدا به خلق در اجرای اصل عقلایی در تکلم...113.
- علامت بودن کلام خدا برای معانی به دلالت اهل بیت علیهم السلام...114.

تشبیه نشدن خدا به خلق؛ از جهت علامت بودن کلام برای حقایق...115.

یک تفاوت میان تعریف کلام خدا با کلام بشر...115.

استفاده از کلام اهل بیت علیهم السلام بر مبنای سیره ی عقلائیّه...116.

اصل اوّلی در برخورد با کلام بشری...117.

اصل اوّلی در برخورد با کلام الهی...117.

محفوظ بودن حقّ توضیح کلام الهی برای متحدّی به آن...119.

تفاوت کلام خدا با کلام بشر از جهت اظهار یا اخفاء مقصود...120.

ص: 9

- یکی از شگفت‌انگیزترین شگفتی‌های قرآن...120.
- پیوست فصل اول...122.
- فصل دوم: متن و ترجمه‌ی بخش اول رساله‌ی «تبارک»...123.
- فصل سوم: شرح بخش اول رساله‌ی «تبارک»...147.
- مطلب اول: نور بودن قرآن...147.
- اسناد صفات نور به قرآن...147.
- فانی بودن کلام در مراد و مقصود از آن...148.
- حکایت و کشف از مقصود: ویژگی ذاتی کلام...150.
- معرفی قرآن به عنوان «کلام»...151.
- فانی بودن کلام خدا در مرادات، در عین شبیه نبودن آن به کلام بشر...152.
- اوصاف قرآن به اعتبار مراد و مقصود آن...153.
- معرفی قرآن به عنوان کلام و قول خداوند...154.
- مقصود از قرآن مجید...155.
- راه اثبات یا نفی ادعای مصتّف...157.
- ظهور الهی بودن قرآن به ذات خودش...158.
- بی‌نیازی نور الهی از فصاحت و بلاغت...159.
- نور خدا: حجّت بالغه بر عالم و جاهل...160.
- مطلب دوم: تحدّی نکردن قرآن به فصاحت و بلاغت...161.
- دخیل نبودن فصاحت و بلاغت، در «برهان ذاتی بودن قرآن»...161.
- اصل در تحدّی به کلام: مقصود آن...162.
- قرآن در اعلی‌درجه‌ی فصاحت...163.

«عربی مبین» بودن قرآن کریم...165.

تحدّی به «قرآن فصیح»؛ نه به «فصاحت قرآن»...168.

اسلوب فرابشری قرآن کریم...170.

اقرار به عجز در برابر فصاحت و بلاغت قرآن...172.

«ناتوانی از مقابله با قرآن»: درجه ای پایین تر از تنبّه به نور بودن قرآن...173.

عدم کشف وجه تحدّی از طریق اقرار بشر به عجز از مقابله با قرآن...174.

صراحت قرآن در تحدّی به هدایت آن...176.

ص: 10

- نبود تحدّی به بلاغت در قرآن...177.
- تأثیر فصاحت و بلاغت در تجلّی بهتر نور قرآن...178.
- مطلب سوم: قرآن و فرقان...179.
- معنای لغوی «قرآن»...179.
- معنای لغوی «فرقان»...180.
- دو جهت قرآنیّت و فرقانیّت در کلام خدا...181.
- شواهد جهت قرآنیّت...182.
- برهانیّت کلام خدا از جهت قرآنیّت...184.
- دو وجه فرقانیّت «فرقان»...185.
- وجه اوّل: نزول تدریجی...185.
- وجه دوم: فارق حقّ و باطل...186.
- تفاوت قرآن و فرقان در بیان امام صادق علیه السّلام...187.
- تحدّی به کلام خدا از جهت فرقانیّت...187.
- بی نیازی از اثبات برهانیّت اجزاء قرآن در عصر حاضر...189.
- پیوست فصل سوم...191.
- اما معنای «فرقان»...192.
- بخش دوم: حجّیّت جمعیّه ی قرآن و اهل بیت علیهم السّلام
- فصل اوّل: تعویل بر منفصل در تکلم بشری...197.
- پایه و اساس خلافت و حجّیّت جمعیّه...197.
- قدر متیقّن از خلافت و حجّیّت جمعیّه...198.
- اختلاف مبنای مصنّف با مرحوم شیخ اعظم انصاری رحمة الله...199.

ارتباط بحث «تعویل بر منفصل» با حجّیت جمعیه...199.

اصل عدم تعویل بر منفصل در محاورات بشری...200.

احتمال تعویل بر منفصل در تکلم عقلایی...201.

عقلایی بودن تعویل بر منفصل در تعلیمات...203.

تفاوت تعلیم و افتاء در تعویل بر منفصل...204.

مقایسه ی حجّیت کلام در باب تعلیم و افتاء...206.

ص: 11

- حجّیت ظواهر: دائر مدار چگونگی احتمال تعویل بر منفصل...209.
- جمع بندی بحث در مورد تعلیمات بشری...210.
- جمع بندی بحث در مورد فتاویٰ بشری...212.
- حجّیت تعالیم اهل بیت علیهم السّلام بر اساس طریقه ی عقلائیّه...213.
- حجّیت فتاویٰ ائمّه علیهم السّلام بر اساس سیره ی عقلائیّه...214.
- لزوم بررسی معیار حجّیت در مورد تک تک احادیث...215.
- ظواهر سنّت: موضوع حجّیت عقلائیّه...217.
- فصل دوم: نفی حجّیت انفرادیّه ی و اثبات حجّیت جمعیه ی قرآن...219.
- نفی حجّیت استقلالیه از همه آیات قرآن...219.
- توهّم اشکال «دور» در فرض حجّیت جمعیه ی کلّ قرآن...220.
- پاسخ به اشکال موهوم «دور»...221.
- تأثیر اصل عدم شباهت در سرتاسر بحث حجّیت قرآن...222.
- وجود برخی نتایج مشابه با وجود تفاوت مبنا و مسیر...222.
- معنای حجّیت ظواهر قرآن و شرایط آن...223.
- قرآن به انضمام ثقل اصغر: موضوع حجّیت عقلائیّه...224.
- ذات قرآن: رافع حجّیت انفرادیه...225.
- ضرورت ضمیمه کردن ثقل اصغر به قرآن...227.
- استدلال امام علیّه السّلام به آیه: مصداق حجّیت جمعیه...229.
- حجّیت دادن به قرآن با ارجاع اخبار به آن...230.
- حجّیت ظواهر قرآن به معنای: کشف همه ی مرادات خدا از آن...231.
- موارد خارج از محلّ بحث حجّیت جمعیه...232.

مورد اول: فهم زبان قرآن و لوازم قهري اين فهم...232.

تأثير پذيرى قهري از تذکرات و مواعظ قرآن...234.

دو نوع يادگيرى زبان عربى...235.

راه فهم مرادات کلام از طريق مفاهيم افرادى...236.

مذکر بودن مفاهيم افرادى در امور متعارف و عقلى و فطرى...237.

اکتفا به کلمه به جاي کلام...238.

اساس محکمات قرآن: تذکر به امور فطرى و عقلى...240.

ص: 12

بهره مندی از تذکرات قرآن از طریق شناخت مفاهیم افرادی...240.

حجّیت ذاتی امور فطری و عقلی...241.

مدلول کلام خدا بودن این امور به واسطه ی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم...241.

عدم نیاز به فحص از قرائن منفصله در محکّمات...242.

تفکیک «بعض المراد» از «تمام المراد» خداوند...243.

مورد دوم: اتمام حجّت خدا بر مردم با آیات قرآن...243.

حجّیت احتجاج به قرآن با استناد به سیره ی اهل بیت علیهم السّلام...245.

مورد سوم: وجوب تدبّر در آیات قرآن...246.

معنای «تدبّر» در قرآن کریم...247.

درجه ی عمیق تدبّر در قرآن...248.

علت وجوب تدبّر در قرآن بر همگان...250.

ادله ی نفی حجّیت انفرادیّه ی کتاب...251.

دلیل اوّل بر نفی حجّیت انفرادیّه ی قرآن...252.

مقدمه ی اوّل: بشری بودن جمع و ترتیب قرآن موجود...252.

جمع آوری قرآن توسط امیر المؤمنین علیه السّلام...252.

مقدمه ی دوم: شرط انعقاد ظهور...254.

حجّت نبودن ظواهر قرآن به سبب تقدیم و تأخیر آیات...255.

دلیل دوم بر نفی حجّیت انفرادیّه ی قرآن...256.

دلیل سوم بر نفی حجّیت انفرادیّه ی قرآن...257.

تفاوت دلیل دوم و سوم در «اصول و سیط»...259.

پیوست فصل دوم...261.

فصل سوم: بنای «تعویل بر منفصل» در قرآن...265.

وحدت نظر مصنف در آثار مختلف ایشان...265.

تحقق موضوع حجّیت قرآن به شرط احراز عدم تعویل...266.

تعلیماتی بودن آیات قرآن...267.

افتاء خداوند در قرآن...269.

تعلیماتی دانستن قرآن بر اساس عمل پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم...270.

ص: 13

- 272... تعویل بر منفصل در تعلیمات: عقلایی و غیر عقلایی.
- 273... حجّیت عقلانیّه ی «سیره ی غیر معمول در تکلم».
- 274... ملاک عقلایی و غیر عقلایی بودن روش تکلم.
- 275... چگونگی تعویل بر منفصل در تعلیمات قرآن.
- 277... حجّیت جمعیه ی عقلانیّه ی قرآن.
- 280... حجّیت جمعیه ی قرآن: فراتر از تعویل بر منفصل بشری.
- 282... ضرورت تعویل بر منفصل در قرآن.
- 283... حکمت عظیم «تعویل بر منفصل در قرآن».
- 285... ضرورت رجوع به اهل بیت علیهم السّلام در تک تک آیات.
- 286... مراجعه به اهل بیت علیهم السّلام در نصوص و محکّمات.
- 287... لازم نیامدن توقف مورد ادّعی اخباریان.
- 291... فریاد قرآن به عدم حجّیت انفرادیه ی خود.
- 292... مقصود از «لسان الوهیّت» قرآن.
- 293... تفاوت قرآن با احادیث قدسی.
- 294... اطلاق نشدن «کلام الله»، به طور مطلق، بر احادیث قدسی.
- 296... جایز نبودن تفسیر قرآن برای غیر اهل بیت علیهم السّلام.
- 298... دیدن قرآن: تعویل بر منفصل.
- 299... معنا و حکمت «دیدن» تعویل بر منفصل.
- 300... مثالی برای دیدن تعویل بر منفصل.
- 302... لوازم وجود دیدن «تعویل بر منفصل» در قرآن.
- 303... منافات نداشتن «تعویل بر منفصل در قرآن» با «حجّیت اکثر ظواهر آن».

- سقوط همه ی ظواهر از حجّیت: قبل از فحص از قرائن منفصله...304.
- تنظیری برای سقوط همه ی ظواهر از حجّیت پیش از فحص...304.
- نمونه ای از قرائن منفصله در مورد اصحاب کهف...306.
- عاقلانہ نبودن استدلال به ظواهر قرآن بدون رجوع به اهل ذکر...309.
- وحدت نظر مصنّف در مورد دیدن تعویل قرآن بر منفصل...310.
- فرق بین ظواهر قرآن در حجّیت انفرادیّه و اجتماعیه...311.
- عدم حجّیت ظواهر قرآن پیش از رجوع به اهل بیت علیهم السّلام...311.

ضرورت احراز عدم تعویل بر منفصل برای عمل به ظواهر قرآن...313.

پیوست فصل سوم...314.

فصل چهارم: «تحلیل روایات عرض» و «دسته بندی آیات قرآن کریم»...317.

اشکال به حجّیت جمعیه به واسطه ی «روایات عرض اخبار به قرآن»...317.

عرض اخبار بر قرآن به شرط حجّیت قرآن...317.

ظرف تحقّق حجّیت آیات قرآن...319.

دسته بندی آیات معروض اخبار...320.

چهار دسته از آیات معروض اخبار...321.

تنها راه تشخیص مخالفت و عدم مخالفت خبر با قرآن...323.

حجّیت قرآن به سبب ارجاع اخبار به آن...325.

معانی «ظاهر» و «نصّ» در آثار مصنّف...326.

تقسیم آیات قرآن به اقسام پنج گانه...327.

تعریف آیه ی محکم در قرآن کریم...328.

مراد از «تأویله فی تنزیله»...331.

تعریف «آیه ی متشابه» در قرآن کریم...332.

قابل عمل نبودن متشابهات...334.

منحصر نبودن آیات قرآن در «محکم و متشابه»...337.

حصر آیات در: «محکم، متشابه و ظاهر»...340.

نکاتی درباره ی تقسیم سه گانه آیات...341.

قسم اول: محکّمات مربوط به اصول دین...343.

مرادف بودن «محکم» و «نصّ» از نظر مصنّف...344.

محکّمات از جهت «مفاهیم افرادی»...346.

محکّمات از جهت «مفاهیم ترکیبی»...346.

تعویّل بر منفصل در محکّمات...347.

«نصّ» فقط در محدوده ی مراد قطعی آیه ی محکم...347.

منحصر نبودن مراد خداوند در مدلول صریح محکّمات...349.

بی نیازی از فحص در محکّمات فقط از یک جهت...349.

ص: 15

بی نیازی از فحص با وجود حجّیت جمعیه در محکّمات...349.

قسم دوم: محکّمات در احکام فرعی...350.

احتمال نسخ در احکام فرعی...350.

محکم فقط از یک جهت...352.

حقیقت معنای «صلاة»...352.

تقیید «صلاة» در روایات...354.

پذیرش نصوص و محکّمات بر مبنای حجّیت جمعیه...354.

قسم سوم: ظواهر در اصول دین...355.

قسم چهارم: ظواهر آیات الاحکام...355.

اقسام سه گانه ی آیات قرآن در فرمایش امیر المؤمنین علیه السّلام...356.

فهم جاهل و عالم در قسم اول آیات قرآن...358.

قسم دوم آیات قرآن...359.

شرایط لازم برای فهم قسم دوم آیات قرآن...360.

مثال دوم برای قسم دوم آیات قرآن...361.

مقایسه ی تقسیم مصنّف با تقسیم امیر المؤمنین علیه السّلام در آیات قرآن...362.

قسم سوم آیات قرآن...364.

حکمت قرار دادن این اقسام در قرآن...364.

حکمت «تعمیه» در قرآن مجید...365.

بخش سوم: چهار مطلع در خلافت اجتماعیّه ی قرآن و عترت علیهم السّلام

فصل اول: متن و ترجمه ی بخش دوم رساله ی «تبارک»...369.

مطلع نخست...374.

مطلع دوم...380.

مطلع سوم...382.

مطلع چهارم...383.

فصل دوم: شرح بخش دوم رساله ی «تبارک»...385.

راه شناخت کلامیّت و برهائیّت قرآن: نظر در علوم و معارف آن...385.

برهائیّت اجتماعیّه ی قرآن و اهل بیت علیهم السّلام...386.

ص: 16

- شناخت برهانیت قرآن متوقف بر خلافت اجتماعیّه ی آن...387.
- هماهنگی «براهین» تقریر «حجّیة القرآن»، با «مطالع» رساله ی «تبارک»...388.
- مطلع اوّل: منزّه بودن کلام خدا از شباهت با کلام بشر...389.
- دو مقدمه ی استدلال در مطلع اوّل...389.
- معرفی «نور و احکام آن» از دیدگاه مصنّف...390.
- تعدد و تکثر ناپذیری نور علم...391.
- برتری ساحت نور از مرتبه ی معلومات...392.
- تقدّس نور از اتّصاف به اوصاف ظلماتیات...393.
- اتّصاف قرآن به اوصاف نور علم...394.
- حادث نبودن نور قرآن کریم...395.
- کثرت ناپذیری ظهور الهی در قرآن...396.
- هفتاد وجه برای کلام الهی...397.
- قیح عقلی و نقلی تفسیر به رأی قرآن...398.
- حجّیت و برهانیت اجتماعیّه ی قرآن و اهل بیت علیهم السّلام...399.
- مسیر کوتاه تر برای رسیدن به نتیجه ی مطلع اوّل...401.
- نفی «حجّیت استقلالیّه ی قرآن در کشف همه ی مرادات آن»...402.
- متوقف نبودن حجّیت نصوص قرآن بر بیان معصوم علیّه السّلام...403.
- مطلع دوم: بالاتر بودن افق کلام خدا از کلام مخلوق...404.
- باطن عمیق و تأویلات قرآن...404.
- تأویلات کلمه ی «الصّمد»...406.
- احتمال مراد بودن معانی عامّه و حقایق مجرّده از قرآن...406.

چهار معنای «ماء» در قرآن...407.

«حقایق مجرّده»ی ماء...409.

وحدت اطلاقی و معانی عامّه ی ماء...412.

بالا تر بودن افق کلام خدا از کلام مخلوق...412.

ضرورت رجوع به اهل بیت علیهم السّلام برای تشخیص مراد عامّ یا خاصّ قرآن...414.

اصلاح مصنّف در عبارات تقریرات...415.

مقایسه ی مطلع دوم با مطلع اوّل...416.

ص: 17

مطلع سوم: اشتمال قرآن بر همه ی معارف، در همه ی زمان ها، برای همگان...417.

لازمه ی اعتقاد به فراگیر بودن علوم و معارف قرآن...417.

لزوم وجود متشابهات در قرآن...418.

نسبی یا مطلق دانستن متشابهات قرآن...418.

تأثیر نداشتن این تفاوت در اصل مقصود مصنف...420.

عدم تناقض گویی مصنف در مورد متشابهات...420.

مطلع چهارم: تثبیت مقام خلیفه ی خدا از طریق قرآن...421.

معرفت خلیفه ی خدا: رکن رکن دین داری...421.

معرفی خلیفه ی الهی با بیان اوصاف اختصاصی اش...422.

معرفی قرآن: دلیل حَقَّائِیت خلفای الهی...423.

حجَّیْت قرآن و خلیفه ی الهی بر صدق یکدیگر...424.

حجَّیْت طرفینی در بیان تقریرات حجَّیة القرآن...425.

تقدیم بیان خلیفه بر ظاهر قرآن...426.

عدم حجَّیْت استقلالیّه ی ظواهر قرآن...426.

پیوست فصل دوم...429.

فهرست منابع...431.

نشریات...440.

رساله ای که شرح قسمتی از آن در کتاب حاضر آمده است، یکی از تألیفات فقیه اهل بیت علیهم السلام آیه الله میرزا محمد مهدی غروی اصفهانی می باشد که موضوع آن، اثبات حجّیت جمعیه و معرفّی قرآن کریم از طریق بیان بعضی از اوصاف کمالیه ی آن است. این رساله، نشانگر دیدگاه عمیق و بی سابقه ی مصنّف به جامع ترین و کامل ترین کتاب آسمانی است. سال تألیف این مکتوب، مطابق آن چه در متن رساله به مناسبت اشاره شده، 1349 هجری قمری بوده است. (1)

مصنّف برای این رساله، نامی برگزیده است، اما چون متن آن با عبارت: (تبارک الّذی علّم الأمم...) آغاز شده، در میان آشنایان با آثار مصنّف، به نام رساله ی «تبارک» شناخته می شود. (2)

در موضوع قرآن کریم سه رساله ی مستقلّ دیگر از مصنّف موجود می باشد که یکی از آن ها به رساله ی «بعّد ما عرفت» معروف است (3) و دیگری به نام رساله ی

ص: 19

1- مصنّف در متن رساله به مناسبت می فرماید: فی هذا العصر الحاضر وقد مضى من هجرته الف و ثلاثمئة و تسعة و أربعون سنة. (رساله تبارک / 31)

2- این رساله تحت عنوان «القرآن و الفرقان» به تصحیح آقای حسین مفید، در سال 1388، توسط مرکز فرهنگی انتشاراتی منیر به چاپ رسیده است.

3- این رساله نیز تحت عنوان «وجه اعجاز کلام الله المجید» همراه با رساله ی «القرآن و الفرقان» به تصحیح آقای حسین مفید، در سال 1388 توسط مرکز فرهنگی انتشاراتی منیر به چاپ رسیده است

«وجه اعجاز القرآن» شناخته می شود که تاکنون به چاپ نرسیده است. مکتوب دیگر مصنف در زمینه ی قرآن کریم، نوشته ی مختصری است که به «نامه ی شاهزاده افسر» معروف است؛ چون در پاسخ به سؤال ایشان از مرحوم مصنف، نگاشته شده است. (1) علاوه بر این چهار رساله، که مستقلاً در موضوع قرآن کریم نگاشته شده، در کتاب های اصولی مصنف نیز برخی از آراء ایشان در همین موضوع مطرح شده که رجوع به آن ها برای درک کامل و صحیح مقصود ایشان ضروری است. این کتب اصولی عبارتند از: «اصول و سیط» که شامل دوره ی کامل مباحث اصولی است و «مصباح الهدی» که شامل آخرین آراء مصنف درباره ی حجج و ادله ی عقلیه ی شرعیّه (اعم از امارات و اصول عملیه) می شود، ولی فاقد مباحث الفاظ اصول فقه است. رساله ی «المواهب السنیة و العنايات الرضویة» نیز مربوط به مباحث اصول فقه می باشد که شامل آراء بدیع مصنف در برخی ابواب است.

علاوه بر این ها برخی از مباحث قرآنی در رساله های اعتقادی مصنف هم مطرح شده که عبارتند از: «اساس معارف القرآن»، «ابواب الهدی»، «انوار الهدایة» و «غایة المُنی». با این که بحث قرآن به صورت مستقل و مبسوط در این چهار رساله مطرح نشده، اما ظرائف و نکاتی از آن، در این رسائل ذکر شده که دانستن آن ها برای اشراف کامل به آراء مصنف در موضوع قرآن کریم، لازم به نظر می رسد.

در شرح حاضر از همه ی این ده تألیف مرحوم میرزای اصفهانی، استفاده برده ایم.

در رده ی پس از تألیفات، تقریرات شاگردان مصنف، که در شرح رساله ی حاضر مورد مراجعه قرار گرفته اند، عبارتند از:

1 - تقریرات حجّیة القرآن مرحوم شیخ محمود حلبی خراسانی رحمة الله

2 - تقریرات اصول فقه مرحوم شیخ محمّد باقر ملکی میانجی رحمة الله

3 - تقریرات اصول فقه مرحوم شیخ حسن علی مروارید رحمة الله

4 - تقریرات اصول عملیه مرحوم شیخ محمود حلبی خراسانی رحمة الله

ص: 20

1- این نوشته به عنوان ضمیمه ی رساله «مصباح الهدی» و تحت عنوان «اعجاز القرآن» با تصحیح آقای حسن جمشیدی، در سال 1387، توسط انتشارات بوستان کتاب به چاپ رسیده است

به عقیده ی نگارنده، شرح دقیق و صحیح آثار مصنف، بدون بهره بردن کامل از همه ی مکتوبات ایشان امکان پذیر نیست. از این رو در شرح رساله ی «تبارک» نیز ناگزیر همه ی این آثار با دقت مورد بررسی قرار گرفته اند؛ علاوه بر این که تقریرات فوق نیز به طور کامل مورد مراجعه بوده اند.

یکی از محورهای مهم مورد بحث در این رساله، اثبات «خلافت و حجیت جمعیه ی قرآن و اهل بیت علیهم السلام» می باشد که از ده طریق (مطالع عشره) مورد تبیین قرار گرفته است. از آن جا که فهم عمیق نظر مصنف در این خصوص صرفاً با شرح رساله ی «تبارک» حاصل نمی شود، به ناچار سیر منظم و مستدل عقیده ی مصنف در این بحث را در دو قسمت نسبتاً مبسوط آورده ایم. قسمت اول این بحث به صورت «فصل اول» از «بخش اول» و تحت عنوان «مقایسه ی کلام خدا با کلام بشر» طرح گردیده است و قسمت دوم این بحث، کلّ بخش دوم را به خود اختصاص می دهد که شامل این فصول است:

فصل اول: «تعویل بر منفصل در تکلم بشری»،

فصل دوم: «نفی حجیت انفرادیه و اثبات حجیت جمعیه ی قرآن»،

فصل سوم: «بنای تعویل بر منفصل در قرآن»

و فصل چهارم: «تحلیل روایات عرض» و «دسته بندی آیات قرآن کریم».

فصل نخست از بخش اول و نیز تمامی بخش دوم، مستقیماً شرح رساله ی «تبارک» نیستند، اما بدون توجه به مطالب آن ها، نمی توان درک صحیحی از مطالب خود رساله پیدا کرد. بنابر این هر چند مجموع این پنج فصل، حجم زیادی از کتاب حاضر را به خود اختصاص داده است، اما دانستن تک تک مطالب آن ها، در فهم نظام ارائه شده توسط مصنف در بحث حجیت قرآن، ضروری می باشد.

با این ترتیب خوانندگان محترم، علاوه بر متن، ترجمه و شرح تقریباً یک سوم رساله ی «تبارک» - که در: فصل دوم و سوم از بخش اول و نیز تمامی بخش سوم مطرح شده - سیر منطقی و مستند نظریه ی مصنف را در بحث حجیت جمعیه ی قرآن و

اهل بیت علیهم السّلام، در این کتاب ملاحظه خواهند فرمود.

همان گونه که از عنوان این مکتوب بر می آید، شرح حاضر یک «شرح محتوا محور» است نه «متن محور». بدین معنا که محور های اساسی بحث مرحوم میرزا در این رساله را مشخص نموده ایم و مبتنی بر دیگر آثار و تقاریر دروس ایشان، پیرامون آن ها توضیحات تفصیلی ارائه کرده ایم. به این ترتیب در مقام شارح، خود را متکفل شرح تک تک الفاظ رساله ی تبارک، ندانسته ایم؛ هر چند کوشیده ایم که عبارات مشکل و مغلق را شناسایی کنیم و توضیح هیچ یک از آن ها را از قلم نیندازیم. با همین رویکرد است که به عنوان مثال برخی روایات مفصّلی که مورد استشهاد ایشان قرار گرفته و مصنّف درباره ی آن ها توضیحی نداده است، مورد تبیین ما نیز قرار نگرفته اند.

به علاوه در این رساله، بعضی مطالب اعتقادی نیز توسط مصنّف مطرح شده که ما به شرح آن ها، ورود عمیق نکرده ایم. البتّه روش مصنّف در همه ی نوشته هایش این است که گویی آشنا بودن خواننده به همه ی آراء خود در همه ی آثارش را مفروض می گیرد و لذا بعضاً بدون هیچ توضیحی از نتایج مباحث خود در دیگر نوشته هایش بهره می برد. ولی ما در این گونه موارد به حدّ اقل بیان و شرح لازم اکتفا کرده ایم و تفصیل و بسط آن مطالب را به شرح دیگر رساله های مصنّف، موکول نموده ایم.

به عنوان مثال بحث «نور و احکام و لوازم آن»، بدون استثنا در همه ی مکتوبات معارفی، اصولی و قرآنی مصنّف مورد استفاده قرار گرفته است. در رساله ی «تبارک» نیز در بیان «مطلع اوّل»، یکی از محور های اصلی بحث، اثبات اتّصاف قرآن به احکام و اوصاف «نور» می باشد که ادای حقّ بیان آن، به طور کامل در این شرح، میسر نبوده است. لذا با بیان کم ترین توضیح لازم به شرح آن پرداخته ایم.

به فضل الهی، یکی از نتایج مطالعه ی این شرح، روشن شدن این حقیقت است که نسبت اخباری گری به مرحوم میرزا محمّد مهدی غروی اصفهانی رحمة الله در بحث حجّیت قرآن، دور از واقعیت و مصداق «افتراء» می باشد.

ناگفته نماند که در سرتاسر این شرح، هیچ مطلبی به مصنّف اسناد داده نشده، مگر آن که یا در نوشته ی خود ایشان آمده و یا حدّ اقل در یکی از تقریرات درس هایش آمده

است، البتّه همواره مکتوب ایشان را بر آن چه در تقریرات آمده، مقدّم داشته ایم؛ بدین معنا که در صورت عدم هماهنگی میان آن ها، محتوای نوشته ی خود مصنّف را به عنوان نظر ایشان، تلقّی کرده ایم.

قابل ذکر است که شرح حاضر، محصول دوره ی کامل تدریس رساله ی «تبارک» در جمع طلاب علوم دینی و نیز درس و بحث نظریّه ی حجّیت جمعیه ی مصنّف، میان آشنایان با علوم قرآنی است.

به همین جهت دقت نظر های متعدّد از جانب افراد آشنا با نوشته های مصنّف، در تدوین این شرح، نقش مؤثر داشته که در میان ایشان، نکته سنجی های فاضل گران قدر آقای دکتر سیّد محمّد هادی صدر الحقاظی، برجسته بوده است. از میان این جمع، اعراب گذاری، تصحیح و ترجمه ی دقیق و عالمانه ی رساله را جناب حجّة الاسلام شیخ سعید مقدّس بر عهده داشته اند که تسلّط خوبی بر آثار و آراء مصنّف در زمینه های مختلف دارند و این ترجمه هم محصول درس و مباحثه ی طلبگی ایشان است. (1)

به علاوه موضوعی جدید تحت عنوان «روش شناسی فهم مکتب معارفی میرزای اصفهانی» مورد گفتگوی علمی مفصّل و مستدلّ قرار گرفته و خلاصه ای از آن به قلم ایشان، نگارش یافته است. هدف از این مقدّمه، توضیح روش صحیح به دست آوردن آراء علمی مرحوم میرزا در زمان حاضر است. لذا پیش از ترجمه و شرح رساله ی تبارک، به طرح آن پرداخته ایم. این بحث، برای کسانی مفید است که خواهان دریافت نظرات خاصّ مصنّف در مباحث مختلف اعتقادی، اصولی و قرآنی هستند. توجّه داریم که همه ی مخالفان فلسفه و عرفان رایج را نمی توان با مکتب معارفی مرحوم میرزای اصفهانی هم سو و هم صدا دانست. بعضی از اینان حتّی رسماً و صراحتاً به مخالفت با ایشان برخاسته و از روی نادانی و شاید هم عناد، سعی در متّهم ساختن ایشان به «داشتن گرایش فلسفی و عرفانی» دارند. آن چه کار را برای مخالفان و حتّی

ص: 23

1- به جهت همین تصحیح دقیق، عبارات رساله که در خلال شرح، مورد استفاده قرار گرفته، فاقد ارجاعند؛ مگر آن که مربوط به بخش هایی از رساله باشند که به فضل الهی در آینده، قصد شرح آن ها را داریم

موافقان مرحوم میرزا دشوار ساخته، فهم عمیق نظام اثباتی ایشان است که تحت عنوان «معارف القرآن» و با اختصار «معارف» در تألیفات و دروس خود مطرح نموده اند. مباحث اثباتی ایشان، با آن چه به عنوان نقد مبانی فلاسفه و عرفا مطرح کرده اند، به صورت آمیخته به هم مطرح شده است. بسیاری از کسانی که به مباحث معارفی اشتغال دارند، بیشتر به مخالفت های مرحوم میرزا با مباحث فلسفی و عرفانی نظر می کنند تا نظام منسجم اثباتی ایشان. اما مخاطب ما در این بحث کسانی هستند که مقدم بر بررسی نقادی های ایشان، طالب روش فهم دقیق و عمیق نظام اثباتی آن بزرگوار در مباحث مختلف - و در این کتاب، مباحث قرآنی ایشان - می باشند. مقدمه ی مذکور، به عنوان پاسخی به همین نیاز، نگاشته شده است.

لازم به تذکر است که چون آراء مرحوم میرزا در شاخه های مختلف، وابستگی و انسجام شدیدی با یکدیگر دارند، در شرح حاضر، ناچار شده ایم بسیاری از دیدگاه های اعتقادی و اصولی ایشان را طرح کنیم که مجال توضیح آن ها وجود نداشته است. از این رو، احتمالاً بسیاری از بخش های کتاب، برای برخی از خوانندگان محترم، نیاز به تدریس پیدا می کند. البته حداکثر سعی خود را مبذول داشته ایم تا نوشته، در رساندن مقصود مصنف، گویا و روشن باشد، ولی ویژگی خاص آراء ایشان، تا حدی دست شارح را برای انجام این کار بسته است.

از آن جا که نوشته ی حاضر، اولین شرح یکی از آثار مصنف بزرگوار است که در این سطح عرضه می شود، قطعاً خالی از نقص نخواهد بود. بنابر این اظهار نظرهای عالمانه و مستند از طرف صاحب نظران، قطعاً در جهت تبیین بهتر و عمیق تر آراء مصنف مؤثر خواهد بود. نگارنده ادعا نمی کند که در این کتاب، حق بحث مصنف را در موضوعات مطرح شده، ادا کرده است. اما چون تاکنون هیچ شرحی بر هیچ یک از آثار مصنف ارائه نشده، به قصد برداشتن اولین قدم در این وادی، این محصول کار جمعی و گروهی را ارائه نموده است. امید آن که با هم اندیشی و مساعدت آشنایان به آراء مصنف، این قدم طلیعه ای برای آشنایی عمیق طلاب و دانشجویان علوم دینی با نظرات بدیع و عمیق مرحوم میرزا محمد مهدی غروی اصفهانی رحمة الله باشد.

امیدواریم با توفیق الهی، شرح قسمت باقیمانده از رساله در فرصتی نه چندان دور حاصل شود؛ هر چند که به خواست پروردگار، مطالعه ی همین مجلد، راه گشای خوبی برای فهم بخش های بعدی آن می باشد.

اهمّ عناوین معارفی در باب قرآن کریم که در این شرح به آن پرداخته شده، عبارتند از:

1 - عدم شباهت کلام خدا با کلام بشر

2 - تجلّی خداوند در کلامش

3- «قصد» و «مقصود» خداوند از کلامش

4 - نفی «حقیقت شرعیّه» در الفاظ کتاب و سنّت

5 - تعریف «وضع» و «استعمال»

6 - علامت بودن کلام خدا برای معانی به دلالت اهل بیت علیهم السّلام

7- «نور» بودن قرآن کریم

8- فانی بودن کلام در مراد و مقصود متکلم

9 - دخیل نبودن فصاحت و بلاغت در نور بودن قرآن

10 - دو جهت «قرآن» و «فرقان» در کلام الهی

11 - قرآن به انضمام ثقل اصغر: موضوع حجّیت عقلائیّه

12- «لسان الوهیّت» قرآن مجید

13 - «دَیْدَن» تعویل بر منفصل در قرآن

14 - تعریف «محکم» و «متشابه» قرآن کریم

15 - حجّیت «نصوص» و «ظواهر» کلام خداوند

16 - حکمت «تعمیه» در قرآن مجید

17 - حادث نبودن «نور» قرآن کریم

18- «نسبی» یا «مطلق» بودن متشابهات قرآن

19 - مراد بودن «معانی عامّه» و «حقایق مجردّه» در الفاظ قرآن

20 - حجّیت قرآن و خلیفه ی الهی بر صدق یکدیگر

ص: 25

در پایان از همه ی اساتیدی که در آشنایی نگارنده با آراء مصنف سهیم بوده اند، کمال تشکر و قدردانی را ابراز و برای همه ی ایشان، توفیق خدمت گذاری بیش تر به آستان مقدس اهل بیت علیهم السلام آرزو می کنم. هم چنین برای خود مصنف بزرگوار و شاگردان گران قدر شان که ما را سر سفره ی علوم الهی نشانند و اکنون دستشان از دنیا کوتاه است، طلب مغفرت و رحمت الهی و آرزوی علو مقام و منزلت در پیشگاه خداوند دارم.

تقدیر الهی چنین بود که ترجمه و شرح رساله ی «تبارک» در شب زیارتی مخصوص حضرت ثامن الائمه علیه السلام امام علی بن موسی الرضا علیهما آلاف التحية و الثناء- که به قولی شب شهادت آن بزرگوار نیز هست- به پایان برسد. امید آن که این امام رئوف، بیش از پیش همه ی ما را بر سر خوان احسان و کرم خویش، بنشانند و به آبروی خدمت گزاران خالص و مقبول درگاهش، دست ردّ به سینه ی حقیر نزنند و باکرم و آقایی خویش، لیاقت قرار گرفتن در زمره ی احیاگران امر خود را به همه ی ما عطا فرماید. این تلاش ناچیز را به نیابت از همه ی خادمان قرآن- به ویژه مصنف گران قدر و شاگردان ایشان که حقی عظیم برگردن ما دارند- به ساحت قدس و ملکوتی امام هشتم علیه السلام تقدیم می کنم؛ به این امید که با امضای آن بزرگوار، مقبول درگاه احدیت قرار گیرد.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى عَلِيِّ بْنِ مُوسَى الرَّضَا الْمُرْتَضَى الْإِمَامِ التَّقِيِّ النَّقِيِّ وَحُجَّتِكَ عَلَى مَنْ فَوْقَ الْأَرْضِ وَمَنْ تَحْتَ الثَّرَى الصِّدِّيقِ الشَّهِيدِ، صَلَوةً كَثِيرَةً تَامَّةً زَاكِيَةً مُتَوَاصِلَةً مُتَوَاتِرَةً مُتَرَادِفَةً كَأَفْضَلِ مَا صَلَّيْتَ عَلَى أَحَدٍ مِنْ أَوْلِيَائِكَ.

سیّد محمد بنی هاشمی

شب 23 ذیقعده الحرام 1436

15 شهریور 1394

ص: 26

سپاس بی‌کران نثار پروردگار متعال و اولیای معصومش علیهم‌السلام که مائده‌ی آسمانی معارف و حیانی را در برابر مان‌گشودند و کریمانه بر سر این خوان نورآفرین میهمان مان کردند. بی‌تردید این علوم بی‌همانند، از کتاب و کلام الهی ریشه‌گرفته و آن‌گاه در بیان نورانی رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و اوصیای معصوم ایشان علیهم‌السلام جلوه‌گر و ثمربخش شده است. بدین خاطر پرداختن به زوایای مختلف این اعجاز جاودان نبوی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم از اهمیت فوق‌العاده برخوردار است. مرحوم میرزا محمد مهدی غروی اصفهانی، از ستارگان درخشانی است که از خورشید معارف قرآن، قیس‌ها برگرفته و این شعله‌ی فروزان را در شب تاریک سلطه‌ی علوم بشری، برافروخته. لذا تشنگان و مشتاقان را از دیدگاه صحیح نسبت به ساختار کلی قرآن کریم و شیوه‌ی استخراج معارف الهی از آن، بی‌نصیب نگذارده است.

در میان آثار معارفی قرآنی مصنف، «رساله‌ی تبارک»، ویژگی خاصی دارد؛ چرا که تمرکز مصنف بر اثبات حجیت جمعیه از یک سو و بر شمردن شمه‌ای از کمالات قرآن کریم، از سوی دیگر است. مطالب عمیق و دقیق این رساله در قالب عبارات سنگین و با نوشتاری مجمل ارائه شده و همین، فهم مقاصد را با دشواری دوچندان روبرو می‌کند. از این رو به نظر رسید در کنار شرح این رساله، ارائه‌ی ترجمه‌ای دقیق و روان از آن، ضرورت دارد تا به گسترش حوزه‌ی تأثیرگذاری و افاده‌ی

آن یاری رساند. برای دستیابی به این هدف، نخست تنقیح نسخه ای دقیق و نهایی بر اساس نسخ موجود، اهمّیت وافر داشت. لذا در گام نخست به تصحیح و تحقیق نسخ «رساله ی تبارک» همّت گماردیم.

در این زمینه، نکات ذیل مورد توجه قرار گرفته اند:

1) سه نسخه از رساله ی «تبارک» را به عنوان مبنای تصحیح قرار دادیم. این نسخه ها عبارتند از: نسخه ی مرحوم عسکری، نسخه ی مرحوم ملکی و نسخه ی مرحوم بروجردی. (1)

2) نسخه ی عسکری را به عنوان نسخه ی اصلی برگزیدیم و پس از مقابله، اختلافات آن با دو نسخه ی دیگر را بررسی کردیم که در پاورقی ها منعکس است. از میان سه نسخه ای که در دسترس داشتیم، نسخه ی بروجردی دارای سه ویژگی است: نخست آن که اصلاحات مرحوم میرزا در حاشیه ی آن، با قلم بنفش قابل مشاهده است. دوم: خطبه ی ابتدای آن، با خطبه ی دو نسخه ی دیگر تفاوت دارد و سوم: در انتهای رساله، نسخه ی بروجردی دارای افزوده ای نیم صفحه ای است که دو نسخه ی دیگر، فاقد آن می باشد. البته در باقی متن رساله، اختلاف فاحشی میان نسخه ی بروجردی و دو نسخه ی دیگر وجود ندارد. به علاوه اصلاحات مرحوم میرزا در حاشیه ی نسخه ی بروجردی، توسط مرحوم عسکری و مرحوم ملکی در متن دو نسخه ی دیگر اعمال شده است. با توجه به این نکات، خطبه ی متفاوت نسخه ی بروجردی را در پاورقی ذکر نموده ایم و طبعاً افزوده ی پایانی آن نیز ان شاء الله در مجلد نهایی این اثر ارائه خواهد شد. برای آن که تأکیدات مرحوم میرزا بر برخی تعابیر بارز شود، عباراتی که در نسخه ی بروجردی به خط شریف مرحوم میرزا افزوده یا تصحیح شده، در پاورقی مشخص گردیده است.

3) مرحوم میرزا در رساله ی «اساس معارف القرآن»، ابراز داشته اند که به خاطر ضیق وقت و در دسترس نبودن کتب مصحح، در نقل روایات، از افتادگی و تصحیف

ص: 28

1- در پاورقی های متن رساله، از این نسخ به ترتیب با علامت اختصاری «ع»، «م» و «ب» یاد کرده ایم.

در امان نبوده و به همین خاطر، مخاطب خود را برای ملاحظه‌ی متن دقیق روایات، به منابع تصحیح شده ارجاع داده‌اند. (1) اما با این وجود، دقت در تصحیح نسخه، اقتضا می‌کند که پس از مراجعه به منابع دست اول، ضبطی را مورد توجه قرار دهیم که از باقی نقل‌ها، به نقل مصنف نزدیک‌تر باشد. در طول فرایند تصحیح، گاه مشاهده می‌شد که مضمون واحدی در روایات مشابه یک باب ارائه گردیده که در تعبیر و الفاظ با یکدیگر تفاوت دارند. از بین روایاتی این‌گونه، نقلی را برگزیده ایم که بیش‌ترین قرابت را با متن رساله‌ی مرحوم میرزا داشته است.

4) در پاره‌ای موارد، در متن رساله مشاهده شد که مرحوم میرزا قسمت کوتاهی از یک روایت را نقل نموده‌اند. این بدان خاطر است که محل شاهد ایشان، همان قسمت از روایت بوده است. ما نیز با هدف بالاتر رفتن دقت تصحیح، همین شیوه‌ی ایشان را برگزیده ایم و باقیمانده‌ی متن روایت شریف را در پاورقی آورده ایم. البته در برخی موارد قسمتی از روایت که مرحوم میرزا نقل نکرده‌اند، در فهم معنای آن تأثیر گذار است که آن را داخل کروشه و در میان متن آورده ایم.

5) در پاره‌ای موارد به نظر رسید که مرحوم میرزا، در متن رساله به آیه‌ای از آیات شریفه‌ی قرآن اشاره دارند. در این موارد، آیه‌ی شریفه را استخراج و در پاورقی منعکس نموده ایم.

6) گاه در متن هر سه نسخه، اشتباه‌های ادبی رخ داده است. در این موارد، تعبیر صحیح را در متن آورده ایم اما برای حفظ امانت، عین الفاظ نسخه‌ی اصلی را در پاورقی، ذکر کرده ایم.

در گام دوم برای اقدام به ترجمه، نکات ذیل مد نظر قرار گرفت:

1) نخست این رساله، ناظر به آثار قرآنی -اصولی مرحوم میرزا و آثار رده‌ی دوم در این زمینه، در نشست‌های علمی متعدد، مورد تعلّم و مذاکره قرار گرفت تا زمینه‌ی دقت‌های علمی در ترجمه، فراهم شود.

ص: 29

2) در ترجمه‌ی رساله کوشیدیم از واژه‌هایی به عنوان معادل بهره ببریم که متن فارسی را مستقل از متن عربی، قابل استفاده نماید. به همین خاطر ممکن است در برخی موارد، تعبیر متن و ترجمه، یکسان باشد. به بیان دیگر گاه مرادف‌های فارسی و بعضاً زیبای یک واژه‌ی عربی، محتوای مدّ نظر نویسنده را نمی‌رساند. در این گونه موارد از جایگزین کردن مرادف فارسی، چشم پوشیده ایم.

3) خطبه‌ی متفاوت ابتدای رساله را که در نسخه‌ی بروجردی منعکس بوده، پس از نقل در پاورقی، ترجمه نیز نموده ایم.

در پایان به رسم سپاس از ولی نعمت خود، بوسه به آستانه‌ی ملک پاسبان بی بی دو سرا، حضرت فاطمه‌ی معصومه علیها السّلام می‌زنیم و دست آویخته به رشته‌های چادر آن بزرگوار، روزی بی نظیر و روز افزون معارف اهل بیت علیهم السّلام را می‌طلبیم. به امید آن که این ملیکه‌ی کریمه، به گوشه‌ی چشمی، شفیع‌ی بهشت مان باشد.

سعید مقدّس

سوم ذی الحجّة الحرام 1436، قم المقدّسه

ص: 30

*روش شناسی فهم مکتب معارفی میرزای اصفهانی (1)

در عصر غیبت امام معصوم علیه السلام، از یکسو جامعه ی شیعه از ارتباط مستقیم با منبع وحی محروم شد و از دیگر سو علوم بشری و وارداتی، با تعالیم الهی اصیل در آمیخت. بی تردید مرحوم میرزا مهدی اصفهانی رحمه الله از نخستین عالمانی است که در قرن حاضر، این ناخالصی را تشخیص داد و به تنقیح عقاید خالص و بی شائبه همت گمارد. در اوج سردمداری و رواج علوم بشری، عنایت مهدوی علیه السلام از این عالم متقی دستگیری کرد و از سرچشمه ی معارف ناب الهی سیراب شد. در گام بعد طیّ بیش از دو دهه اقامت در مشهد مقدّس، کوشید معارف اعتقادی را مطابق تعالیم کتاب و سنّت سامان دهد و آن را در قامت یک پیکره ی واحد ارائه کند.

الفت با آراء مصنّف این رساله نشان می دهد که بدون شناسایی دقیق سبک و سیاق علمی ایشان، نمی توان به درک صحیحی از مکتب وی رسید. امروز بیش از هفتاد سال از رحلت این فقیه معارفی می گذرد، امّا متأسفانه هنوز منظومه ی معارف ایشان، در قالبی سامان یافته به جامعه ی علمی شیعه ارائه نشده است. رخداد ناگوار این که در این زمینه ناقدان از شارحان پیش افتاده اند و قبل از آن که تبیین روشنی از آراء ایشان ارائه

ص: 31

1- این قسمت از کتاب، توسط شارح رساله، تدریس و به قلم مترجم، نگارش یافته است

شود، راه نقد های غیر منصفانه و غیر علمی گشوده شده است. از سوی دیگر مدعیان دفاع از مکتب مرحوم میرزا، با وجود حسن نیت در این زمینه، در برداشت از آثار مستقیم و غیر مستقیم ایشان، دچار اختلافات شدید شده و به تشّت و چند دستگی افتاده اند. تا آن جا که بعضاً در پایه ای ترین مؤلفه های معارفی، وفاقی میان آن ها دیده نمی شود. البته همین امر، بستر برخی دفاع های ناموجه را نیز فراهم کرده و به دستاویزی برای منتقدان تبدیل شده است.

با این اوصاف به نظر می رسد پیش از هر چیز باید روش فهم مکتب معارفی ایشان را شناخت.

در درجه ی اول، مخاطبان ما در این دیباچه، کسانی هستند که درک نظام اعتقادی ارائه شده از سوی مرحوم میرزای اصفهانی را هدف گرفته اند تا از این طریق، به معارف ناب کتاب و سنت، دست پیدا کنند. بدیهی است که مرحوم میرزا، معصوم و مبرا از خطا نیست. ولی بر اساس آموزه های وحیانی، نظام اعتقادی یک پارچه ای را ارائه کرده که پیش از هر گونه داوری درباره ی آن، باید نسبت به تک تک مدعیاتش، درک صحیحی پیدا کرد و مقصود ایشان را در جزء جزء مؤلفه های آن شناخت. بدین خاطر، حتی کسانی که در پی نقد و بررسی دیدگاه های ایشان هستند نیز نمی توانند خود را از رعایت قواعدی که ارائه خواهیم کرد، بی نیاز بشناسند.

ناگفته نماند که این بحث صرفاً در آمدی برای فهم نظام اعتقادی مرحوم میرزاست؛ لذا نباید از آن توقع تفصیل و تشریح داشت. از همین رو در طی این بحث به عناوین و گریز هایی بر خواهید خورد که چاره ای از طرح آن ها نداشته ایم و بسط و تحلیل آن ها به محلّ خود موکول است.

1) تبار میرزای اصفهانی

در یک کلام می توان مصنّف این رساله را در زمره ی «مرزبانان عقاید شیعی»، طبقه بندی کرد که هم خطر حمله به اعتقادات ناب را به خوبی شناسایی کرده و هم به خوبی از عهده ی دفاع در برابر این خطر برآمده اند. به قول یکی از شاگردان ایشان:

اگر من کسی را در دوران عمرم دیده باشم که شبیه محمد بن مسلم، زرارة بن اعین، ابوبصیر، اصحاب امام صادق و امام باقر علیهما السلام بوده باشد، فقط همان استاد بوده است. (1)

یکی از ویژگی های بارز اصحاب صادقین علیهما السلام، این بود که در برابر مخالفان شیعه، قد علم می کردند و آن ها را با شیوه های صحیح مناظره ی علمی، منکوب می نمودند. در عین حال دست به دامان مولای شان بودند و پیش فرض های علمی و کلامی را از مکتب وحی اقتباس می کردند، نه از بافته های بشری. امثال حمران بن اعین، هشام بن حکم، مؤمن الطاق، جعفر طیار، هشام بن سالم، مفضل بن عمر، فضل بن شاذان و... به همین خاطر مورد عنایت و تقدیر ویژه ی معصومین علیهم السلام قرار می گرفتند. مهم این است که مرحوم میرزا به تصحیح اعتقاد و رفع حیرت از خود اکتفا نکرد، بلکه به اقتدای اسلاف صالح، این وظیفه را تشخیص داد که باید اعتقادات ناب شیعی را از گرداب امتزاج با علوم بشری نجات دهد و آن را در قالبی مستقل و بی شائبه برای آیندگان ارائه نماید. به این ترتیب اصحاب بی واسطه ی ائمه علیهم السلام، اصیل ترین و نخستین گروهی هستند که مرحوم میرزا به آن ها تعلق دارد.

در رتبه ی بعد، مصنف این رساله به طبقات مختلف محدثین شیعه پیوند می خورد؛ به بزرگانی چون شیخ طوسی، شیخ کلینی، شیخ صدوق، علامه ی مجلسی، شیخ حرّ عاملی و میرزا حسین نوری رحمة الله. «تقید و دلبستگی به روایات اهل بیت علیهم السلام» در همه ی معارف دینی، به خصوص در حوزی اصول دین، مورد اهتمام ویژه ی مرحوم میرزا و یکی از وجوه اشتراک ایشان با محدثان است. همین اهتمام در مورد محدث کم نظیر شیعه، مرحوم شیخ کلینی رحمة الله نیز به چشم می خورد. مرحوم میرزا در مقدمه ی «ابواب الهدی» این گونه از مرحوم کلینی به نیکی یاد می کند:

فَالوَاجِبُ عَلَيْنَا الْإِقْتِدَاءُ بِالشَّيْخِ الْأَعْظَمِ مُحَمَّدِ بْنِ يَعْقُوبِ الْكَلِينِيِّ وَ سَائِرِ أَصْحَابِنَا الْإِمَامِيِّينَ قَدَسَ اللَّهُ أَسْرَارَهُمُ الزُّكِّيَّةَ فَإِنَّهُ بَعْدَ انْتِشَارِ الْفَلْسَفَةِ وَ خَلَطِ الْعُلُومِ الْإِلَهِيَّةِ بِالْعُلُومِ الْبَشَرِيَّةِ وَ غَلْبَةِ الْجَهَالَةِ عَلَى

ص: 33

بر ما لازم است که به شیخ اعظم، محمّد بن یعقوب کلینی و سایر اصحاب امامیه مان، که خداوند تربت پاک شان را منزّه گرداند، اقتدا کنیم. چراکه ایشان، پس از گسترش فلسفه و آمیختگی علوم الهی با علوم بشری و چیرگی نادانی بر مردم، به ثبت و نگهداری دانش های الهی اقدام نمود؛ چنان که در ابتدای کتاب کافی، بدان تصریح نموده است.

همین رویکرد توسط بزرگواری مانند صدوق پی گیری شده است که در کنار تألیف «من لا یحضره الفقیه»، با جدّ و جهد به تألیف «التّوحید» و «کمال الدّین» می پردازد تا اعتقادات جامعه ی شیعه، منطبق با روایات معتبر تنظیم شود و از انحراف به دور بماند. فراهم آوری، اعتبار سنجی و تبویب روایات، کار سترگی بوده که به همّت محدّثان مجاهد شیعه انجام شده است. یکی از مهم ترین دغدغه های محدّثان این بوده که آثار ارزشمند اهل بیت علیهم السّلام رو به اندراس نگذارد و از خطر دسیسه و جعل برکنار بماند و مهم تر از این، متون و حیانی، جای خود را به بافته های بشری ندهد. به همین جهت مصنّف، از پیروان محدّثان شاخص، به خصوص محدّثان دست اوّلی مانند علامه ی کلینی، به شمار می آید. البتّه وجه تمایز مرحوم میرزا با عموم محدّثان در این است که به صرف نقل و دسته بندی روایات مستطاب اهل بیت عصمت علیهم السّلام اکتفا نکرده، بلکه کوشیده است مجموعه ی ادلّه را به صورت پیکره ای نظام وار در آورد و بر اساس آن، یک منظومه ی هماهنگ و به هم پیوسته از معارف اصیل بنا کند که متضمّن جمع بندی آیات و روایات از یکسو و مرزبندی با علوم بشری از دیگر سو باشد.

مرحوم میرزا را می توان به معنای عام، یک متکلم نیز به حساب آورد؛ از این رو که پیرو متکلمانی چون شیخ مفید، سیّد مرتضی، علامه حلّی، خواجه نصیر طوسی رحمة الله و... بوده، دغدغه ی «دفاع عقلانی از اعتقادات» را داشته و کوشیده است در

ص: 34

1- ابواب الهدی (نسخه ی آستان قدس رضوی علیه السّلام) / 2. در این کتاب مبنای نقل از رساله ی «ابواب الهدی»، این نسخه می باشد؛ مگر آن که در موردی، بر اساس نسخه ای دیگر، افزوده یا اصلاح صورت گیرد.

قبال مخالفان و ملحدان به پاسداری مستدل از اصول دین پردازد.

اصولپون شیعه، چهارمین گروهی هستند که مصنف اثر حاضر را در اردوی خود جای می دهند. ایشان در مقدمه ی کتاب قویم «مصباح الهدی»، به شدت به این دیدگاه می تازد که «تعلم احکام دین، متوقف بر علم اصول نیست و یادگیری زبان عربی، برای فهم احکام الهی، کافی است»؛ (1) چرا که از منظر ایشان، محال است فقیه بدون تسلط علم اصول، موفق به استنباط احکام الهی شود.

هر چند مرحوم میرزا بسط یافتن علم اصول را معلول ورود علوم بشری به این حوزه و اختلاط آن با علوم الهی می شناسد، اما در عین حال از اصالت علم اصول دفاع می کند، آن را یک علم شیعی تلقی می نماید و تصریح می کند که «این علم، محصول اقتباس از اصول عامه نمی باشد و جمع و تدوین و تعلیم و تعلم آن بدعت نیست». (2) سپس با احترام و به کارگیری القاب فاخر، از مؤسسان علم اصول یاد می کند؛ بزرگانی چون: شیخ مفید، سید مرتضی، محقق حلّی، علامه ی حلّی، شهید اول، محقق ثانی و شهید ثانی رحمة الله. آن گاه مخاطب خود را از سوء ظن نسبت به این بزرگواران بر حذر می دارد. نهایتاً مرحوم میرزا این سلسله را به مرحوم شیخ انصاری رحمة الله منتهی می سازد و خود را صراحتاً از پیروان و اهل اقتدا به آن بزرگوار معرفی می کند. (3) این رویکرد در کنار تألیفات و تقریرات اصولی ایشان، نشان از تعلق خاطر وی نسبت به علم اصول دارد.

(2) تأثیر مرحوم میرزا بر بزرگان هم عصر خود

مصنف پس از بیست و شش سال اقامت در حوزه ی نجف و بهره وری مبسوط از بزرگان این دیار، به مشهد مقدّس وارد می شود و به تبیین و تدوین مباحث اصولی و

ص: 35

1- مصباح الهدی (نسخه آستان قدس رضوی علیه السلام) / 1. در این کتاب مبنای نقل از رساله ی «مصباح الهدی»، این نسخه می باشد؛ مگر آن که در موردی، بر اساس نسخه ای دیگر، افزوده یا اصلاح صورت گیرد

2- همان / 3

3- همان / 4

معارفی، همّت می گمارد. تسلّط ایشان به مبانی اصولی میرزای نائینی به حدّی بوده که طلاب را از فراگیری این مبانی در حوزه ی نجف اشرف مستغنی می کرده است.

در این میان، تأثیر ایشان بر فضلا و فقهای آن عصر و دیار، گواه عظمت و ژرفای اندیشه ی این یگانه ی دوران است.

به عنوان نمونه ی نخست، در بدو ورود به مشهد در درس مرحوم شیخ هاشم قزوینی رحمة الله، حاضر می شود و در اثنای درس، اشکال و اظهار نظری می نماید. عمق مطلب مرحوم میرزا به حدّی بوده است که مرحوم شیخ همان جا از کرسی درس پایین می آید، مرحوم میرزا را به جای خود می نشاند، از ایشان تقاضای افاده می کند (1) و تا آخر عمر شریفش ملازم ایشان می شود؛ با این که سی و سه سال با مصتّف اختلاف سنّی داشته، از محضر بزرگانی چون آیة الله حاج آقا حسین قمی رحمة الله و مرحوم میرزا محمّد آقازاده ی خراسانی رحمة الله (فرزند صاحب کفایه) بهره مند بوده و خود از مدرّسان رده ی اوّل سطوح عالی در حوزه ی مشهد به حساب می آمده است.

یکی از اسناد جالب ارتباط معنوی و علمی این دو بزرگوار، نامه ای است که مرحوم شیخ به مرحوم میرزا نوشته است. این نامه در سال 1362 ق و در برهه ای نگاشته شده که مرحوم میرزا برای معالجه مدّتی در تهران اقامت داشته است. با وجود کوتاه بودن این مدّت، مرحوم شیخ دوری استاد خود را تاب نمی آورد و خطاب به ایشان چنین می نویسد:

بابی أنت و أمّی! صحّت و سلامت مزاج شریف را برای همیشه از حضرت حق مسألت می نمایم. امیدوارم که در ظلّ عنایت حضرت ولیّ امر روحی له الفدا مصون از کافّه ی مکاره بوده و بر مسند عزّت، متّکی باشید. دعاگو قبل از عید نوروز به سمت عتبات حرکت کرده بودم، لذا از تشریف فرمایی جناب عالی به طرف تهران مطلع نشده، بعد از مراجعت هم به فاصله ی چند روز به مشهد حرکت نموده، در میامی، از توابع مشهد مطّلع شدم که در تهران توقّف دارید. در هر صورت میل دارم بقیّه ی عمرم در خدمت شما صرف شود و

ص: 36

فعالاً متحیرم که چه باید کرد. آیا جناب عالی میل دارید در تهران بمانید یا در عتبات متوقف خواهید شد یا مراجعت خواهید فرمود، و علی فرض اخیر، چه مقدار در تهران خواهید بود؟ اگر مدّت زیاد است همان جا خدمت برسم. علی کلّ حال خوب است مخلص را از حال تحیر خارج فرمایید... اگر امری، نهی و خدمتی باشد به ارجاع آن، سرافرازم فرمایید. و استدعا دارم که به دستخطّ شریف هر چه زودتر از حالات خودتان مرقوم و قلب افسرده و پژمرده ی دعاگو را روح تازه و حیات نوین بخشید. (1)

به عنوان نمونه ی دوم می توان از مرحوم میرزا علی اکبر نوقانی رحمة الله نام برد. ایشان پس از درگذشت مرحوم آخوند خراسانی رحمة الله، از جانب مرحوم میرزا عبدالله مازندرانی رحمة الله و میرزا محمد تقی شیرازی رحمة الله، حائز اجازه ی اجتهاد بوده، از طرف مرحوم آية الله حاج آقا حسین طباطبایی قمی رحمة الله، تولیت مدرسه ی نواب را به عهده داشته و نیز از مدرّسان کتب سطح عالی حوزه مانند کفایة الاصول به شمار می آمده است. شبیه عرض ارادت مرحوم شیخ هاشم قزوینی رحمة الله نسبت به مرحوم میرزا، از سوی ایشان نیز مشاهده می شود. از جمله در همان ایام معالجه ی مصنّف در تهران، خطاب به ایشان چنین می نگارد:

به عرض عالی می رساند همواره امید دارم که ذات ملکوتی صفات، در آرامگاه عنایت بی نهایت حضرت ربّ العزّه، جلّ جلاله و عمّ نواله، مرقّه الحال، مصون از کسالت و محفوظ از ملال بوده و خواهید بود... اگر چه از محضر مبارک دورم لکن از مرئی و منظر آن حضرت دور نیستم. گر چه دوریم به یاد تو سخن می گوئیم، بعد منزل نبود در سفر روحانی... روزها گرفتارم گور و باک نیست! تو بمان ای آن که چون تو پاک نیست! رجاء واثق از حضرت احدیّت آن که: در این مسافرت با حال فرح و انبساط، رفع کسالت گردد و با کمال خوشی مراجعت فرمایید... (2)

نمونه ی سوم مرحوم آية الله شیخ مجتبی قزوینی رحمة الله است که به گواهی شاگردانش

ص: 37

1- برای ملاحظه ی نسخه خطّی نامه، بنگرید به: مکتب تفکیک / 196

2- برای ملاحظه ی نسخه خطّی نامه، بنگرید به: مکتب تفکیک / 197

«جامع معقول و منقول مشهد» (1) بوده است. از سال 1347 ق در حوزه ی مشهد به تدریس و تربیت طلاب و فضلا اشتغال داشته و سطح و خارج فقه و اصول و متون مهم فلسفی را تدریس می کرده است. در عین حال در محضر مرحوم میرزا زانو می زند و متأثر از مبانی معارفی ایشان به تألیف اثر ارزنده ای چون «بیان الفرقان» اقدام می نماید.

نمونه ی چهارم مرحوم آیه الله میرزا جواد تهرانی رحمة الله است. ایشان نیز از مدرّسان برجسته ی خارج فقه و اصول و فلسفه در مشهد بوده است. در عین حال مجذوب شخصیت علمی و دینی مصتّف می گردد و متأثر از مبانی سلبی و اثباتی ایشان، به تألیف آثار گران قدری چون «عارف و صوفی چه می گویند؟» و «میزان المطالب» دست می زند.

همین شیوه در سلوک علمی مرحوم آیه الله میرزا محمد باقر ملکی میانجی رحمة الله نیز مشاهده می شود. ایشان در تمام مدت اقامت مصتّف در مشهد، ملازم حلقه ی درس ایشان بوده است. از سوی ایشان مفتخر به اجازه ی روایت و اجتهاد می شود و به عنوان یکی از پیروان مکتب ایشان، کتب گران سنگی چون «تفسیر فاتحة الكتاب»، «توحید الإمامیة»، «مناهج البیان فی تفسیر القرآن الکریم» و «الرشاد فی المعاد» را به رشته ی نگارش در می آورد.

مرحوم آیه الله میرزا حسن علی مروارید رحمة الله نیز از جمله ی شاگردان ارجمند و اندیشمند مرحوم میرزا به حساب می آید که در عصر خود از معاریف و بزرگان حوزه ی علمیّه ی مشهد به شمار می آمده و در علم و عمل و پارسایی، زبانزد خاص و عام بوده است. ایشان بر پایه ی تعالیم مرحوم میرزا به تألیف کتاب ارزنده ی «تنبیها حول المبدأ و المعاد» می پردازد.

به عنوان نمونه ی پایانی می توان از مرحوم شیخ محمود حلبی خراسانی رحمة الله نام برد. ایشان نیز چون سایر اصحاب مرحوم میرزا در هنگام ورود آن بزرگوار به مشهد مقدّس، از مدرّسان مطرح علوم عقلی به شمار می آمده و در این زمینه، شهره ی خطّه ی

ص: 38

خراسان بوده است. به اصرار یکی از دوستانش در محضر درس مرحوم میرزا شرکت می جوید و به خاطر تعصبی که بر مطالب فلسفی داشته، به شدت در برابر ایشان مقاومت می کند. دست آخر مرحوم میرزا با بحث علمی ایشان را به نقطه ای می رساند که مدعی استاد را وجدانی و واضح می یافته، ولی به خاطر حفظ مبانی خود، از قبول حق سر باز می زده است. در نهایت به تعبیر خود ایشان «یک جلوه ی ناگاه» (1) قلب مرحوم حاج شیخ را منقلب می کند و از همین نقطه، پابستگی ایشان به مرحوم میرزا آغاز می شود. این بزرگوار، تقریراتی متعدد از دروس معارف را به خط و انشای زیبای خویش نگاشته است. افزون بر این، پس از ارتحال مرحوم میرزا به تدریس گسترده ی معارف الهی در سطوح مختلف اشتغال داشته است. به همین خاطر می توان ایشان را در نشر معارف در میان طبقات مختلف تحصیل کرده ی حوزوی و دانشگاهی، دارای سهمی وافر دانست.

نمونه های فوق و شهادت شاهدان در حوزه ی مشهد نشان می دهد که: «فضلا ی طراز اول» آن حوزه همه در برابر مرحوم میرزا «تسلیم بوده اند». (2) اهمیت این تسلیم و تواضع، آن جا بارزتر می شود که بدانیم اینان دانشمندانی نبوده اند که دلیل سست را از کسی بپذیرند. به علاوه «خواب دیدن و نقل از دیگران و شعاع و کلی گویی را قبول نمی کرده اند و اگر کوچک ترین خللی در برهان بوده آن را نمی پذیرفته اند». (3) در عین حال تأثیر عمیق مرحوم میرزا در حوزه ی مشهد به گونه ای بوده که غالب اساتید حوزه ی آن دیار «به درس ایشان می رفته و مکتب ایشان را پذیرا بوده اند» تا جایی که یک نفر از علمای سرشناس مشهد باقی نمی ماند. مگر آن که «مکتب ایشان را قبول می کند» (4)

ص: 39

1- دروس معارف الهیة (نبوت 55 / 1 / 27)

2- تعبیر استاد محمد تقی شریعتی در مصاحبه با: کیهان فرهنگی سال 1، ش 11 (با اندکی ویرایش ادبی)

3- تعبیر دکتر سید جواد مصطفوی در مصاحبه با: کیهان فرهنگی سال 2، ش 12 (با اندکی ویرایش ادبی)

4- نقل دکتر سید جواد مصطفوی از مرحوم شیخ محمود حلبی، در مصاحبه با: کیهان فرهنگی سال 2، ش 12 (با اندکی ویرایش ادبی)

غرض از طرح شواهد فوق این بود که نشان دهیم مرحوم میرزا از مجتهدین وارسته ای بوده که بر سرآمدان حوزه ی علمی مشهد مقدّس، تأثیر گذارده، «شاگردان بزرگی را تربیت نموده» (1) و جریان معرفتی عمیق و ماندگاری را بنیان نهاده است.

3) ضرورت تسلّط کافی بر همه ی آثار معارفی

چنان که رفت، مصنّف، مباحث معارفی را در قالب یک «پیکره ی نظام وار» ارائه کرده است. لذا برای تسلّط یافتن بر آراء معارفی ایشان، لازم است که جزء به جزء این نظام رصد شود و نیز ارتباط این اجزا با هم به دقّت تحلیل گردد. برای دستیابی به این هدف، «تسلّط کافی بر تمامی آثار مرحوم میرزا» شرطی لازم به نظر می رسد. ضرورت این تسلّط به سه جهت بسیار پررنگ است:

1-3) جهت اوّل: پراکندگی ظرایف معارفی در آثار مرحوم میرزا

دأب مصنّف این نبوده که همه ی جزئیات یک بحث را در یک اثر، مورد بررسی قرار دهد. گاه یک بحث دارای ابعاد مختلفی است، اما در یک اثر، تنها بخشی از این ابعاد مورد بررسی قرار گرفته و بخش های دیگر در آثار دیگر ایشان قابل پی گیری است. لذا اگر در موضوعی خاصّ به مطالعه ی یک اثر اکتفا شود، همه ی ظرایف مطرح پیرامون آن موضوع، به کف نمی آیند و برخی پرسش های بی پاسخ باقی می ماند.

به عنوان نمونه ی نخست، ایشان در کتاب «ابواب الّهّدی»، عقل را به عنوان نوری معرّفی می کنند که انسان به روشنگری آن، «حسن و قبیح را در می یابد و صادق و کاذب و غاشّ و خائن را به آن در می یابد» (2) اما در عین حال هیچ اشاره ای به این نمی کنند که حسن و قبح مکشوف به عقل، حسن و قبحی «ذاتی» است. نیز به این نمی پردازند که عاقل به روشنگری عقل، «واجب و حرام ذاتی» را نیز در می یابد. طبعاً تفکیک میان «واجب و حرام ذاتی» و «حسن و قبیح ذاتی» نیز در این اثر مشاهده نمی شود. در عوض

ص: 40

1- تعبیر استاد مدیر شانه چی در مصاحبه با: کیهان فرهنگی سال 4، ش 5 (با اندکی ویرایش ادبی)

2- ابواب الّهّدی / 6

مرحوم میرزا، این موارد را مجموعاً در رساله ی «غایة المُنَى» (1)، «انوار الهدایة» (2) و «مصباح الهدی» (3) مورد بحث قرار داده اند. طبیعی است که اگر کسی صرفاً به رساله ی «ابواب الهدی» مراجعه کند، از درک این ظرایف بحث عقل، محروم می ماند و حتی ممکن است در شناخت دیدگاه ایشان در بحث عقل، به اشتباه هم بیفتد.

به عنوان نمونه ی دوم ایشان در رساله ی «ابواب الهدی» روایت «خلق الله العقل من اربعة اشياء...» (4) را نقل می فرمایند ولی پیرامون آن، هیچ توضیحی ارائه نمی کنند (5). در حالی که تحلیل این روایت در رساله ی «اساس معارف القرآن» ایشان ذکر شده است. ایشان در این رساله، تفاوت علم و عقل را هم به مُدْرَک و هم به مُدْرَک بازگردانده اند و فرموده اند: «واجد عقل از واجد علم این امتیاز را دارد که واجد حیات و قدرت و اختیار است» و همین نکته را در بحث از حجج رساله ی «اصول و سیط» نیز ارائه فرموده اند. (6) بدون مراجعه به این رسائل معارفی و اصولی، برداشت ایشان از این روایت شریف، قابل فهم نخواهد بود.

نمونه ی سوم در بحث تردّد اتفاق افتاده است. ایشان در رساله ی «اساس معارف القرآن» صرفاً بر این جنبه تمرکز کرده اند که تردّد خداوند به معنای تردید و شک و از سر جهل نیست، بلکه به معنای «قبول ردّ» و «بازگرداندن» می باشد. به علاوه این تردّد از سر حرّیت و قدرت است و خداوند از سر محبّت به بنده اش، و نه از سر مغلوبیت در قبال اراده ی او، از قبض روح وی دست می کشد. (7) اما این که تردّد ممکن است در چه مراحل از خصال سبع رخ دهد، مورد بحث قرار نگرفته است. در عوض ایشان

ص: 41

1- غایة المُنَى / 15

2- انوار الهدایة / 31

3- مصباح الهدی / 4 و 60

4- الإختصاص / 244

5- ابواب الهدی / 28

6- بنگرید به: اساس معارف القرآن (صدرزاده) / 5، اصول و سیط (نمازی) / 72 در این کتاب مبنای نقل از رساله ی «اصول و سیط» این نسخه می باشد؛ مگر آن که در موردی، بر اساس نسخه ای دیگر، افزوده یا اصلاح صورت گیرد

7- اساس معارف القرآن (صدرزاده) / 403 - 405

در این باره بیانی را در رساله ی «انوار الهدایة» مطرح فرموده اند که در هیچ یک از آثار دیگر ردّ پا ندارد. (1) ایشان در این اثر بر اساس روایات تحلیل می کنند که تردّد به کار رفته در احادیث قدسی، اشاره به وقتی است که مراحل مشیّت، اراده، تقدیر و قضا صورت گرفته و فقط امضای آن باقی مانده است. روشن است که این دقایق و جزئیات از بحث تردّد، بدون مراجعه به رساله ی «انوار الهدایة» هم چنان سر بسته و در بسته باقی می ماند.

2-3) جهت دوم: فرهنگ لغات برخاسته از نظام معارفی

هر چند مرحوم میرزا، در بحث معنا شناسی الفاظ بر «معانی لغوی»، تأکید ویژه دارند، اما دریافت آن که ایشان، در آینه و متناسب با معنای لغوی یک لفظ، چه حقیقتی را رصد کرده اند، نیاز به تسلّط بر مبانی معارفی ایشان دارد. این تسلّط تا آن جا ضرورت پیدا می کند که حتّی تعیین تکلیف قرائت صحیح یک لفظ بدان وابسته است. به عنوان نمونه، در برخی از آثار مطبوع، مصحّح، لفظ «انیت» را به صورت «انّیت» ضبط کرده، در حالی که معنای این لفظ، با فضای بحث ایشان، هیچ گونه سازگاری ندارد. ضبط صحیح این لفظ، «انّیت» است که مرحوم میرزا آن را به معنای «ذات فقیر و ظلمانی» به کار می برند.

گاه مرحوم میرزا در آثار مستقیم خود الفاظی را به کار برده اند که مرادفات آن ها با همان معنا در تقریرات یا تألیفات بعضی شاگردان ایشان مورد استفاده قرار گرفته است. اگر تسلّط کافی نسبت به مبانی معارفی وجود نداشته باشد، این احتمال، جدّی است که عمق مطلب طرح شده در تقریرات ایشان یا تألیفات شاگردان شان به کف نیاید. چنین رویکردی تا آن جا پیش می رود که گاه برخی افراد، نسبت به مقصود مصتّف، دچار سوء برداشت می شوند و ایشان را به تناقض گویی یا تبدّل رأی، متّهم می کنند.

مثلاً لفظ «رأی» در تألیفات مرحوم میرزا و لفظ «توجّه» در تألیفات و تقریرات

ص: 42

بعضی از شاگردان ایشان، دقیقاً به معنای واحد مورد استفاده قرار گرفته اند. اگر به محتوای مطرح شده پیرامون این دو لفظ، دقت کافی نشود، ممکن است این توهم شکل بگیرد که مرحوم میرزا در تحلیل فعل اختیاری، نخست مبنایی را اتخاذ کرده و بعد ها از آن بازگشته اند.

به عنوان نمونه ی دوم می توان از تعبیر «ماهیت» یاد کرد که در برخی تقاریر شاگردان ایشان مطرح گردیده است. (1) منظور مقرر از این تعبیر دقیقاً همان چیزی است که در آثار مستقل مرحوم میرزا با عنوان «ظلم» یا «انیت» از آن یاد می شود. این در حالی است که مرحوم میرزا اکثراً «ماهیت» را به معنای دیگری (چیستی) به کار برده اند که ویژگی ها و احکامی متفاوت از «انیت» داراست. دریافت این دو معنا از «ماهیت»، مستلزم آشنایی کامل با فضای بحث و مبنایی مرحوم میرزا در بحث «خلقت» است. در غیر این صورت احکام این دو با هم خلط می شوند و در نتیجه در فرایند دستیابی به مقصود مرحوم میرزا، انحراف رخ می دهد.

3-3) جهت سوم: تأثیر و تأثر مؤلفه های اصولی و معارفی

ضرورت تسلط بر «تمامی آثار مرحوم میرزا» از جهت سوّمی نیز خودنمایی می کند و آن این که: اجزای نظام معارفی مصنف، در ارتباطی وثیق بر هم تأثیر گذارند. مباحث ایشان شامل متفرقات نامربوط به هم نیست، بلکه با هم پیوستگی و در مجموع، «یکپارچگی» دارد. در برخی موارد، ایشان در یک بحث از تعابیر یا پیش فرض هایی بهره می گیرند که در اثری دیگر معرفی و تحلیل شده اند. به تعبیر دیگر گاه تعابیر ایشان در یک اثر، حکم گد هایی را دارند که رمزگشایی از آن ها منوط به مطالعه ی کامل اثر دیگر ایشان است. اگر مخاطب ایشان با این شیوه آشنا نباشد، به سراغ تحلیل بنایی می رود که مبنایی آن را به درستی در نیافته است، لذا به اشتباه می افتد.

به عنوان نمونه، اساس وجود شناسی ایشان بر وجدان «نور» بنا نهاده شده که بُن آن در مباحث علم و عقل گذارده می شود. نیز مباحث ایشان در توحید کاملاً متأثر از

ص: 43

رویکرد معرفت‌شناسانه‌ی ایشان می‌باشد، یا تحلیل ایشان از مباحث معاد کاملاً برخاسته از هستی‌شناسی و طبیعیات است.

مثال دیگر آن‌که: ایشان در مقدمه‌ی «ابواب‌الهدی»، نفس انسانی را با تعبیر «باقی» توصیف کرده‌اند. با مراجعه‌ی صرف به این اثر و این تعبیر، ممکن است برداشت شود منظور ایشان از «بقای نفس»، همان تلقی فلسفی است که نفس انسان را مجرد از ماده و لذا ابدی می‌شناسند. اما منظور ایشان از این تعبیر در رساله‌ی «انوار الهدایة» دریافت می‌شود آن‌جا که مراد خود از ائیت را «واحد محفوظ در جمیع حالات انسان» معرفی می‌کنند. (1) معلوم می‌شود تعبیر «باقی» در مقدمه‌ی «ابواب‌الهدی»، بدین معناست که ائیت از ابتدا تا انتهای تحقق انسان، یک امر ثابت بدون تغییر است که با وجود تطورات و تحولات انسان، ثابت باقی می‌ماند.

این ارتباط تنگاتنگ صرفاً میان مؤلفه‌های مباحث اعتقادی خودنمایی نمی‌کند، بلکه میان مباحث اصولی و اعتقادی ایشان نیز تعاملی مستحکم برقرار است.

نمونه‌ی نخست

ایشان بحث خود درباره‌ی مشتقات اسمیه را بر تحلیل خود از «اسم و فعل و حرف» بنا کرده‌اند. این بحث نیز بر مبنای تحلیل ایشان از «جوهر و عرض» استوار می‌گردد. تلقی ایشان از جوهر و عرض نیز به طور کامل از مباحث طبیعیات و به طور مشخص از قائل بودن به «ماء بسیط» برخاسته است.

نمونه‌ی دوم

ایشان به عنوان نخستین بحث‌های اصولی خود، در این باره بحث می‌کنند که الفاظ برای حقایق خارجی وضع شده است، نه مفاهیم ذهنیه. این دیدگاه کاملاً مبتنی بر مبحث «علم» است. ایشان در بحث معرفت‌شناسانه‌ی خود قائلند که ما حقایق خارجی را «کشف می‌کنیم» و مستقیماً به ادراک آن‌ها نائل می‌شویم و هیچ‌گاه صورت ذهنی برای ادراک این حقایق وساطت نمی‌کند. وقتی این مبنا تثبیت شد، روشن است

ص: 44

که قرار داد و کاربرد الفاظ به منظور اشاره به همین حقایق مکشوف است و می توان با الفاظ، اولاً و بالذات به همان ها اشاره کرد. لذا اگر قائل شویم که مشاّر الیه الفاظ، اولاً و بالذات، مفاهیم ذهنی هستند، به خطا رفته ایم و از این مبنای معرفت شناسانه عدول کرده ایم.

نمونه ی سوم

ایشان در باب نخست و باب سیزدهم از کتاب «ابواب الّهّدی» به تحلیل رابطه ی الفاظ و معانی و بحث وضع و استعمال پرداخته اند. در باب نخست بیان می فرمایند که الفاظ برای حقایق خارجیّه بیان شده اند و این حقایق را شامل سه دسته می دانند: خداوند متعال، حقایق نورانی و حقایق ظلمانی. اما یک نکته ی مهم در تبیین ایشان در این دو باب، مطرح نشده و آن تحلیل ایشان از دلالت الفاظی مانند «عدم» یا «نفی» است. با مراجعه ی صرف به «ابواب الّهّدی» روشن نمی شود که این گونه الفاظ به چه چیز اشاره می کنند؟ و آیا عنوان «حقایق خارجیّه» شامل آن ها نیز می شود یا خیر؟ این سؤال هنگامی پاسخ می گیرد که به رساله ی «اصول و سیط» (1) ایشان مراجعه و مشاهده می کنیم که ایشان در کنار «حقایق خارجیّه»، جایی را برای الفاظی گشوده که اشاره به «ما یکشفه العلم بلا معلوم» می کنند. الفاظی چون «عدم» و «نفی»، ذیل این عنوان قرار می گیرند و عنوان «حقایق خارجیّه» شامل آن ها نمی شود و مشاّر الیه آن ها در عین این که محقق نیست، اما صورت ذهنی هم نیست.

نمونه ی چهارم

اشاره

ایشان در مجموع باب دوم و چهاردهم کتاب «ابواب الّهّدی» عقل را هم روشنگر جزئیات می دانند و هم کاشف کلیّات. در مواجهه ی اولیّه با این تعبیر به نظر می رسد ایشان از اصطلاح منطقی «کلی و جزئی» بهره برده اند و هیچ قرینه ی دیگری در «ابواب الّهّدی» نیست که منظور خاصّ ایشان از این تعبیر را روشن کند. باز هم

ص: 45

در این باره تنها رساله‌ی «اصول و سیط» راه‌گشایی می‌کند (1) و تعریف معارفی این دو عنوان و مبنای مهم «عینیت کلی و جزئی» تنها کلیدی است که مخاطب را در فهم این ادعای «ابواب الهدی»، یاری می‌رساند.

به هر طریق مهم این است که مصنف هیچ‌گاه قرار داد نکرده مباحث معارفی را برای کسانی مطرح کند که علاقه و ورودی در علم اصول ندارند، بلکه به جرأت می‌توان ادعا کرد که مباحث اصولی ایشان، تأثیر مستقیم بر همه‌ی مباحث معارفی دارد؛ همان‌گونه که مستقیماً از مباحث معارفی تأثیر می‌پذیرد. به این ترتیب برای کسانی که متعلم منظومه‌ی معارفی ایشان هستند، ضروری است که در کنار بحث‌های اعتقادی، یک دوره‌ی کامل از بحث‌های اصولی ایشان را تلقی کنند تا به درکی درست و کامل از مباحث معارفی دست یابند.

البته این رویکرد در رتبه‌ی مقدم، برای نظریه پردازان و مدافعان، ضرورتی انکارناپذیر است. معارف پژوهان و مفسران نظام ایشان، بدون مراجعه به کل آثار معارفی و اصولی مرحوم میرزا نمی‌توانند به آراء ایشان در بحث‌های مختلف، دست یابند و تلقی به دست آمده را متقن و تمام شده تلقی کنند.

4) رده بندی آثار معارفی

مجموعه‌ی آثار معارفی که به دست ما رسیده به ترتیب اهمّیت و اعتبار، در سه رده، قابل طبقه بندی است.

در رده‌ی نخست آثاری قرار دارند که مرحوم میرزا خود به تألیف آن‌ها اقدام کرده است. از این جمله اند:

رساله‌های اعتقادی مانند ابواب الهدی، اساس معارف القرآن، انوار الهدایة، رساله فی البداء و خلقه العوالم.

رساله‌های اخلاقی و عملی مانند: غایة المُنی.

رساله‌های اصولی مانند: المواهب السنّیة و العنایات الرضویّة، مصباح الهدی،

ص: 46

رسائل قرآنی مانند: تبارک، بَعْدَ مَا عَرَفْتَ، وجه اعجاز القرآن و نامه ی شاهزاده افسر.

آثار فقهی چون: رساله فی الکَرِّ، شرائط التَّكْلِيف و النَّجَاسَات، الطَّهَارَةُ وَطَهَارَاتُ الثَّلَاثَةِ، فی بعض احکام الصَّلَاةِ وَرِسَالَهُ ی رَدِّیَ ی «صوارم عقلیه».

برخی از این رسائل (مانند انوار الهدایة) به طور کامل به خط خود مرحوم میرزا موجودند و برخی دیگر (مانند: اساس معارف القرآن) دارای نسخ متعدّد رونویسی شده توسط شاگردان ایشان می باشد. لذا در اسناد هیچ یک از موارد یاد شده به مرحوم میرزا، تردیدی نیست.

در رده ی دوم تقریرات شاگردان ایشان قرار می گیرد که محصول تعلّم مباحث معارفی از محضر مرحوم میرزا است، اما مطالب، توسط شاگردان ایشان، تقریر شده است. از این میان می توان به موارد ذیل اشاره کرد: رساله های اعتقادی چون: مناصب النّبی، مادّه و صورت عالم تشریح و رساله ی «هناک» (مرحوم شیخ محمود حلبی). رساله های اصولی چون: تقریرات مباحث اصل براءت و احتیاط، رساله ی حجّیة القرآن و رساله ی خاتمة الاصول که جملگی از تقریرات مرحوم شیخ محمود حلبی است و نیز تقریرات اصولی مرحوم ملکی میانجی و مرحوم مروارید.

قسمت هایی از رسائل حجّیة القرآن، مناصب النّبی و هناک، به گواهی اصلاحات مرحوم میرزا در حواشی بعضی صفحات، از نظر استاد گذشته است.

در رده ی سوم تألیفات شاگردان ایشان قرار دارد که در عنوان 2 تعدادی از آن ها معرفی گردید.

درباره ی این رده بندی دو نکته ی مهم را باید مدّ نظر قرار داد:

نکته ی نخست: «تقریرات»: در رده ی دوم، «تألیفات شاگردان»: در رده ی سوم

نباید تقریرات شاگردان مرحوم میرزا را با تألیفات خود ایشان در یک رتبه قرار داد. علّت این امر آن است که به طور طبیعی وقتی صاحب اندیشه ای، خود به تبیین

مقاصدش اقدام می‌کند، ریز بینی‌ها و موشکافی‌هایی را اعمال می‌نماید که چه بسا در تقریر شاگرد او لحاظ نشود. حتی اگر بتوان اثبات کرد که تقریری به طور کامل به نظر استاد رسیده است، باز هم دقت و اعمال نظری که هنگام تألیف مستقیم، مورد توجه اوست، در هنگام مطالعه به طور محسوس پایین می‌آید. در تقریر، نحوه‌ی ورود و خروج در بحث‌ها و به کارگیری الفاظ و تقریب‌های مختلف در ارائه‌ی مطلب، بر عهده‌ی خود مدرّس نیست و لذا چه بسا در مواردی به نظرش برسد در کلّ یک بحث، حقّ مطلب ادا نشده است؛ اما در عین حال نتواند کلّ آن تقریر را نیز زیر سؤال ببرد. لذا عرضه‌ی تقریرات به استاد بدان معنا نیست که واژه‌واژه‌ی آن‌ها به تأیید ایشان رسیده است. (1)

با این مقدمه، طبیعی است که تألیفات شاگردان ایشان در رتبه‌ی سوم قرار گیرد؛ چراکه هر یک از آنان در رشته‌ی خود صاحب نظر بوده‌اند و اصل بر این است که در تألیفات شان نظر مستقلّ خود را ارائه می‌کنند، نه لزوماً نظرات استاد شان را.

به هر طریق اصولاً هنگامی که صاحب یک نظریه و مؤسّس یک مکتب، خود دارای تألیفاتی است، حق این است که تألیفات مستقل و مستقیم وی، به عنوان میزان سنجش تقریرات و تألیفات شاگردانش محسوب شود و نسبت به آن‌ها به عنوان «اصل» در برابر «فرع» تلقی گردد. تغییر موضع اصل و فرع، سبب می‌شود که آراء استاد، مورد توجه و دقت کافی قرار نگیرد. در حقیقت مکتوبات شاگردان مرحوم میرزا (اعم از تقریر و تألیف) حداکثر شروح و تعلیقاتی بر آراء ایشان به حساب می‌آیند. البته این قاعده هنگامی برقرار است که هدف، شناخت دقیق آراء مرحوم میرزا باشد وگرنه روشن است که اگر در پی شناسایی نظرات شاگردان ایشان باشیم، اصل و محور، تألیفات خود آن‌هاست.

ص: 48

1- به عنوان شاهدی بر این مدّعا می‌توان به نگاشته‌ی یکی از شاگردان مرحوم خادم الحجّة در حاشیه‌ی صفحه‌ی 146 رساله‌ی «مناصب التّبی» اشاره کرد که نوشته است: «طبق فرمایش حاج آقا در تاریخ 17 / 11 / 1364، این قسمت‌ها را مرحوم میرزا ندیده و تصحیح نکرده‌اند.»

لازمه ی آن چه رفت، این نیست که به تقریرات و تألیفات شاگردان مرحوم میرزا بی اعتنا باشیم. همه ی این تقریرات و تألیفات ارزشمندند و می توان استفاده های معارفی فراوان از آن ها برد. به عنوان مثال بعضی تعابیر رساله ی «خاتمة الأصول» در فهم تعابیر مرحوم میرزا بسیار راه گشاست (1) یا تقریرات اصول مرحوم ملکی میانجی، از این جهت منحصر به فرد است (2) که بسیاری از معضلات «اصول و سیط» به مدد توضیحات آن، حلّ و فصل می شود. هر چند تقریرات و تألیفات شاگردان مرحوم میرزا در رده ی آثار وی، قرار نمی گیرد، اما به جدّ قائلیم که برای فهم مقاصد و شرح مجملات ایشان، می توان از «همه ی این آثار» بهره برد. پس هیچ یک از این آثار را نمی توان از گردونه ی بهره وری بیرون راند و مطالب آن را بی فایده تلقّی کرد ولی در عین حال هیچ یک از آثار رده ی دوم و سوم قابلیت آن را ندارند که «مطلق» تلقّی شوند. به تعبیر روشن تر در میان شاگردان مصتّف نمی توان کسی را پیدا کرد که «تنها شارح رسمی» نظریات ایشان باشد. مؤید این حقیقت، آن است که هیچ یک از آثار مستقیم مرحوم میرزا، توسط شاگردان ایشان شرح نشده است. همه ی شاگردان مصتّف، باور داشته اند که او متاع بی سابقه ای را به بازار معرفت، عرضه نموده است. اما هیچ یک عبارات سنگین مرحوم میرزا در رساله های مستقلّش را شرح و بسط نداده و یک نمای جامع از کلّ نظام معارفی وی ارائه ننموده اند. خود آن ها نیز هرگز

ص: 49

- 1- بنگرید به بحث دقیق و ظریف «تغییر ناپذیری نور وجود» در: خاتمة الاصول، قسمت ختام الخاتمة / 25
- 2- چنان که اشاره شد ایشان در تمامی 25 سال اقامت مرحوم میرزا در مشهد، ملازم استاد خود بوده اند و تقریراتی در مباحث اصول به رشته تحریر درآورده اند که نظیری در میان نقاریر شاگردان مرحوم میرزا ندارد. مرحوم میرزا هم در اجازه ی روایتی که به ایشان داده اند، از چنین تعابیری بهره جسته اند: «... قد حضر ابحاثی الأصولیّة و الفقهیّة مدّة مدیده و سنین عدیده الی ان حصل له قوّة الإستنباط و بلغ رتبة الإجتهد فصار بحمد الله من الفقهاء الرّاشدین و المدقّقین المجتهدین فلیحمد الله سبحانه و تعالی علی ما اولاه و لیشکره علی ما اعطاه فلقد کثر الطّالبون و قلّ الواصلون...» بنگرید به: توحید الإمامیّة / 9 این اجازه، تأیید مرحوم آیت الله سیّد محمد حجّت کوه کمری نیز رسیده است

مدعی چنین جایگاهی نبوده اند. به تعبیر دیگر فهم خود از نظام مرحوم میرزا را «اصل» تلقی نمی کرده اند و دیگران را «فرع» نمی انگاشته اند، بلکه در برابر مرحوم میرزا تواضع و خاکساری تمام داشته اند و خود را خوشه چین خرمن علم و عمل وی می دانسته اند. به نمونه هایی از این اظهار نظرها توجه کنید:

* مرحوم میرزا مهدی اصفهانی اعلی الله مقامه، که شما در این باب هر چه دارید جرّقه ای از شعله ی آن بزرگوار، که به حقّ محمّد و آل محمّد علیهم السّلام بر علوّ درجاتش بیفزاید، روح او عالی است متعالی بفرماید، بنده به قدر یک سوزن از آن شطّ معارف او اشاره کردم و بیشتر بویش را نبوده ام، خوب ایشان در ماه مبارک رمضان معارف می گفتند که باعث نورانیت ما می شد... (1)

* در این مباحث (طبیعیّات) من به همان اندازه که مرحوم میرزا مهدی اعلی الله مقامه الشّریف اشاره فرموده بودند اشاره می کنم و بیشترش را بلد نیستم. من می گویم و او می یافت. من وجدان نمی کنم و او وجدان می کرد. من مقلّد و تابع هستم. آن چه را که شنیده ام می گویم. (2)

* بدانید که بنده یک جاروکش در اتاق یکی از نوکر های نوکر امام زمان علیه السّلام بودم. آن وقت از این جاروکشی که کردم دو مثقال خاکروبه اش گیرم آمده والا چیزهای بزرگش مال صاحب خانه است و تازه صاحب خانه، نوکر نوکر نوکر امام زمان علیه السّلام است. (3)

حاصل آن که برای درک دیدگاه های مرحوم میرزا باید حتّی المقدور به سرچشمه نزدیک شد و محور اصلی را تألیفات مستقل و مستقیم خود ایشان قرار داد و از تقریرات و تألیفات شاگردان ایشان به عنوان تبیین و شرح نظرات استاد، بهره برد. بر این اساس می توان گفت که بدون مراجعه به آثار مستقیم مرحوم میرزا نمی توان هیچ بحثی را، از جهت انتساب به ایشان، کامل و تمام شده تلقی کرد. بنابر این هیچ گاه برای فهم کامل و دقیق آراء مصنّف، از مراجعه ی مستقیم به تألیفات ایشان بی نیاز

ص: 50

1- دروس معارف الهیّة / درس 7

2- همان / درس 54

3- همان / درس 27

نمی شویم. اگر ردّ پای بحثی در آثار مستقیم مرحوم میرزا یافت نشد، باید با احتیاط برخورد کرد و از اسناد قطعی مطلب به خود ایشان خودداری نمود.

رعایت این احتیاط، به معنای متهم نمودن شاگردان مرحوم میرزا به بی دقتی و بدفهمی نیست؛ چرا که به یقین همه ی آن ها حداکثر تلاش خود را برای درک و تحلیل آراء استاد شان مبذول داشته اند، اما به طور طبیعی شاگردان یک استاد، تلقی یکسانی از درس وی ندارند و خواه ناخواه پیشینه ی فکری و سلیقه ی فردی و اجتهاد آن ها در ادراک و تبیین مطالب استاد، مؤثر واقع می شود و همین، دستیابی به حاقّ نظر استاد را برای کسانی که با وی فاصله ی زمانی دارند، دشوار می کند.

چنان که رفت، با کمال تأسّف هیچ یک از شاگردان مرحوم میرزا، تألیفات استاد خود را شرح نکرده و حتّی تعلیقه ی جامعی نسبت به آن ها ارائه نکرده اند. این در حالی است که بهترین روش برای زنده نگه داشتن آراء علمی یک استاد در حوزه های علمی، ارائه ی شرح و تعلیقه بر آثار او بوده و هست. وجود این نقیصه هر علّتی که داشته باشد، کار را برای آشنایی مستدل و عمیق با آراء مصنّف، دشوار ساخته؛ به گونه ای که برای دستیابی به این هدف، ناچار از رعایت موازین یاد شده ایم.

علاوه بر این، شاگردان میرزا مصنّف، هر کدام در رشته هایی صاحب نظر بوده و به خود حق می داده اند که برخی آراء استاد شان را نپذیرند. به خصوص که هیچ یک خود را مقلّد و پیرو محض مرحوم میرزا نمی دانسته اند. بنابر این به طور طبیعی، بر اساس آن چه از مبانی ایشان قبول داشته اند، چیز هایی را که از منظر خود قابل دفاع می دانسته اند، مطرح نموده اند. شاهد این دیدگاه، اختلاف نظر هایی است که بعضاً در تقریرات شاگردان مرحوم میرزا بین مقرر و استادش، گزارش شده است. (1)

روشن است که طرح نظر مستقلّ شاگردان ایشان در تألیفات خود آن ها پر رنگ تر است؛ چراکه اصل اوّلی در این تألیفات، آن است که نظر و برداشت شخصی خود را از مکتب مرحوم میرزا مطرح کنند. در بسیاری از این تألیفات، هیچ شاهدی بر این که

ص: 51

1- بنگرید به: مناصب النّبی / 216، تقریرات اصول (ملکی) / 339، 400 و 402

مصنّف، در خط به خط نوشته، آراء استادش را مطرح می کند، وجود ندارد. این یعنی هیچ یک از شاگردان، مدّعی نبوده اند که متن دیدگاه استاد شان را در تألیفات خود گزارش می کنند.

5) ضرورت مشارکت اصحاب معارف در تنقیح آراء مرحوم میرزا رحمة الله

اکنون بیش از هفتاد سال از ارتحال عالم ملکوتی مرحوم میرزای اصفهانی رحمة الله می گذرد. ما از درک محضر مبارک ایشان محروم بوده ایم و آن چه به دست مان رسیده، حاصل زحمات شاگردان بی واسطه ی ایشان است که هر یک سهمی عظیم در انتقال این میراث به نسل های پس از خود داشته اند. بعضی از ایشان، آثار مستقیم مرحوم میرزا را با دقّت تمام استنساخ کرده اند. بعضی از ایشان دروس تلقّی شده از استاد را به قلم خویش تقریر فرموده و همان ها را به شاگردان خود تدریس کرده اند. برخی از آن ها تألیفات مستقلّی در تبیین معارف اهل بیت علیهم السّلام از خود باقی گذارده اند و برخی هم بدون ارائه ی اثری مکتوب (تقریر یا تألیف) بخشی از معارف آن بزرگوار را تدریس نموده اند.

ما اکنون مدیون تلاش های خالصانه ی همه ی این بزرگواران هستیم. هر یک از این اقدامات اگر نبود، چه بسا بخشی از میراث گران قدر مرحوم میرزا به ما منتقل نمی شد. در حقیقت کنار سفره ای نشسته ایم که نسل اوّل از شاگردان مرحوم میرزا، کریمانه گسترده اند و همگان را به بهره برداری از غذا های بهشتی آن، دعوت فرموده اند. آثار به جا مانده نشان می دهد که هیچ یک از این بزرگان، از تلاش برای تبیین بهتر و عمیق تر معارف مرحوم میرزا، دریغ نکرده اند و محصول تکاپوی مجدّانه ی خود را در انتقال معارف به نسل بعد، در طبق اخلاص گذارده اند.

اکنون نوبت به نسل دوم و سوم شاگردان مصنّف رسیده است که دین خود را به اهل بیت علیهم السّلام و معارف بی نظیر ایشان ادا کنند. همان طور که گفته شد، این امر بدون مراجعه به تألیفات خود مرحوم میرزا، امکان پذیر نیست. ظرافت ها و احیاناً پیچیدگی ها و بعضاً اختلافاتی که در بیان برخی از شاگردان بی واسطه ی مرحوم میرزا

به چشم می خورد، ضرورت مراجعه ی مستقیم به آثار مکتوب خود مصنف را دو چندان می کند. چنان که گذشت، برای استنباط نظر خالص مرحوم میرزا در هر بحثی، چاره ای جز رده بندی آثار معارفی و محور قرار دادن تألیفات خود ایشان نداریم. از طرف دیگر، آثار مستقیم مرحوم میرزا فاقد هر گونه شرح و تعلیقه ای از جانب شاگردان نسل اول ایشان است. بنابر این استنباط و استخراج آراء مرحوم میرزا از آثار خود ایشان، کاری سهل و آسان نمی باشد. انجام این مهم، با توجه به عمق و گستردگی مباحث، از یک یا چند فرد معدود ساخته نیست و نیاز به همکاری جمعی همه ی ارادتمندان به مکتب معارفی مرحوم مصنف دارد تا دست به دست هم دهند و یکدیگر را در فهم آراء خالص ایشان یاری نمایند.

ما در این جا از همه ی عزیزان و سروران مکرمی که به مکتب مرحوم میرزا تعلق خاطر دارند، دعوت به همکاری و هم فکری می کنیم و خاضعانه از همه ی آن ها درخواست می کنیم که در این تلاش جمعی برای تبیین و تشریح مصنفات مرحوم میرزا شرکت جویند. دیدگاه خاص و آراء علمی شاگردان مرحوم میرزا و شاگردان شاگردان ایشان، محترم و در جای خود قابل طرح و ارائه می باشد. ولی آن چه بیش از هر چیز جایش خالی است و فعلاً نیازی مبرم به آن احساس می شود، استنباط نظرات مرحوم میرزا با بهره گیری از نگاهشته های خود ایشان است. اگر این امر با موفقیت سامان پذیرد، چه بسا بسیاری از اختلاف دیدگاه ها در میان علاقمندان به مکتب مرحوم میرزا، از اساس منتفی شود.

اکنون زمان آن رسیده که مدافعان مکتب معارف با محور قرار دادن مکتوبات مؤسس این مکتب، اختلافات خود را به حداقل ممکن برسانند و به جای صرف وقت و توان در تخطئه ی یکدیگر، در برابر مخالفان این مکتب، یکصدا شوند و هم خود را در دفاع عقلی و نقلی از متون خود مصنف، متمرکز نمایند. به نظر می رسد که دقت و قوت علمی این متون به اندازه ای هست که اگر به درستی تبیین شوند، پاسخ گوی همه ی اشکال ها و ایراد های مخالفان باشد.

شرح حاضر گامی کوچک در همین مسیر تلقی می شود و محصول تلاش عزیزانی

است که همین دغدغه را داشته اند. به همین جهت از همه ی علاقمندان به مکتب معارفی مرحوم میرزا، صمیمانه می خواهیم که با همین عنایت به مکتوب حاضر بنگرند و دعوت ما را برای همکاری در جهت هدف والایی که ترسیم شد، پذیرا شوند. در رتبه ی بعد، از مخالفان محترمی که در مخالفت خود با مکتب معارفی مرحوم میرزا دغدغه ی علمی دارند، صمیمانه و خاضعانه می خواهیم که اشکال های علمی خود را به آثار رده ی اول (تالیفات مستقیم مرحوم میرزا) اختصاص دهند و فعلاً از پرداختن به رده ی دوم و سوم آثار معارفی پرهیز کنند. به نظر می رسد پاسخ این اشکال ها با محور قرار دادن مکتوبات مصنف، بهتر و آسان تر امکان پذیر است و با وجود این پاسخ ها، نیازی به حلّ و فصل اشکال های مربوط به آثار رده های بعدی، پیدا نمی شود.

البته، چنان که بار ها گفته شد، برای تبیین و شرح نظر مرحوم میرزا، مراجعه به تقریرات و تالیفات شاگردان ایشان کاملاً موجه و خالی از اشکال است، ولی اگر کسی بخواهد اشکالی را به خود مرحوم میرزا وارد کند، حق ندارد با مراجعه به آثار شاگردان ایشان و بدون ارائه ی هیچ شهادتی از آثار رده ی اول، اشکال خود را تمام شده تلقی کند، بلکه الزاماً باید به عبارتی از خود مصنف استناد کند تا اسنادی صحیح و قاطع به ایشان داده باشد. بله، در مقام اشکال کردن به هر نویسنده ای استناد به عبارات خود او کفایت می کند. بنابر این اگر کسی بخواهد به یکی از شاگردان مرحوم میرزا اشکالی وارد کند، می تواند به نقل عبارات خود او اکتفا نماید.

6) ساز و کار اثبات تبدل در آراء مصنف

ما در مقام پیروان مکتب معارفی مرحوم میرزا عمیقاً به این توصیه ی معصومین علیهم السلام باور داریم که: (إِيَّاكَ أَنْ تَنْصِبَ رَجُلًا دُونَ الْحُجَّةِ فَتُصَدِّقَهُ فِي كُلِّ مَا قَالَ). (1)

ص: 54

مدلول روایت شریف این است که احدی غیر از حجت خدا را نمی توان صد در صد قابل تصدیق و معصوم از گناه و خطا تلقی کرد. در یک سر طیف، معصومین قرار دارند که خداوند آن ها را از تمامی لغزش ها مصون داشته است و سر دیگر طیف، دشمنان آنان اند که اصل هر شری به حساب می آیند. غیر از این دو دسته، تمامی انسان ها در میانه ی این طیف قرار می گیرند. هر چند مرحوم میرزا مورد عنایت ویژه ی مهدوی علیه السلام قرار گرفته اند و دقت نظر های ژرف و مثال زدنی دارند، اما ایشان نیز مانند هر انسان غیر معصوم دیگری از خطا و اشتباه مصون نیست. مباحث اعتقادی ایشان نه بر اساس اشراقات غیبی، که بر پایه ی عقل و وحی قابل دفاع است و با بهره گیری و تعلّم از این دو منبع، به پیش رفته است. لذا طبیعی است که ایشان نیز مانند هر بشر دیگری در برخی موارد ابتدا به اشتباه بیفتند و پس از تأملات و تدقیقات بعدی، نظر خود را اصلاح کنند. یا پس از دقت و تجدید نظر به مطلبی دست یابند که پیشتر، آن را مطرح نکرده باشند.

البته در عین حال، توجه به نکات ذیل در این باره ضروری است:

اولاً تبدل هایی که بعضاً در آراء ایشان رخ داده به هیچ عنوان در اصول و پایه های معرفتی شان نبوده است. مبانی و پایه های اصلی بحث های معارفی ایشان، هیچ گاه متحوّل نشده و از ابتدا تا انتها دست نخورده باقی مانده است. به عنوان نمونه، تلقی ایشان نسبت به «نور» و اوصاف و احکام آن، همواره ثابت بوده، تمامی آثار ایشان در این باره، لسان واحد دارند و مؤید یکدیگرند. یا تلقی ایشان نسبت به «عقل و ویژگی های آن» از ابتدا تا انتها تغییری نکرده و در تمامی آثار ایشان، کوچک ترین اضطرابی در این باره مشاهده نمی شود. همین نکته در آثار و مباحث اصولی ایشان نیز قابل اثبات است. به عنوان نمونه، ایشان هیچ گاه «قطع» را عین کشف و دارای حجّیت ذاتی ندانسته اند، بلکه همواره آن را «ظلمانی» معرفی کرده و حداکثر برای «قطع ناشی از مناشی عقلایی»، حجّیت عقلایی قائل شده اند. یا هیچ گاه چنین اتفاقی نیفتاده که «استصحاب» را به عنوان «اصل» تلقی کنند، بلکه همواره آن را «طریق عقلایی» به حساب آورده و در آثار مختلف اصولی خود- چه متقدّم و چه متأخر- از

زوایای مختلف، از همین دیدگاه دفاع نموده اند.

ثانیاً تغییر نظرات ایشان در شاخه ها و فروع مباحث، در تألیفات خود ایشان انعکاس یافته است. در این باره به عنوان نمونه به دو مورد اشاره می کنیم:

نمونه ی نخست: ایشان در بحث استصحاب، نخست قائل بوده اند که «یقین» به عنوان طریق برقراری حالت سابقه، «موضوعیت» دارد و سایر طرق نمی توانند جایگزین آن شوند (1) ولی با اصلاحاتی که در نسخه ی آستان قدس رساله ی «مصباح الهدی» به خط خود صورت داده اند، از این دیدگاه عدول نموده و نهایتاً قائل شده اند که سایر طرق و حجّت های عقلائیّه نیز می توانند جانشین یقین شوند. (2)

نمونه ی دوم: ایشان در بحث استصحاب «اصول و سیط»، قائل بوده اند که یقین نسبت به «لا-کون جوهر و اعراض»، هنگام شک در حدوث آن ها، حجّیت دارد. بنابر این هنگامی که یقین نسبت به معدوم بودن جوهر یا عرضی داشتیم و سپس در حدوث و تحقق یافتن آن، شک کردیم، «استصحاب بقاء آن ها بر معدومیت»، جاری می شود. (3) اما در رساله ی «مصباح الهدی» از این نظر عدول کرده و قائل شده اند که یقین به معدوم بودن چیزی، نمی تواند طریقی برای ابقاء آن بر معدومیتش باشد و صرفاً یقین به تحقق جوهر یا عرض است که می تواند به عنوان طریق ابقاء آن، مطرح شود. (4)

ثالثاً اگر تغییر نظری از این دست، در آثار مستقیم و مستقلّ مصنّف مشاهده نشد، برای نسبت دادن تبدّل رأی به ایشان، باید سندی قطعی اقامه شود که خود به خود به چنین چیزی تصریح کرده باشند. یعنی به صراحت فرموده باشند که: «نظر من در فلان موضوع تغییر یافته است». گاه برای اثبات مدّعا هایی این گونه، به فرمایش برخی شاگردان ایشان استناد می شود که «مرحوم میرزا در فلان مسأله، نخست قائل به فلان مبنا بودند و بعد نظر ایشان تغییر کرد». چنین نقل قول هایی نمی تواند نقش آن سند قطعی را ایفا کند؛ چرا که این احتمال جدّی وجود دارد که تغییر دیدگاه مرحوم میرزا،

ص: 56

1- مصباح الهدی / 42، اصول و سیط / 118

2- مصباح الهدی / 42

3- اصول و سیط / 123

4- مصباح الهدی / 40

برداشت شخصی شاگرد ایشان باشد و خود شان در آن بحث به تغییر دیدگاه خود، تصریح نکرده باشند. به این ترتیب به صرف این گونه نقل قول ها، نمی توان تغییر نظری را به مرحوم میرزا اسناد داد. همچنین گاه برای اسناد تبدل رأی به مرحوم میرزا، تقریرات شاگردان ایشان مورد استناد قرار می گیرد. مثلاً گفته می شود که «در فلان تقریر چنان نظری مطرح شده، اما در فلان اثر مستقل، مرحوم میرزا از این نظر برگشته اند». این نیز یک دلیل قطعی و قابل اتکا به حساب نمی آید؛ چرا که تقریرات مرحوم میرزا با تألیف ایشان در یک رده قرار ندارد و لزوماً انعکاس دهنده ی حاق نظرات استاد نیست. لذا در صورت مشاهده ی چنین تفاوت هایی، نظر مرحوم میرزا همانی است که در تألیف مستقل خود شان انعکاس یافته است و از صرف چنین تفاوتی نمی توان تغییر نظر ایشان را نتیجه گرفت.

7) ضرورت هماهنگی میان متون معارفی با عقل و نقل

چنان که رفت، مصنف، اساس مکتب خود را بر دریافت های وجدانی و تعالیم و حیانی گذارده و آن را در همین بستر به پیش برده است. از همین رو باید در هر یک از این دو زمینه با دقت نظر به تعلیم و تعلم دعای ایشان پرداخت.

در مباحث و وجدانی برای فهم مدعای مصنف، صرف ترجمه ی متون کافی نیست، بلکه آن چه در متن دیدگاه مرحوم میرزا مطرح شده، حتماً باید به تأیید عقل و وجدان نیز برسد. یکی از ضروری ترین شیوه های فهم و ارائه ی دیدگاه های مرحوم میرزا این است که پس از رجوع به عبارات متن، محتوای آن را به وجدان عرضه کنیم و صحت آن را با این میزان بسنجیم. در مقام ارائه ی بحث به دیگران نیز باید با رویکردی تحلیلی با متون مواجه شد و صرف نظر از این که چه کسی چنین جملاتی را نگاشته، به محتوای آن ها تنبّه داد.

البته در گام بعد می توان با مراجعه به تعابیر متن، دقت تحلیل وجدانی را بالاتر برد. گاهی هم ممکن است که بخشی از مدعا به طور کامل در خارج از متن، به کف وجدان نیاید. در این صورت می توان میان متن معارفی اصیل و وجدان، یک «تعامل

پیش رو» برقرار کرد. منظور از این تعبیر آن است که از یک طرف محتوا را از عبارت فرا بگیریم و با گذر از تعبیرات، درباره‌ی مدّعا، تأمل وجدانی کنیم و از طرف دیگر در حال تمرکز شهودی، به عبارات بازگردیم و درباره‌ی صحّت آن چه یافته ایم، از متن توضیح بخواهیم. مهم این است که دورویکرد «تحلیل وجدانی» و «تدقیق عبارتی»، باید به موازات هم طی شوند و هر یک بدون دیگری ناقصند.

نکته‌ی بسیار مهم در این زمینه آن که: در توضیح وجدانی نظام مرحوم میرزا، تمیّد حداکثری به چارچوب های مکتوب ارائه شده از سوی ایشان، بسیار ضروری است. به بیان دیگر، ایشان نظامی سازگار و منطبق با وجدان را در قالب عبارات خود ارائه کرده اند که هر جزئی از آن، مانند قطعات یک پازل، مکمل جزء دیگر است و هر یک بدون دیگری ناقصند. اگر نظام ایشان با غفلت از یک جزء از اجزاء این مجموعه، ارائه شود، نهایتاً تصویری ناقص از این «کلّ نظام وار» در دست خواهیم داشت. اگر کسی حتی یک قطعه از این پازل را، بدون ملاحظه‌ی انطباق آن با سایر قطعات، از جانب خودش اضافه کند، در سازگار کردن نظام مرحوم میرزا به مشکل بر می خورد و آن وقت تصوّر می کند که آن بزرگوار به تناقض گویی دچار شده است. اتخاذ چنین شیوه ای بعضاً برخی را به این نتیجه می رساند که «بهتر بود مرحوم میرزا، این مطلب را این گونه مطرح نمی کرد» یا «باید مرحوم میرزا به جای این تعبیر، از فلان تعبیر استفاده می نمود». در حالی که این نظام را باید به طور یکپارچه از صاحب مکتب گرفت و از اجتهاد شخصی در آن خودداری نمود.

دقت شود! نمی خواهیم بگوییم: «مرحوم میرزا همه جا مطلب خود را به بهترین وجه تقریر کرده» یا «مصون از هر گونه خطا و اشتباه بوده اند»، بلکه بر اساس اصول عقلایی، فرض بر این است که نویسنده ای با مختصات مرحوم میرزا- با دقت فراوانی که در ارائه‌ی مباحث عقلی و نقلی از وی سراغ داریم- در بیان مطالب خود، نهایت دقت را به خرج داده (1) و دست کم این است که در هر تعبیری به اصول و پایه های اساسی

ص: 58

1- یکی از شواهد این مدّعا، خط خوردگی های متعدّدی است که در دست نویس رساله‌ی «انوار الهدایة» به چشم می خورد. در صفحات نسخه‌ی خطّی این رساله، گاه مشاهده می شود که مرحوم میرزا، نخست مطلبی را نگاشته اند، سپس آن را خط زده و در متن، عبارتی را به جای آن افزوده اند و در مرحله سوم، همان افزوده را نیز خط زده و در حاشیه، مطلب را با عبارتی دیگر تبیین کرده اند. در برخی دیگر از موارد، مطلبی را که در متن نگاشته اند، خط زده و جای آن در حاشیه، مطلبی را افزوده اند و در همان حاشیه نیز برخی تعابیر را اصلاح نموده اند. البته با ملاحظه‌ی عبارات خط خورده، روشن می شود که اصل مطلب تغییری نکرده و نظر علمی ایشان تغییری نیافته، لیکن با تغییر عبارات، خواسته اند مقصود خود را با رسایی بیشتری به مخاطبان برسانند. این نشان می دهد که تعابیر ایشان، کاملاً حساب شده به کار رفته است. به علاوه معلوم می شود متن «انوار الهدایة»، صرفاً یک چرک نویس و مجموعه ای از طرح های ناپخته نیست؛ بلکه ایشان دقت حداکثری را با هدف ارائه‌ی نهایی، در عبارات خود، اعمال کرده اند.

مباحث خود، توجه داشته و از آن‌ها تخطی نکرده است.

مرحوم میرزا مانند هر نویسنده‌ی دیگر، حق دارد با هر گونه ادبیات یا هر ترتیبی که خود بخواهد، مرادش را به مخاطب برساند؛ و لو این که روالی معمول و مورد پسند مخاطبانش را در ارائه‌ی مقاصد خود برنگزیده باشد. در چنین موقعیتی، ممکن است مخاطبان به خاطر متن دشوار آثار ایشان، از اقدام برای فهم مقاصد وی انصراف دهند یا ممکن است صرفاً به برداشت قسمتی از مطالب ایشان اکتفا کنند و در حدّ نکته‌ای خاص از آن‌ها بهره‌مند شوند. در این دو حالت مهم نیست که مجموعه‌ی نظام ارائه شده از سوی مرحوم میرزا را دریابند و با شیوه‌ی ارائه‌ی مطالب توسط وی انس بگیرند.

اما اگر دریافت نظام مرحوم میرزا، برای کسی اهمّیت داشته باشد، چه شیوه‌ی تبیین ایشان را پسندد و چه نپسندد، ناگزیر است که مغلق بودن برخی از عبارات ایشان را تحمّل کند و در فراز و نشیب‌های عبارات، با ایشان همراهی نماید؛ هر چند تجربه نشان داده که پس از تنفس ممتد در فضای نوشتاری مرحوم میرزا، آرام آرام انس و الفت با ادبیات و نحوه‌ی طرح مطالب توسط ایشان، حاصل می‌شود و آن دشواری اولیّه، رنگ می‌بازد.

با این تفصیل تأکید داریم که بدون پیشه کردن این شیوه، نفیاً یا اثباتاً نمی‌توان به تحلیل کلیت نظام ایشان نشست و حقّ تفهّم یا تفهیم و یا حتّی نقد مطالب ایشان را ادا

کرد. برای آن که به مقاصد ایشان از الفاظ شان پی ببریم، باید در فضای نظام مند خود وی قرار بگیریم و با لحاظ تمامی اجزای این نظام، به تحلیل عبارات پردازیم. در غیر این صورت در فهم صحیح مقصود متن، به انحراف می افتیم.

اما در زمینه ی مباحث نقلی باید به استظهارات ایشان از آیات و روایات، توجه کامل کرد تا وجه استدلال ایشان روشن شود. روش مرحوم میرزا این است که در هر بحث نقلی، نخست مجموعه ی روایات را نقل می کنند و سپس با توضیحاتی که در ضمن یا پایان آن ها می آورند، به نحوه ی دلالت احادیث، تذکر می دهند. ایشان در عرصه ی معارف نقلی، ما را صرفاً با محصول استنباط خود رویارو نمی کنند. بنابر این با داشتن صلاحیت های لازم ادبی و معارفی، می توان صحت استنباط ایشان از مجموعه ی روایات را سنجید و تأیید کرد. به این ترتیب در این زمینه باید در برابر مرحوم میرزا متعلم بود نه مقلد!

8) سلوک عملی؛ شرط لازم صعود به مدارج وجدان معارف

بر مبنای مکتب معارف اهل بیت علیهم و السلام علم، نوری است که خداوند در قلب بنده اش می افکند. هر چند انسان موظف است که زمینه های مختارانه عالم شدن خود را فراهم کند، اما نهایتاً در این عرصه منفعل است و تمهیدات او، نه شرط لازم منور شدن است و نه شرط کافی آن. با این دید، برای دستیابی به علم باید جلب عنایت الهی را وجهه ی همت قرار داد و این جز با «عبودیت و طاعت» میسر نخواهد بود. در علوم بشری، چه بسا افراد با تلاش و تدقیق و تمرکز، به انبانی از اصطلاحات بدل شوند و به عنوان عالم و آگاه در آن زمینه مطرح باشند، اما این دانسته ها تحوّل آفرین و روشنی بخش نیست، بلکه صرفاً به کار قیل و قال و فخر فروشی به این و آن می آید. اگر ما با معارف اهل بیت علیهم السلام این گونه برخوردی داشته باشیم، دانسته های مان تفاوتی با اندوخته های بشری نخواهد داشت. بدون سلوک عملی و انجام وظایف بندگی، مباحث معارفی در حد تبیین های بی پشتوانه تنزل می کند و به یک رشته بحث های نظری و فکری صرف، بدل می شود.

حتّی گاه ممکن است این وظایف، ارتباط ملموس و محسوسی با وجدان

معارف الهی نداشته باشند، اما اهمال نسبت به آن‌ها، خواه ناخواه انسان را از پیشرفت در این مسیر عقب براند. مثلاً چه بسا بدخُلُقی با خانواده یا بی احترامی به والدین یا سوءظن به یک مؤمن، انسان را از دریافت بخشی از معارف الهی محروم کند. لذا «عمل به دانسته‌ها» نقش حسّاسی در «کشف نادانسته‌ها» بازی می‌کند.

در روایت است که فردی به محضر امام زین العابدین علیه السلام مراجعه می‌کند، از ایشان سؤالاتی می‌پرسد و پاسخ خود را می‌گیرد. روز بعد دوباره مراجعه می‌کند تا پرسش‌هایی جدید را مطرح نماید. اما امام علیه السلام این بار از پاسخ، سر باز می‌زند و می‌فرماید: (مَكْتُوبٌ فِي الْإِنْجِيلِ لَا تَطْلُبُوا عِلْمَ مَا لَا تَعْلَمُونَ وَ لَمَّا تَعْمَلُوا بِمَا عَلِمْتُمْ فَإِنَّ الْعِلْمَ إِذَا لَمْ يُعْمَلْ بِهِ لَمْ يَزِدْ صَاحِبَهُ إِلَّا كُفْرًا وَ لَمْ يَزِدْ مِنَ اللَّهِ إِلَّا بُعْدًا). (1)

در انجیل نوشته شده است: تا وقتی به آن چه دانسته‌اید، عمل نکرده‌اید، علم به آن چه را نمی‌دانید طلب نکنید. زیرا اگر به علم، عمل نشود، برای صاحبش نتیجه‌ای جز کفران (ناسپاسی) و دوری از خداوند ندارد.

وقتی کسی حق نعمت الهی را ادا نکند، هر چه نعمت‌هایش بیشتر شود، ناشکری‌اش هم بیشتر می‌شود و نعمتی که شکر آن گزارده نشود، مانند معصیتی است که آمرزیده نشود. (2) بر این اساس، هر چه ناشکری بیشتر گردد، دوری از خدا هم بیشتر می‌شود. پس اگر قرار نیست که انسان به علمش عمل کند، همان بهتر که در طلب علم هم نباشد، تا به سرنوشت بدتری دچار نگردد.

با این مقدمه، در دو عنوان بعد، ده وظیفه‌ی عملی برای مدرّسان معارف اهل بیت علیهم السلام و ده وظیفه‌ی عملی برای متعلّمان این مکتب والا- ذکر خواهیم کرد. این وظایف به طور خاصّ برای کسانی رعایت کردنی است که می‌خواهند از طریق تعالیم مرحوم میرزا به معارف خالص و حیانی دسترسی پیدا کنند و به دست آوردن آراء

ص: 61

1- بحار الانوار / 53 / 68 / نیز: الکافی / 1 / 44 و 45

2- الکافی / 1 / 45

علمی ایشان برایشان اصالت دارد؛ نه از آن رو که ایشان را معصوم از خطا می دانند، بلکه بدین خاطر که در فضای تعالیم ایشان تنفس کرده اند، عطر و بوی آن را استشمام نموده اند و سازگاری آن ها با وجدان و کتاب و سنت را به نیکویی دریافته اند. به همین خاطر خود را بی نیاز از اقتدا به بلد راه نمی دانند و نمی خواهند که مستقل از ایشان و به پای خود در این مسیر پریچ و خم، طی طریق کنند.

9) آداب تعلیم معارف الهی

یک مدرّس مطلوب معارف، ده نکته ی ذیل را رعایت می کند :

یکم: مطالبی را که حقیقتاً وجدان کرده، تدریس می کند، نه این که صرفاً نظامی فکری و ذهنی از آن ارائه دهد.

دوم: تدریس معارف را صرفاً به نیت قربۀ الی الله و برای ادای وظیفه نسبت به مولایش انجام می دهد و هیچ قصدی - هر چند جزئی و ناچیز- برای کسب شهرت یا مال یا افتخار به این و آن یا خدای نکرده به رخ کشیدن تسلط خود ندارد. او این وصیت مرحوم میرزا را به گوش جان شنوده که پس از نقل روایتی از امام باقر علیه السلام می نویسند:

(فَمَنْ أَطَّلَعَ عَلَى هَذِهِ الْمَعَارِفِ الْإِلَهِيَّةِ يَكْفِيهِ هَذِهِ الرَّوَايَةُ فِي وُجُوبِ حِفْظِهَا عَنْ غَيْرِ الْأَهْلِ فِيَا إِخْوَانِي الْمُطَّلِعِينَ عَلَى هَذِهِ الرَّسَالَةِ الْجَامِعَةِ لِمَعَارِفِ الْقُرْآنِ وَعُلُومِهِ هَذِهِ الرَّوَايَةُ الشَّرِيفَةُ حُجَّتِي عَلَيْكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ رَسُولِهِ، فَإِيَّاكُمْ وَبَدَلَهَا لِعَيْرِ الْأَهْلِ مِمَّنْ يَسْتَخْفُ بِهَا أَوْ يَسْرِقُ مَجْدَ اللَّهِ وَمَجْدَ رَسُولِهِ وَأَهْلِ بَيْتِهِ، وَيَفْتَحِرُ بِهَا فِي الْمَجَالِسِ وَالْمَحَافِلِ عَلَى أَمْثَالِهِ وَأَقْرَانِهِ) (1)

ص: 62

1- اساس معارف القرآن (نمازی) / 384. این وصیت مرحوم میرزا، مقتبس از روایات مستطاب اهل بیت علیه السلام است که طالبان علوم الهی را نسبت به دچار شدن به چنین روحیه ی مذمومی، هشدار داده اند. به عنوان نمونه به این روایت شریف از امام باقر علیه السلام بنگرید: (مَنْ طَلَبَ الْعِلْمَ لِيُبَاهِيَ بِهِ لَا الْعُلَمَاءَ أَوْ يُمَارِيَ بِهِ السُّفَهَاءَ أَوْ يَصْرِفَ بِهِ وُجُوهَ النَّاسِ إِلَيْهِ فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ إِنَّ الرَّسَالََةَ لَا تَصْلُحُ إِلَّا لِأَهْلِهَا). (الكافي / 1 / 47) هر که در پی دانش برود تا به واسطه ی آن، بر دانشمندان مباحات کند یا با نادانان به جدال پردازد یا صورت مردم را به سوی خود برگرداند، چنین کسی باید جایگاه خود را در آتش ببیند. برتری و آقایی جز برای آن که اهلیتس را دارد، شایسته نیست.

برای هر که از این معارف الهی مطلع شده، این روایت در «لزوم نگه داری آن از نااهل» کافی است. پس ای برادران که از این رساله ی دربرگیرنده ی معارف و دانش های قرآن، آگاه شده اید! این روایت شریف، روز قیامت حجت من بر شما در محضر خدا و رسول صلی الله علیه و آله و سلم است. پس بر حذر باشید که آن را به نااهلی عطا کنید که سبکش می شمرد یا بزرگی خدا، رسول و اهل بیتش علیهم السلام را به سرقت می برد و در نشست ها و مجامع، به واسطه ی [آگاهی از] آن، به همگنان و هم طرازان خود، فخر می فروشد.

تعبیر «سرقت مجد خدا و رسول و اهل بیت علیهم السلام» زنگ خطری برای تمامی کسانی است که در سلک مدرّسان معارف مرحوم میرزا در می آیند. اگر انسان از این حقیقت غافل شود که یافته هایش عطا و افاضه ی الهی است، می پندارد که آن چه آموخته، اندوخته و دسترنج خود اوست. این جاست که زمینه ی تفاخر نسبت به دیگران، فراهم می شود. چنین کسی در واقع دست به سرقت زده است؛ چون به چیزی می نازد که در واقع از آن دیگری است و چیزی را به نام خود ثبت می کند که صاحب اصلی اش آن را نزد وی به امانت نهاده است.

یک مدرّس وارسته، بر اساس همین وصیّت، همواره یادآور است که از خود هیچ ندارد و هر آن چه در اختیارش قرار گرفته، لطف و فضل خداست که اکنون به او اعطا شده و ممکن است آن بعد از او گرفته شود. این گونه است که او خود را از دچار شدن به تفاخر نسبت به دیگران، محافظت می کند. ضمن آن که می داند چنین روحیه ای، اهلیّت او برای فراگیری و تحمّل معارف اهل بیت علیهم السلام را از میان می برد و فردای قیامت باید در برابر واسطه ی انتقال این معارف، پاسخ گو باشد. به دنبال چنین دیدگاهی می کوشد شاگردانی را برای فراگیری معارف برگزیند که از این شیوه برکنار باشند. کسانی را به شاگردی می پذیرد که قدر این گوهر ارزنده را بدانند و به علاوه

در صورت به کف آوردنش، آن را فضل خدا بشناسند، نه مایه ای برای به خود بالیدن و به رخ این و آن کشیدن.

سوم: در مطالب وجدانی، تمامی تکاپوی او بر این متمرکز است که متعلمان را متذکر حقایق سازد که خود، پیشتر آن ها را وجدان کرده است. به همین خاطر می کوشد که از القای فکری مدّعی خود پرهیزد و در عوض از آنان می طلبد که صرفاً بر آن چه می یابند، تمرکز کنند. با همین رویکرد است که از آن چه متعلمانش وجدان می کنند، گزارش می گیرد و مدّعی خود را منطبق بر آن، تنظیم می کند.

چهارم: از این که با متعلمان به مناظره پردازد، به شدت پرهیز می کند. نه خود به جدل و مراء گرفتار می شود و نه اجازه می دهد که آنان چنین مشی را برگزینند. او عمیقاً بر این باور است که هدف اصلی در مراء، صرفاً اثبات خود و به کرسی نشاندن موضع خویش است و این حجابی ضخیم در برابر وجدان معارف الهی است.

مراء باعث می شود که انسان از درک سخن حقّ طرف مقابل خود، محروم گردد؛ چون صرفاً در صدد اثبات حَقّانیت خود است .

امیر مؤمنان علیه السلام می فرمایند:

(لَا تُمَارِ سَفِيهَا وَلَا فَقِيهَا أَمَّا الْفَقِيهُ فَيَحْرِمُكَ خَيْرَهُ وَأَمَّا السَّفِيهُ فَيَحْزُنُكَ شَرُّهُ). (1)

با سَفیه و فقیه مراء مکن. اما فقیه، بدین خاطر که تو را از نیکی وی محروم می سازد و اما سَفیه، بدان خاطر که بدی او تو را غمگین می کند.

پنجم: اگر متعلم، مطالب طرح شده از سوی وی را وجدان نمی کرد، پیش از آن که به مجاب ساختن وی اقدام کند، بار دیگر به وجدان خود مراجعه می نماید. ضرورت مراجعه ی دوباره به وجدان، آن جا بارز تر می شود که متعلم، نکته ی جدیدی را طرح کند که وی پیشتر به آن توجه نداشته است. در این گونه موارد، پس از اطمینان مجدد از وجدان خود یا بازسازی آن، می کوشد محتوای درس را با بیانی جدید و در فضایی

ص: 64

عاری از چالش و بگو مگو، به متعلم خود الفا کند تا او آن چه را حقیقتاً می یابد، گزارش نماید.

ششم: به هیچ وجه و تحت هیچ شرایطی به خود اجازه نمی دهد که متعلمانش را از بعد علمی به دیده ی تحقیر بنگرد. به شدت مراقب است سخنی یا عملی از وی صادر نشود که متعلم را نزد سایرین، کژفهم یا معاند جلوه دهد. اگر احساس کرد متعلمی از درِ عناد وارد شده، از تقابل با او می پرهیزد و می کوشد به گونه ای دیگر او را از اشتباه خارج کند.

هفتم: از ابتدای القاء درس تا انتهای آن، در همه ی مراحل خود را در محضر خداوند متعال می بیند و از ژرفای جان باور دارد که وجدان معارف الهی جز به عنایت او ممکن نیست. از همین رو در هر لحظه از توسل قلبی به ساحت قدس مهدوی علیه السلام غافل نمی شود و در هیچ دمی، نیتی جز عرض ارادت به ساحت مقدس ایشان را در سر نمی پرورد.

هشتم: اگر متعلمی با وی از در بحث و مناظره در آمد، فریب شیطان را نمی خورد و با وی مقابله به مثل نمی کند. نه در کلام، متانت و ادب خود را از دست می دهد و نه در مقام محکوم ساختن طرف مقابل بر می آید؛ بلکه با رعایت کامل حسن خلق و تواضع، می کوشد مخاطب را از مشیی که پیش گرفته، منصرف سازد و هرگز به گونه ای سخن نمی گوید که طرف مقابل در دفاع از خود و اثبات حقایقش، مصمم تر گردد.

نهم: در ضمن القاء درس و گفتگو با متعلمان، هرگز از وجدان خود غافل نمی گردد و در صورت مخالفت شاگردانش، بارها به وجدان خود رجوع می کند. هدف او از این مراجعه، آن نیست که بر موضع خود پافشاری و از آن دفاع نماید، بلکه برای این است که ببیند آیا حقیقتاً وجدانش بر آن چه می گوید، صحه می گذارد یا خیر؟ اگر در موضعی به ابهام رسید، رو به تأمل می آورد و پیش از رفع ابهام وجدانی از مطالبش، به تدریس ادامه نمی دهد.

دهم: احتمال اشتباه در فهم را هیچ گاه از خود منتفی نمی داند. اگر نتوانست متعلمان را به آن چه خود یافته، متذکر سازد، بار دیگر به متون مرحوم میرزا مراجعه می کند و می کوشد بار دیگر وجدان خود را محک بزند. اگر آن چه می یافت با متن تطبیق

داشت، کار را ادامه می دهد وگرنه تا وقتی تسلط کافی و قابل دفاع وجدانی نسبت به مطلبی پیدا نکرده، از تدریس آن، خودداری می کند.

10) آداب تعلّم معارف الهی

اما یک متعلّم مطلوب معارف، از این ویژگی ها برخوردار است:

یکم: جز به قصد قربت و جز برای کسب رضای خداوند به تحصیل معارف نمی پردازد. اگر هم تصوّر کند مطالب ارائه شده از سوی مصنّف اشتباه است، با خود حدیث نفس می کند که: «شاید مطلب حقی در این عبارات باشد که من به ادراکش نائل نمی شوم». این از آن روست که احتمال اشتباه از سوی خود را منتفی نمی داند و اهتمام دارد که هیچ مطلبی از مطالب دقیق معارفی را از کف ندهد.

دوم: در صورت نداشتن تسلط کافی و کامل بر تألیفات معارفی، خود را نیازمند تعلّم می داند و از مطالعه ی خود سرانه ی آن ها خود داری می کند. تا وقتی بر همه ی آثار اصیل معارفی آگاهی عمیق نیافته، خود را مستغنی از شاگردی کردن نمی شناسد.

سوم: این واقعیت را وجدان کرده که عبارات مصنّف، در نوشته هایش، سنگین است و درک مقاصد وی بر اساس آن ها، کار ساده ای نیست. لذا پیش از مراجعه به متون، نخست سطح اوّلّیه ی مطالب معارفی را به زبان ساده از کسانی که به تسلط علمی شان اعتماد دارد، فرا می گیرد و برای ارتقا به رتبه های بالاتر علمی و فراگیری متون اصلی، شتاب نمی ورزد.

چهارم: باور دارد که هر چند جدا شدن از افکار و ذهنیات پیشین دشوار می باشد، ولی همین ساختار های پیش ساخته، حجاب ضخیمی در برابر وجدان معارف است. بدین خاطر، هر چند به طور موقت و نسبی، چاره ای نمی بیند از این که از مفروضات پیشین خود فاصله گزیند؛ به ویژه نسبت به افکاری که شکل گرفته از رسوبات فلسفی و عرفان اصطلاحی است.

پنجم: اگر مطلب حقی برایش وجدانی شد و به تأیید آیات و روایات نیز رسید، خدا را شکر می کند و سپاس گزار باب خدا و خلیفه ی وی، امام عصر علیّه السلام، می گردد.

همچنین از گرفتار شدن به دام عجب و تکبر می‌گریزد و آن چه را به کف آورده، فقط و فقط «فضل خداوند» تلقی می‌کند.

ششم: اگر آن چه با وجدان یا به نقل معتبر یافت، با آموزه های بشری، مخالفت داشت، بزرگی بزرگان علوم بشری را مانع پذیرفتن حق نمی‌شناسد و با خود استبعاد نمی‌کند که: «مگر امکان دارد فلانی و فلانی هم اشتباه کرده باشند؟!» و البته در عین حال به بزرگان، بی‌احترامی هم نمی‌کند.

هفتم: بر این باور است که نعمت گران مایه ی معارف اهل بیت علیهم السلام، بدون کمترین استحقاقی در اختیارش قرار گرفته، لذا در ازای آن سر به سجده ی شکر می‌گذارد، نه آن که سر به تفاخر برافرازد! اگر احساس کرد مطلبی را وجدان کرده که بسیاری از بزرگان بشری از وجدانش محروم بوده اند، بدان فخر فروشی نمی‌کند. آن چه را که به لطف خداوند نصیبش شده، «مجد» خدا و اولیای معصوم وی می‌داند. آن را ابزار تکسب و تعیش خود قرار نمی‌دهد و این گوهر بی‌مانند را با نام و نان، معامله نمی‌کند. در یک کلام متعلم ایده آل معارف، از تعلم این علوم الهی بهره های دنیوی را هدف نمی‌گیرد؛ چرا که می‌داند این چنین هدفی، نتیجه ای جز خسران ندارد.

هشتم: اگر از بعد علمی به رتبه ی بهره وری از متون رده ی اول معارفی نائل شد، در صورت برخورد با عباراتی که با هم تعارض ظاهری دارند، در قضاوت درباره ی آن ها شتاب نمی‌کند و به سرعت مصنف را به «تناقض گویی» یا «تبدل رأی» متهم نمی‌سازد، بلکه می‌کوشد حتی المقدور، نظام سازگار و کامل مصنف در معارف را دریابد.

نهم: معتقد است که مدعای اصلی مصنف در معارف اهل بیت علیهم السلام، انطباق این معارف با وجدان و کتاب و سنت می‌باشد. لذا می‌کوشد که تأیید آموزه های مصنف را از حجّت باطنی و ظاهری بگیرد و به صرف بازگو نمودن آن چه وی در آثارش بازتاب داده، قناعت نمی‌کند. تا آن جا که این انطباق را دریافت، مطالب مصنف را می‌پذیرد و در بخش هایی که به این هدف دست نیافت، علمش را به اهملش وا می‌گذارد و به اظهار نظر های غیر علمی و نسنجیده مبتلا نمی‌گردد.

دهم: می داند که عمل به یافته هایش از قرآن و روایات اهل بیت علیهم السّلام، شرط ضروری عالم شدن به علوم الهی است؛ به خصوص در محورهایی چون: خوف از خدا، تقوا و تواضع و زهد. متعلّم ایده آل، این ویژگی ها را جزء برنامه ی درسی خود تلقی می کند و اگر خدای ناکرده به آن عامل نبود، بار خود را با آموختن چیزی که بدان عمل نمی کند، سنگین نمی سازد.

خاتمه

در کنار این بیست توصیه، مدرّسان و متعلّمان زبده ی معارف اهل بیت علیهم السّلام ارتباط با خداوند متعال و توسّل به اولیای معصوم او را شرط لازم توفیق خود در این مسیر دشوار می دانند. اهتمام به نماز یکی از کلید های کارساز برای گشایش گنج معارف الهی است. وقتی آدمی در مقابل خداوند می ایستد و مستقیماً با وی سخن می گوید، موقعیتی طلایی به کف آورده تا در درجات معرفت صعود کند و به افاضه ی پروردگار، منور گردد. به قول مرحوم میرزا:

ما دارای ظلمت هستیم، نمی توانیم خدا را ببینیم. راه پیدا کردن خدا را پیغمبر ما صلی الله علیه و آله و سلم فرموده: روی به نماز کنید و با کمال حضور قلب، اظهار عجز و تضرّع به درگاه بی نیازش نمایید تا قابل شوید برای یافتن نور خدایی. (1)

سپس به طالبان معارف متعالی اهل بیت علیهم السّلام، چنین توصیه می نمایند:

پس از این که خود را لایق ندانستی، برای گرفتن حاجت در مقابل عمل خود، به مقام عزّت عرض کن: باخدایا! من از خود هیچ ندارم و لایق هیچ گونه لطفی نیستم؛ لکن اقرار و اعتراف دارم به بزرگواری محمّد و آل محمّد علیهم السّلام و عزّت آنان را نزد تو معترفم. من هم حقیقتاً خود را به آن ها بسته ام و ایمان به آن ها دارم. کلّ مهمّات دنیوی و اخروی [را]، به قدری که عقل از درخواست آن قاصر و عاجز است، برآورده بفرما! (2)

امروز صاحب اصلی این معارف، در اوج مظلومیّت و مهجوریّت است. روایات او

ص: 68

1- معرفت نفس / 78 و 79

2- همان / 50

از عقاید و باور ها، در دل کتاب ها خاک می خورد و به جای آن، بافته های بشر در لباس معارف اسلامی به مردم ارائه می شود. امروز او غریبانه در میانه ی میدان ایستاده و «هل من ناصر» سر داده است. میرزا مهدی اصفهانی به این ندا لبیک گفت و همه چیز خود را نثار کرد و این بود که اجازه یافت «رأی» خود را نیز تسلیم سرورش کند. ریگ های داغ و آغشته به اشک مسجد سهله، گواهند که او با تمام وجود به بارگاه آسمانی صاحبش نالید و گدا گونه به دامان محبوبش چنگ زد. امروز نوبت ماست که به جای اتکا به خویشتن، سر به پای ارباب مان بساییم و به اقتدای میرزا، در محضر مولای عجز و لابه کنیم. حال نوبت ماست که صادقانه عرضه بداریم: نصرتی معدّة لکم و موّدتی خالصة لکم... یا مَولایَ یا صَاحِبَ الرِّمانِ العُوثُ العُوثُ العُوثُ اَدْرِکَنی اَدْرِکَنی اَدْرِکَنی (1)

ص: 69

بخش اول: ویژگی های کلام الهی

اشاره

ص: 71

فصل 1: مقایسه ی کلام خدا با کلام بشر

از آن جا که مصنّف محترم رساله ی «تبارک»، بحث خود را از «کلام اللّٰه بودن» قرآن مجید آغاز نموده و محور همه ی مباحث ایشان هم «کلام اللّٰه» می باشد، لازم است ابتدا از دیدگاه مصنّف، مقدّمه ای درباره ی این موضوع و خصوصیاتِی که کلام خدا را از کلام بشر ممتاز می کند، مطرح کنیم. در این مقدّمه بعضی نکاتی که در متن رساله آمده، مورد استناد قرار می گیرد و در حقیقت شرح برخی از عبارات مصنّف، مقدّم بر خود متن ارائه می شود. به نظر می آید که این کار، فهم رساله ی ایشان را ساده تر و عمیق تر می سازد.

تعریف تکلم بشری

اولین قدم در شناخت «کلام اللّٰه»، مقایسه ی آن با کلام بشر است و برای این منظور، توجّه به بعضی عبارات مصنّف در تعریف «کلام بشر» لازم است. در عبارتی از متن همین رساله ی مورد بحث، می فرماید: ... (لِأَنَّ كَلَامَ الْبَشَرِ لَيْسَ إِلَّا اسْتِعْمَالُ الْأَلْفَاظِ فِي الْمَعْنَى النَّفْسِيَّةِ).

چرا که کلام بشر، [چیزی] نیست؛ جز به کار بردن واژه ها در مقاصد نفسی. شبیه همین تعبیر از کلام بشر، در حاشیه ی یکی از تقریرات دروس مصنّف، به خطّ خود ایشان آمده است:

ص: 73

... لِأَنَّ كَلَامَ الْبَشَرِ فِي ظَهْوَرِ الْمَعْلُومَاتِ عَلَى طَرِيقِ الْاسْتِعْمَالِ. (1)

زیرا کلام بشر در [قالب] آشکار شدن معلومات از راه استعمال [الفاظ] است.

برای این که مقصود ایشان از این بیان ها روشن شود، باید مراد از «استعمال در معانی نفسیه» توضیح داده شود.

منظور از «معانی»

«معانی» جمع «معنی» و مراد از «معنی» معنای لغوی آن است که همان «مقصود» یا «مقصد» از کلام می باشد. (2) معنی و مقصود در لسان مصنف به خود «حقایق خارجی» اطلاق می شود نه صورت ذهنی آن ها:

الْمَعْنَى وَالْمَقْصُودُ نَفْسُ الْحَقَائِقِ الْخَارِجِيَّةِ وَجَدَتْ أَمْ لَمْ تُوْجَدْ. (3)

معنا و مقصود، خود حقایق خارجی، اعم از موجود و غیر موجود است.

مَعْنَى الْأَفْظَادِ وَالْمَرَادُ مِنْهَا نَفْسُ الْحَقَائِقِ أَوَّلًا وَبِالذَّاتِ وَعَلَيْهِ الْفِطْرَةُ الْأَوْلِيَّةُ الْعُقْلَانِيَّةُ. (4)

معنای واژه ها و مراد از آن ها، خود حقایق اولاً و بالذات است و فطرت عقلانی نخستین، بر همین اساس است .

تعبیر «اولاً و بالذات» را به این دلیل اضافه کرده اند که فلاسفه و اهل منطق، معانی اولاً و بالذات الفاظ را صورت های ذهنی می دانند (که آن ها را معلوم بالذات می نامند) و حقایق خارجی را به عنوان معانی ثانیاً و بالعرض می شناسند (که به همین دلیل، آن ها را معلوم بالعرض می خوانند). مصنف برخلاف فلاسفه خود حقایق خارجی را معانی اولیه و بالذات الفاظ می داند و صورت های ذهنی را به هیچ وجه به عنوان

ص: 74

1- حاشیه ی تقریرات حجّیة القرآن / 34

2- معنی کلّ کلام: مقصده (لسان العرب / 15 / 106)

3- مصباح الهدی / 18

4- همان

مدلول و مقصود از الفاظ نمی شناسد. (1) ایشان این مطلب را هم از طریق فطرت عقلانیّه ی بشر و هم با استناد به ادله ی نقلی به اثبات می رساند. (2) مثلاً وقتی متکلمی می گوید: «آب می خواهم» مقصودش از «آب»، همان مایع نوشیدنی در خارج است؛ نه صورت ذهنی آن و معنای لفظ «آب» چیزی جز خود آن نوشیدنی در خارج نیست.

استعمال در «معانی نفسیه»

مراد مصتّف از «معانی نفسیه» مقاصدی است که متکلم در نفس و ضمیر خود، آن ها را «قصد» کرده و الفاظ را در همان معانی «استعمال» می کند. صفت «نفسیه» برای «معانی»، بیان کننده ی ظرف و موطن قصد آن هاست، چون موطن «قصد»، روح و نفس انسان است. «معانی» به خود حقایق خارجی گفته می شود ولی چون «قصد» آن ها «نفسی» است، به اعتبار موطن قصد شان، از آن ها به «معانی نفسیه» تعبیر می شود. می توانیم به جای «قصد» کلمه ی «لحاظ» را به کار ببریم و بگوییم متکلم آن معانی را «لحاظ می کند»، آن گاه الفاظ را در همان «حقایق خارجی لحاظ شده» استعمال می کند. (3)

به عنوان مثال متکلم، «آب» را که یک حقیقت خارجی است، قصد یا لحاظ می کند، آن گاه لفظ «آب» را در خصوص همان حقیقت قصد شده، استعمال می کند. هم چنین حقیقت و واقعیت «خواستن خود» را لحاظ می کند و سپس لفظ «می خواهم» را در همان حقیقت استعمال می کند و می گوید: «آب می خواهم». به این ترتیب در تکلم بشری، به طور معمول الفاظ در همان حقایق خارجی ای که متکلم قصدشان را کرده، به کار می روند.

ص: 75

1- البته روشن است که اگر صورت ذهنی چیزی، مدلول و مقصود از یک لفظ باشد، حقیقت خارجی آن، همان صورت ذهنی است

2- بنگرید به: رساله های: اصول و سیط / 2، ابواب الهدی / 6 و مصباح الهدی / 17 و 18

3- روشن است که لفظ «قصد» یا «لحاظ» از یک فعل نفسانی انسان، حکایت می کند که از صرف تصوّر یک چیز حاصل نمی شود. به بیان دیگر وقتی چیزی را «قصد» می کنیم، غیر از این است که از آن، صورتی در ذهن خود بیاوریم.

به این حقایق خارجی، به جهت مکشوف بودن آن‌ها، «معلومات» هم گفته می‌شود. «معلومات» از دیدگاه مصنّف - برخلاف اصطلاح رایج میان فلاسفه و منطقیان - به صورت های ذهنی اطلاق نمی‌شود، بلکه خود حقایق خارجی هستند که اولاً و بالذات معلوم و مکشوف واقع می‌شوند. در مثال مورد بحث، خود آب خارجی، معلوم و مکشوف متکلم است و وقتی لفظ «آب» را استعمال می‌کند از طریق این استعمال، معلوم او - که خود آب است - آشکار می‌گردد. در این جا مقصود متکلم، همان معلوم اوست. پس وقتی به لفظ «آب» تکلم می‌کند، مقصودش، که همان معلوم اوست، برای مخاطب روشن می‌شود. به این ترتیب در تکلم بشری، معلومات متکلم که مقاصد او هستند با استعمال الفاظ آشکار می‌گردند. به بیان دیگر در تکلم بشری، الفاظ، ظرف و قالب آشکار شدن معلومات و مقاصدی هستند که متکلم در نفس و ضمیر خود، قصد افهام آن‌ها را به مخاطب کرده است. این خلاصه‌ی آن چیزی است که از دو عبارت مصنّف درباره‌ی تکلم بشر فهمیده می‌شود.

وجه عدم شباهت تکلم خدا با تکلم بشر

در ادامه‌ی هر دو عبارت تصریح کرده اند که بدهتاً کلام خدای متعال چنین نیست:

(و لیسَ کلامُهُ تعالیَ کذلکَ بِالْبَدِیْهِةِ الْعَقْلِیَّةِ).

و به بدهت عقلی، گفتار خداوند متعال این گونه نیست.

و نیز:

(لِیسَ کلامُ الرَّبِّ تعالیَ شَأْنُهُ کذلکَ بَدِیْهَةً). (1)

یعنی عاقل بالبداهه در می‌یابد که نمی‌تواند تکلم خدای متعال را از سنخ تکلم بشری بداند و بگوید: «خداوند هم حقایقی را در نفس خود قصد کرده و ضرورتاً الفاظ را در همان مقاصد نفسی خود استعمال می‌کند».

ص: 76

برای تشریح و تبیین مراد مصنف باید خصوصیات تکلم بشری را بشناسیم تا بفهمیم که چگونه از اسناد آن‌ها به خداوند، تشبیه باطل لازم می‌آید.

اولین ویژگی عبارت است از این که: «قصد» یا «نیت» انسان، یک فعل نفسی اوست و نسبت دادن فعل نفسی به خدای متعال عقلاً جایز نیست؛ اسناد «معانی نفسیه» به خداوند، فرع بر این است که برای ذات مقدّسش، نفس یا باطن یا ضمیر قائل شویم که عقلاً مردود است. نمی‌توانیم بگوییم: «خداوند هم مانند انسان، چیزی را در نفس خود، نیت و قصد می‌کند و سپس الفاظ، ظرف و قالب آشکار شدن مقصود و مافی الضمیر خداوند می‌شود». به کار بردن این تعبیر برای خدای متعال، مصداق تشبیه او به خلق می‌باشد که عقلاً روا نیست.

دومین ویژگی این است که انسان به هر زبانی که تکلم کند. به طور معمول و بر اساس سیره ی عَقْلًا، الفاظی را در معانی عرفی و متداولش در آن زبانه کار می‌برد و آن‌ها را حاکی از مقاصد خود قرار می‌دهد. از طرف دیگر عُرْف عقلا هم از کلام متکلم به مقصود او پی می‌برند و برای کشف مقصود متکلم، دانستن قواعد مربوط به زبان تکلم را کافی می‌دانند. اما اسناد این ویژگی به تکلم خداوند، احتیاج به دلیل و برهان دارد. تکلم خدا چیزی جز خلق کلام و الفاظ توسط او نیست. اما صرف خلق الفاظ به یک زبان خاص، عقلاً دلیل نمی‌شود بر این که: مراد و مقصود خدا از آن الفاظ، معنا و مدلول آن‌ها در همان زبان باشد. به بیان دیگر خلق الفاظ به یک زبان (مثلاً عربی)، دلیل کافی نیست برای این که متکلم (خداوند) بر طبق سیره ی عقلا مشی نموده است. پس ما حق نداریم «قالب تکلم بر اساس سیره ی عقلا» را بی دلیل و به صرف این که کلام خداوند به زبان عربی است، به تکلم الهی نسبت دهیم؛ چرا که در این صورت به تشبیه باطل گرفتار شده ایم. این محذور در صورتی لازم می‌آید که مفهوم «قصد» و رابطه ی آن با «مقصود» بشر از تکلم را به خداوند نسبت دهیم. البته در ادامه، معنای صحیحیاز «قصد» و رابطه ی آن با «مقصود الهی» بیان خواهیم کرد که به تشبیه باطل نمی‌انجامد.

واقعیت این است که کلام و الفاظی که خداوند خلق می کند، صرفاً آیه و صفت او به شمار می رود و چون آیه ی خدا هیچ شباهتی به خدا ندارد، آیتت آن هم شباهتی با آیتت صفات مخلوقات ندارد. امیر المؤمنین علیه السلام به صراحت به اصل عقلی «تنزه کلام الهی از شباهت به کلام بشر»، اشاره فرموده اند، آن جا که درباره ی کلام خدا می فرمایند:

(كَمَا لَيْسَ شَيْءٌ مِنْ خَلْقِهِ يُشَبَّهُهُ كَذَلِكَ لَا يُشَبَّهُ فِعْلُهُ تَعَالَى شَيْئاً مِنْ أَعْمَالِ الْبَشَرِ وَلَا يُشَبَّهُ شَيْءٌ مِنْ كَلَامِهِ بِكَلَامِ الْبَشَرِ فَكَلَامُ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى صِفَتُهُ وَكَلَامُ الْبَشَرِ أَعْمَالُهُمْ فَلَا تُشَبَّهُ كَلَامَ اللَّهِ بِكَلَامِ الْبَشَرِ فَتَهْلِكَ وَتَضِلَّ). (1)

همان گونه که هیچ چیز از آفریدگانش همانند او نیستند، کار خداوند تبارک و تعالی نیز مثل هیچ یک از کارهای بشر نیست و هیچ چیز از گفتارش به گفتار بشر، شبیه نمی باشد. پس کلام خداوند تبارک و تعالی، نشانه ی اوست و کلام بشر [از] کارهای آنان است. پس کلام خدا را با کلام بشر همانند مکن که بدبخت و گمراه می گردی.

فرمایش های ائمه علیهم السلام در مورد مستقلات عقلیه، جنبه ی تذکر و ارشاد به حکم عقل دارند و این فرمایش امیر مؤمنان علیه السلام هم اشاره به یک حکم مستقل عقلی است. آن حکم این است که: «خلق خدا شباهتی با خدا ندارند و به همین دلیل فعل خدای متعال هم هیچ شباهتی با افعال مخلوقات او از جمله بشر ندارد». ما عقلاً نمی توانیم رابطه ی خدا و فعلش را شبیه به رابطه ی بشر با فعلش بدانیم و اگر چنین کنیم، خداوند را به بشر تشبیه کرده ایم. از آن جا که خداوند از هیچ جهت، شباهتی با هیچ یک از مخلوقاتش - از جمله بشر - ندارد، پس فعل او هم هیچ شباهتی با افعال مخلوقاتش (از

ص: 78

1- بحار الانوار / 89 / 107 به نقل از توحید صدوق. امام صادق علیه السلام هم می فرمایند: (انَّ كَلَامَ الْبَارِي سُبْحَانَهُ لَا يُشَبَّهُ كَلَامَ الْخَلْقِ كَمَا لَا تُشَبَّهُ أَعْمَالُهُ أَعْمَالَهُمْ). (وسائل الشیعة / 27 / 201) نیز امام رضا علیه السلام می فرمایند: (كَلَامُ الْخَالِقِ لِمَخْلُوقٍ لَيْسَ كَكَلَامِ الْمَخْلُوقِ لِمَخْلُوقٍ). (الإحتجاج / 2 / 405)

جمله بشر) ندارد.

از همین اصل کلی عقلی نتیجه گرفته می شود که کلام خدا نیز شباهتی با کلام بشر ندارد. اگر رابطه ی کلام خدا با ذات مقدّسش شبیه رابطه ی کلام بشر با خود بشر باشد، آن گاه شباهت خدا و بشر لازم می آید و چون هیچ شباهتی بین خدا و بشر نیست، تکلم خدا هم شباهتی با تکلم بشر ندارد.

روشن است که نفی شباهت بین «کلام خدا و کلام بشر» به نفی شباهت بین «تکلم خدا و تکلم بشر» مربوط می شود؛ یعنی رابطه ای که میان متکلم بشری با کلامش وجود دارد، قابل سرایت دادن به رابطه ی خدا و کلامش نیست. با این ترتیب نمی توان گفت که چون کلام خداوند از حروف عربی تشکیل شده و بشر هم به عربی تکلم می کند، پس کلام خدا شبیه به کلام بشر می شود. ما درباره ی کلام صرف نظر از ارتباطش با متکلم سخن نمی گوئیم، بلکه کلام خدا را «چون کلام خداست» عقلاً قابل تشبیه به کلام بشر نمی دانیم؛ وگرنه روشن است که کلام خداوند در قرآن کریم به زبان عربی است و از این جهت با کلام بشر عرب زبان، شباهت دارد، ولی این شباهت در این جا محلّ بحث و نفی نیست.

کلام خداوند: صفت و آیه ی او

همان طور که امیر مؤمنان علیه السلام تذکر داده اند، کلام خدای متعال، صفت و آیه و نشانه ی اوست و البته کلام بشر هم فعل و نشانه ی بشر می باشد و ما حق نداریم رابطه ای را که میان فعل بشر و خود او وجود دارد، به رابطه ی میان صفت خدا و خود خدا سرایت دهیم.

هر فعلی که بشر انجام می دهد، حاکی از خصوصیتی در اوست. مثلاً شاعری که شعر می گوید، شعر گفتن او حکایت از وجود قریحه و ذوق ادبی اش دارد و محتوای شعرش نیز دلالت بر حدّ و حدود معلومات او می کند. ما عقلاً نمی توانیم این الگو و این گونه ارتباط میان فعل و فاعل بشری را به فعل خداوند با ذات مقدّسش سرایت دهیم. افعال خداوند دلالت بر خصوصیتی در ذات مقدّس او نمی کند و از افعال او

نمی‌توان به چیزی از ذاتش پی برد. همان‌طور که گفتیم بین فعل خداوند و ذات مقدّسش تباین است، در حالی که بین فعل بشر و ذات او تباین نیست. (1)

اما جالب این است که آیات و نشانه‌های خداوند که مخلوق او بند-در عین تباین با او - صفت و آیه‌ی او هستند. وجه آیتیت و صفت بودن آن‌ها باید توسط خود خدا و به زبان فرستاده‌اش روشن شود. بنابر این وجه «نشانه و صفت بودن کلام خدا» نیز باید صرفاً توسط رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم که آورنده‌ی کلام خداست، بیان گردد. صرف نظر از بیان ایشان، نمی‌توانیم بفهمیم که «این کلام برای چه خلق شده و مقصود خدا از آن چیست؟» بلکه این را می‌فهمیم که کلام خداوند از حروف و الفاظ عربی تشکیل شده و از این جهت مانند کلام بشر می‌باشد. ولی از خود کلام و عربی بودن الفاظ آن، نمی‌توان تشخیص داد که «این کلام نشانه‌ی چیست و برای چه مقصودی خلق شده است؟»

اصل عدم تشبیه بر اساس ادّعی کلام الله بودن

این مطلب یک حکم مستقل عقلی است که ما با تذکر و ارشاد امیر المؤمنین علیه‌السلام به آن پی می‌بریم. این حکم لازمه‌ی «کلام الله بودن یک لفظ» است. همین که رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم به الفاظی تکلم کنند و آن را «کلام خدا» بخوانند، کافی است که عقلاً مشمول حکم «عدم شباهت با کلام بشر» گردد. یعنی حتی پیش از آن که برای ما کلام الله بودن آن احراز شود، صرف ادّعی «کلام الله بودن» آن و «تعجیز بشر از آوردن همانند» برایش، لازم می‌آورد که مانند کلام بشر نباشد؛ چون اگر چیزی واقعاً کلام خدا باشد، تشبیه آن به کلام بشر روا نیست.

مصنّف این نکته‌ی لطیف را در یکی از عبارات خود تذکر داده‌اند:

نفس ادعاء كونه كلام الله و تعجيزهم، عين تنزيه الكلام عن المشابهة

ص: 80

1- در مباحث دقیق مصنّف، روشن می‌شود که بین «فعل» نوری خداوند و «مفعول» ظلمانی او با ذات مقدّسش تباین است، در حالی که میان «فعل» نوری بشر با واجدیت ذاتی او و نیز میان «مفعول» ظلمانی بشر با ذات ظلمانی او، تباین نیست. توضیح و تبیین این مطالب به مجال مناسب خود موکول می‌باشد.

بِكَلَامِ الْبَشَرِ فَيَحْتَمَلُ كَوْنَهُ عَلَى طَوْرٍ وَرَاءَ طَوْرٍ كَلَامِهِمْ لِأَنَّ كَلَامَ الْبَشَرِ فِي ظُهُورِ الْمَعْلُومَاتِ عَلَى طَرِيقِ الْإِسْتِعْمَالِ وَ لَيْسَ كَلَامُ الرَّبِّ تَعَالَى شَأْنَهُ كَذَلِكَ بَدِيهَةً. (1)

نفس این ادعا که «قرآن کلام خداست» و عاجز دانستن بشر [از این که مثل آن را بیاورند] مساوی است با منزّه دانستن آن کلام از مشابهت با کلام بشر. پس [به خاطر همین ادعا] احتمال داده می شود که این کلام به گونه ای متفاوت با کلام بشر باشد زیرا کلام بشر در قالب آشکار شدن معلومات از طریق استعمال است در حالی که کلام پروردگار - تعالی شأنه - بدهتا چنین نیست.

نفس این ادعا که «چیزی کلام خداست و کسی نمی تواند مانند آن را بیاورد» (2)، مساوی است با اعلام این که این کلام، به خودی خود مشمول قواعد تکلم بشری نیست و هیچ کس حق ندارد به صرف این که کلام از الفاظ مستعمل عربی تشکیل شده، آن را مانند کلام بشر بداند، بلکه باید عقلاً حساب آن را از کلام بشر جدا بداند، چون نمی تواند قالب «استعمال الفاظ در معانی نفسیه» را به خدای متعال نسبت بدهد.

احتمال تفاوت میان چگونگی کلام خدا و کلام بشر

البته به نکته ی ظریف دیگری در ضمن این مطلب تذکر داده اند و آن این که فرموده اند:

«فَيَحْتَمَلُ كَوْنَهُ عَلَى طَوْرٍ وَرَاءَ طَوْرٍ كَلَامِهِمْ»

یعنی اصل اولی و عقلی این است که ما نباید با کلامی که ادعای «کلام الله بودن» آن می شود، مانند کلام بشر معامله کنیم، بنابر این حق نداریم هیچ یک از قواعد تکلم بشری را از جانب خود در مورد آن جاری بدانیم. بلکه باید وجه «نشانه بودن» آن را از

ص: 81

1- حاشیه ی تقریرات حجّیة القرآن / 34

2- قید «تعجیز» برای خارج ساختن «احادیث قدسی» از بحث است که در فصل سوم از بخش دوم، درباره ی آن توضیح داده شده است

آورنده اش پرسیم. اگر ایشان از بعضی جهات با این کلام، مشابه با کلام بشر رفتار کردند و به ما هم اجازه ی این کار را دادند، مُجاز خواهیم شد که همان رفتار را با آن کلام داشته باشیم. با این ترتیب از «عدم مشابهت کلام خدا با کلام بشر» نباید نتیجه گرفت که از هیچ جهت «نبايد و نمی توان با کلام خدا مانند کلام بشر رفتار نمود»، بلکه «احتمال دارد» که مثلاً همان طور که کلام بشر، از طریق معانی لغوی الفاظ بر حقایق خارجیّه دلالت می کند، کلام خدا هم- مشروط به شرایطی که آورنده ی آن، اعلام می کند- بر معانی لغوی الفاظ و حقایق خارجیّه دلالت کند. این احتمال، عقلاً منتفی نیست و لازمه ی آن هم تشبیه کلام خدا به کلام بشر نمی باشد.

اگر رابطه ی کلام خدا را-با مجوّز آورنده ی آن- با حقایق خارجیّه، همان رابطه ی کلام بشر با حقایق خارجیّه بدانیم، مشکل تشبیه لازم نمی آید، چون رابطه ی دو مخلوق خدا را به هم شبیه دانسته ایم نه این که رابطه ی «بشر و فعلش» را به «خداوند و کلامش» سرایت داده باشیم. (1)

نتیجه این که: به جهت اصل عقلی «عدم شباهت کلام خدا با کلام بشر» ما باید عقلاً احتمال بدهیم که بهره برداری صحیح از آن چه ادّعی کلام الله بودنش می شود، با کلام بشر متفاوت باشد. پس به خود اجازه ندهیم که استفاده از کلام خدا را به استفاده از کلام بشر، قیاس کنیم، بلکه باید صرفاً به آورنده ی آن کلام، رجوع کنیم و چگونگی استفاده از آن را از خود او جویا شویم.

بیان وجه آیه بودن ناچه ی خدا توسط حضرت صالح علیه السلام

این امر درباره ی هر معجزه ی دیگری غیر از قرآن کریم هم صدق می کند. هر مدّعی نبوتی باید وجه آیه بودن معجزه ای را که ادّعا می کند، بیان کند و صرف نظر از بیان او، وجه آیینّت آن آیه، روشن نمی شود.

مثلاً حضرت صالح، ناچه ای را به عنوان آیه ی نبوتش برای قوم ثمود از دل صخره ای بیرون آورد و به آنان اعلام کرد:

ص: 82

1- این مطلب را در ادامه، توضیح مفصّل تر خواهیم داد

(قَدْ جَاءَتْكُمْ بَيِّنَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ هَذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةٌ). (1)

دلیل آشکاری از جانب پروردگار تان برای شما آمده است، این شتر خداست که آیه ای برای شماست.

ناقه ی صالح بدون این که مسیر عادی ولادت شتر را طی کند، به دست پیامبر خدا از دل سنگ بیرون آورده شد. ایشان آن را «ناقه الله» یعنی «شتر خدا» نامید و آن را به عنوان «نشانه ای از جانب خدا» برای مردم قرار داد. این که باید با او چه رفتاری داشته باشند تا آیه بودن آن را مشاهده کنند و آن گاه نشانه ای برای صدق مدّعی حضرت صالح علیه السلام باشد، چیزی نبود که بتوانند خود شان-بدون راهنمایی حضرت صالح علیه السلام- با قیاس این شتر با شترهای دیگر، بفهمند. از این که ناقه ی صالح از جنس شتر بود، نمی توانستند نتیجه بگیرند که حق دارند همان انتظاری را که از همه ی شتران دارند، از آن هم داشته باشند.

بشر عادی برای هیچ شتری، حسابی را که حضرت صالح علیه السلام برای «ناقه ی خدا» گشود، باز نمی کند. ایشان به دستور خدا به قوم ثمود فرمود: «یک روز در میان حقّ استفاده از آب، اختصاص به ناقه ی خدا دارد و در آن روز هیچ کس حقّ نوشیدن از آب را ندارد». در آن روزی که اختصاص به ناقه ی خدا داشت، آن ناقه همه ی آب موجود را می نوشید و مردم در آن روز تا صبح فردایش به جای آب، از شیر آن ناقه می نوشیدند و به اعجاز الهی، صغیر و کبیر از شیر آن ناقه در آن روز، سیراب می شدند (2) و نیازی به آب نداشتند.

قوم ثمود با عقل و فکر خود شان هرگز متوجه نمی شدند که با این ناقه ی الهی، چگونه باید رفتار کنند. آن ها هیچ گاه به عقل شان نمی رسید که باید سهمیه ی آب خود شان را یک روز در میان بین خود شان و آن ناقه تقسیم کنند. اگر می خواستند حساب خاصی برای آن ناقه باز نکنند، با قیاس به سایر شتران، هرگز اجازه نمی دادند که در یک روز فقط آن ناقه آب بنوشد و همه ی آب موجود را هم بنوشد! این چیزی

ص: 83

1- الأعراف / 73

2- بنگرید به: بحار الانوار / 11 / 385

بود که به دلالت و هدایت حضرت صالح علیه السلام به آن پی بردند و تنها راه ممکن برای آن ها، همین راهنمایی ایشان بود.

تشبیه «کلام خدا» به «ناقه ی خدا»

طرز رفتار با «کلام الله» هم مانند رفتار با «ناقه الله» باید توسط آورنده ی آن کلام روشن شود. همان طور که ناقه ی خدا از جنس شتر بود، کلام خدا هم از جنس لفظ است. ولی همان طور که آن ها نمی توانستند به صرف شتر بودن آن ناقه، همه ی احکامی را که بر هر شتری روا می دانستند، بر ناقه ی خدا بار کنند، ما هم نمی توانیم به صرف این که کلام خدا از جنس لفظ است، همه ی احکام کلام بشر را بر آن مترتب کنیم. باید ببینیم آورنده ی این کلام در استفاده از آن چه می فرماید و بر همان اساس به خود اجازه ی بهره برداری از کلام خدا را بدهیم. اگر هم از جهاتی با آن کلام، شبیه کلام بشر رفتار کردند، «به دلیل مجوز ایشان»، همان رفتار را با کلام خدا روا می دانیم؛ چنان که قوم ثمود با مجوز پیامبر شان مجاز بودند با شتر صالح علیه السلام، از جهاتی رفتاری مشابه با سایر شتران داشته باشند.

البته با این تنظیر نمی خواهیم سطح و درجه ی کتاب خدا و کلام الهی را با درجه و رتبه ی شتر صالح علیه السلام یکی بدانیم، اما از جهت این که هر دو، «آیه و نشانه و بینه ی الهی» هستند، تفاوتی ندارند و در بحث فعلی حکم یکسان دارند. شتر صالح از این جهت مثال بحث ماست که وجه آیتیت آن را فقط باید خود حضرت صالح علیه السلام بیان می کردند و کلام خدا هم چنین است که وجه آیتیت و صفتیت آن، باید منحصرأ از خود پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم سؤال شود یا از کسانی که در این جهت، خلیفه و جانشین ایشان بوده و هستند.

مقایسه ی کلام خدا با عصای موسی علیه السلام

عصای حضرت موسی علیه السلام هم که معجزه ی ایشان بود، مشمول همین حکم می شود. وجه اعجاز آن باید توسط خود ایشان بیان می شد. مردم به صرف این که آن عصا از جنس چوب بود، نمی توانستند مانند هر عصای چوبی دیگری با آن رفتار کنند. خود

حضرت موسیٰ علیّه السّلام باید می فرمود که وجه آیه بودن عصا مثلاً این است که اگر ایشان آن را به سنگ بزنند، از سنگ، آب جاری می شود یا این که هر گاه ایشان بخواهد، تبدیل به اژدها می شود و... این ها چیز هایی نبود که به طور معمول از یک عصای چوبی انتظار می رود و ادّعی حضرت موسیٰ علیّه السّلام در این موارد «غیر عادی و غیر متعارف» و چه بسا «غیر عقلایی» شمرده می شد؛ همان طور که گفتار حضرت صالح علیّه السّلام مبنی بر این که «یک روز در میان نباید جز این شتر، کسی از آب نوشیدنی استفاده کند»، برای قوم ثمود، امری غیر عقلایی به حساب می آمد.

استفاده از کلام الهی فقط با مجوز پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و خلفای ایشان علیهم السّلام

نه عصای موسیٰ علیّه السّلام قابل قیاس با عصا های دیگر بود، نه شتر صالح علیّه السّلام قابل مقایسه با سایر شتران و نه کلام الله و قرآنی که پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم آورده را می توان با کلام بشری قیاس کرد. باید منحصرأً به خود پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم مراجعه کرد تا وجه آیه بودن این کلام را توضیح دهند. از این رو هر تلقی صحیحی از «کلام الله» منوط به این است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم آن را مُجاز بشمرند.

اگر به فرض ایشان می فرمودند: «آیه بودن کلام الله به این است که آن را روی پارچه ای بنویسند و بر موضعی از بدن که درد می کند، بگذارند تا دردش آرام بگیرد»، ما این فرمایش را غیر عقلی و غیر منطقی نمی دانستیم. هم چنین اگر می فرمودند: «باید آیات آن را با آب زعفران داخل ظرفی بنویسند و سپس با قدری آب، نوشته ها را بشویند و بعد آن را میل کنند تا دل های شان به انوار معارف الهیه منور شود!»، باز هم این سفارش را خلاف عقل نمی شمردیم و العیاذ بالله نمی گفتیم «پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم سخن بیهوده می فرماید».

بله، ممکن است این گونه استفاده ها از «کلام بشر» غیر عقلایی به حساب آید؛ همان طور که سفارش حضرت صالح علیّه السّلام نسبت به ناقه ی خدا یا ادّعا های حضرت موسیٰ علیّه السّلام نسبت به عصا چنین بود. استفاده ی عادی و متعارف بشر از عصا با آن چه حضرت موسیٰ علیّه السّلام ادّعا می کرد، متفاوت بود؛ همان طور که ادّعی حضرت صالح علیّه السّلام

نسبت به ناچه‌ی خدا غیر عادی و غیر بشری بود. اما غیر عادی و غیر بشری بودن» غیر از «خلاف عقل بودن» و بلکه لازمه‌ی معجزه بودن آن است.

تجلی خداوند در کلامش

مصنّف پس از استناد به فرمایش امیر المؤمنین علیه السلام در این باره که «کلام خدا صفت اوست»، می نویسد:

و الی هذا یرجع ما ورد عنهم علیه السلام: لَقَدْ تَجَلَّى اللَّهُ لِخَلْقِهِ فِي كَلَامِهِ وَ لَكِنَّهُمْ لَا يُبْصِرُونَ. (1)

و آن چه از ایشان وارد شده-که: «به یقین خداوند در گفتارش برای آفریدگانش تجلی فرموده است اما آنان نمی بینند» - به همین [مطلب] باز می گردد (اشاره می کند)

و پیش از نقل فرمایش امیر المؤمنین علیه السلام درباره‌ی کلام الله، می فرماید:

فَهُوَ عِبَارَةٌ عَنِ تَجَلِّيهِ وَصِفَتِهِ.

پس آن، عبارت است از تجلی خداوند و صفت وی.

«تجلی خداوند» یعنی آشکار شدن او به واسطه‌ی نشانه هایش که در کلامش قرار داده است. این نشانه ها در کلام خدا هست، اما خلائق آن ها را نمی بینند. بشر با اتکاء به علم عادی خود نمی تواند همه‌ی نشانه های پروردگار را در کلامش مشاهده کند ولی با هدایت و راهنمایی کسانی که علم کتاب نزد ایشان است (من عنده علم الكتاب) (2) چشمانش برای دیدن این تجلیات بینا می گردد. آن ها راه صحیح بهره بردن کامل از این آیه و بیته‌ی الهی را بیان می فرمایند و هر کس با هدایت های ایشان آشنا شود، به وجوه آیتت این آیه‌ی عظمای الهی پی می برد.

ص: 86

1- بحار الانوار / 89 / 107

2- اشاره به آیه شریفه‌ی 43 از سوره‌ی مبارکه‌ی رعد: (وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلًا قُلْ كَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ)

تجلی خدا در کلامش می تواند به صورت هایی باشد که هیچ سابقه و نظیری در کلام بشری ندارد. مثلاً استشفای آیات و سوره قرآن، یکی از این تجلیات است که در سیره ی قولی و عملی اهل بیت علیهم السلام آمده است. (1) یا این که با خواندن آیات قرآن کوه ها به حرکت آورده شود و زمین شکافته گردد و مرده ها به سخن در آیند، که همه ی این ها در خود قرآن کریم آمده است:

(وَلَوْ أَنَّ قُرْآنًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كَلِّمَ بِهِ الْمَوْتَى). (2)

و اگر خواندنی ای موجود باشد که کوه ها به وسیله ی آن به حرکت آورده شوند یا زمین به سبب آن، شکافته گردد یا مردگان به واسطه ی آن، به سخن آورده شوند [هر آینه همین قرآن خواهد بود].

اگر برای چیزی بتوان چنین آثاری (از قبیل حرکت دادن کوه ها و شکافته شدن زمین و به سخن آوردن مرده ها) قائل شد، آن چیز قرآن کریم است.

در حدیثی که مرحوم کلینی از وجود مقدس امام هفتم علیه السلام در کافی شریف نقل کرده ذیل همین آیه آمده است:

(قَدْ وَرِثْنَا نَحْنُ هَذَا الْقُرْآنَ الَّذِي فِيهِ مَا تُسَيِّرُ بِهِ الْجِبَالَ وَ تَقَطُّعُ بِهِ الْبُلْدَانَ وَ تُحْيِي بِهِ الْمَوْتَى... وَإِنَّ فِي كِتَابِ اللَّهِ آيَاتٍ مَا يُرَادُ بِهَا أَمْرٌ إِلَّا أَنْ يَأْذَنَ اللَّهُ بِهِ)... (3)

ص: 87

1- به عنوان مثال در کتاب شریف کافی از امام علیه السلام نقل شده است که فرمودند: (مَا قُرِئَتِ الْحَمْدُ عَلَيَّ وَجَعِ سَبْعِينَ مَرَّةً إِلَّا سَكَنَ) (الكافي / 2 / 623) [سوره ی] حمد بر هیچ دردی هفتاد بار خوانده نشد مگر این که [آن درد] آرام گرفت. نیز امام صادق علیه السلام فرمودند: (لَوْ قُرِئَتِ الْحَمْدُ عَلَيَّ مِائَتٍ سَبْعِينَ مَرَّةً ثُمَّ رُدَّتْ فِيهِ الرُّوحُ مَا كَانَ ذَلِكَ عَجَبًا). (همان) اگر [سوره ی] حمد را بر مرده ای هفتاد بار بخوانند، آن گاه روح به او برگردد، تعجیبی ندارد

2- الرعد / 31

3- الكافي / 1 / 226

هر آینه ما این قرآن را به ارث برده ایم؛ [قرآنی] که در آن آیاتی است که سبب به حرکت آورده شدن کوه ها و شکافته شدن زمین ها و زنده شدن مردگان می شود... و همانا در کتاب خدا آیاتی هست که اراده ی انجام هر کاری به واسطه ی آن ها شود، خدا اجازه ی وقوعش را می دهد...

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و خلفای ایشان قادر خواهند بود که هر کاری را به واسطه ی همین قرآن انجام دهند و خداوند اذن انجامش را به ایشان خواهد داد. معنای این فرمایش آن است که استفاده از قرآن کریم منحصر به بهره هایی که به طور معمول از یک کلام برده می شود نیست. بلکه هر کاری که امکان وقوع داشته باشد، به واسطه ی آن قابل انجام است؛ البته توسط کسانی که وارثان این کتاب آسمانی هستند. این ویژگی یکی از جنبه های آیتت کلام الله است که با توضیح و بیان متحدی به قرآن شناخته و اثبات می گردد.

آن چه بیان شد لازمه ی اصل عقلی «منزه بودن کلام الهی از شباهت با کلام بشر» می باشد و نتیجه ی آن این است که تنها راه استفاده ی صحیح و مجاز از کلام الهی که وجه آیتت آن را روشن می کند، سیره ی قولی و عملی پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و خلفای ایشان است.

شناخت قرآن: فقط از طریق پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم

بر این اساس اگر به فرض، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و جانشینان ایشان از کنار قرآن برداشته می شدند، این کلام آسمانی مانند لوحی بود که از آسمان نازل شده و خطوطی روی آن نقش بسته است. در این فرض ما نمی دانستیم که این نوشته ها به چه کار می آید و به چه منظوری فرستاده شده است. بلکه اصلاً نمی توانستیم آن را «کلام خدا» بدانیم و حساب آن را از کلام بشری جدا بدانیم؛ چه رسد به این که بخواهیم استفاده ی خاصی از الهی بودن آن ببریم.

فقط از زبان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم است که ما الفاظی را کلام خدا می دانیم و حسابش را از کلام بشر جدا می کنیم. ایشان پس از گذشت 40 سال از عمر شریف شان ادعا فرمودند که برخی از آن چه به زبان مبارک شان جاری می شود، «کلام الله» است و

حساب آن را از کلام و حدیث خود جدا فرمودند. بنابر این ما فقط از طریق بیان و گفتار پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم، کلام خدا را شناخته ایم و آن را از کلام بشر ممتاز می دانیم. برای این که وجه آیتیت و صفتیت کلام الهی را بشناسیم، تنها راه، مراجعه به سیره ی عملی و قولی آورنده ی آن است. همان طور که وجه آیتیت ناقه ی خدا را آورنده ی آن بیان می کرد، وجه آیه بودن کلام الله را هم آورنده ی آن روشن می سازد.

حال که این اصل عقلی و اساسی را تأسیس نمودیم، سراغ سیره ی عملی و قولی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و جانشینان ایشان می رویم تا تکلیف خود را با این آیه ی الهی بدانیم.

کاشفیت قرآن از مراد و مقصود خداوند

اولین حقیقتی که با رجوع به سیره ی اهل بیت علیهم السلام در مورد قرآن می فهمیم، این است که ایشان این آیه و معجزه ی الهی را به معنایی که در زبان عربی «کلام» نامیده می شود، «کلام» تلقی کرده اند. مراد از «کلام»، صرف آن چه که از جنس الفاظ و حروف است نمی باشد؛ بلکه مراد الفاظی است که برای رساندن مقصودی به مخاطب القاء می شود. می توان گفت: کلام یعنی: «ما يُتَكَلَّمُ بِهِ لِإِفْهَامِ الْمَقْصَدِ». آن چه در زبان عربی کلام نامیده می شود، این معناست. البته ممکن است مقصود کسی از «کلام» دانستن یک چیز، بیان جنس آن باشد و بخواهد تفاوت آن را با چوب و آهن و خاک... بیان کند. ولی این معنا در این جا مراد نیست. «کلام» در عرف عرب زبان به الفاظی گفته می شود که اولاً مخاطب یا مخاطبانی دارد و ثانیاً متکلم با این الفاظ، قصد فهماندن مقصودی را به مخاطب خود دارد و برای همین هدف، تکلم کرده است. یعنی «کلام»، وسیله ی تفهیم مقصود به مخاطب می باشد. (1)

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و خلفای ایشان، در عمل و گفتار خود، قرآن کریم را به همین معنا «کلام» دانسته اند. در واقع با آیات قرآن، از جهت حاکمی و کاشف بودن از مراد و مقصود الهی، معامله ی «کلام» کرده اند و کلام الله را هم چون کلام بشر «فانی در مرادات «متکلم» دانسته اند.

ص: 89

1- در این باره از امیر مؤمنان علیه السلام نیز نقل شده است که: (الْأَلْفَاظُ قَوْلِ الْمَعَانِي) (غرر الحکم / ح 2230)

معنای «قصد» و «مقصود» در کلام بشر

در این جا لازم است معنای صحیح «قصد» و «مقصود» خداوند از کلامش، روشن شود تا با اسناد این تعبیر به ذات مقدس پروردگار، به تشبیه باطل گرفتار نشویم. برای توضیح این مطلب ابتدا تحلیلی درباره ی رابطه ی «قصد» و «مقصود» انسان از کلامش ارائه می دهیم تا وجه تفاوت مفاهیم این دو تعبیر با آن چه به خداوند نسبت می دهیم، به طور دقیق روشن شود.

در تکلم انسان سه حقیقت وجود دارد: «قصد یا نیت»، «کلام» و «مقصود». انسان قصد می کند که با کلامش مقصودی را به مخاطب بفهماند. «قصد» انسان همان نیت و اراده ی اوست. (1) «کلام»، آن الفاظی است که به زبان می آورد و «مقصود»، واقعیت و حقیقت خارجی ای است که متکلم «می خواهد» با کلامش برای مخاطب «مکشوف» و «معلوم» گردد. اگر آن حقیقت خارجی برای مخاطب مکشوف شود، مقصود متکلم حاصل شده و اگر این کشف صورت نپذیرد، مقصود او حاصل نشده است.

بنابر این چنان که در گذشته از زبان مصنف نقل کردیم، «معنی» و «مقصود» یک چیزند و منظور از هر دو تعبیر، همان «حقایق خارجی» است (المعنی و المقصود نفس الحقایق الخارجیة وُجِدَتْ أَمْ لَمْ تُوجَدْ) ولی تحقق مقصود متکلم بستگی به وجود عاملی خارج از اختیار او دارد که همانا حصول «کشف» و «علم» برای مخاطب است. هر چند متکلم در نفس خود، حقایق خارجی را «قصد» می کند ولی «مقصود» متکلم، تنها هنگامی حاصل می گردد که این حقایق برای مخاطب «مکشوف» شود.

معنای صحیح «خواست خداوند»

ما می توانیم همین معنا از «مقصود» را به خداوند و کلامش نسبت دهیم، بدون آن که به محذور تشبیه گرفتار شویم. اگر بگوییم که خدا می خواهد با کلامش، حقایقی

ص: 90

1- مصنف در باب 22 کتاب ابواب الهدی تعریف دقیقی از «اراده»، «قصد» و «نیت» ارائه فرموده و معتقد است که این سه لفظ به سه جهت مختلف از یک حقیقت واحد حکایت می کنند. می فرماید: بِالْمَشِيَّةِ يَتَعَيَّنُ خُصُوصِيَّاتُهُ بِالنَّبُوتِ الْعِلْمِ وَ هُوَ الْقَصْدُ وَالْإِرَادَةُ... وَ هُوَ النِّيَّةُ مِنْ حَيْثُ خِفَانَهُ وَالْقَصْدُ مِنْ حَيْثُ الْإِسْتِقَامَةَ عَلَيْهِ. (ابواب الهدی / باب 22 / ص 59)

را برای مخاطب خود روشن کند، هیچ تشبیهی بین خدا و خلق لازم نمی آید، به شرطی که «خدا می خواهد» را مانند «انسان می خواهد» معنا نکنیم.

خواستن انسان چیزی جز نیت و قصد نفسی او نیست و اگر همین معنا را به خداوند نسبت دهیم، تشبیه لازم می آید. ولی اگر «خواست» خدا را به معنای صحیحش یعنی «اراده ی» او بدانیم، به تشبیه نمی افتیم. اراده ی پروردگار- که در این جا تکوینی است- چیزی جز احداث او نیست. امام هشتم علیه السلام می فرماید:

(إِرَادَتُهُ إِحْدَاتُهُ لَا غَيْرُ ذَلِكَ... فَإِرَادَةُ اللَّهِ هِيَ الْفِعْلُ لَا غَيْرُ ذَلِكَ يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ بِلَا لَفْظٍ وَلَا نُطْقٍ بِلِسَانٍ وَلَا هِمَّةٍ وَلَا تَفَكُّرٍ). (1)

اراده ی خداوند، احداث اوست نه چیز دیگر.. پس اراده ی خداوند، همان فعل است نه چیز دیگر، به آن می گوید: «باش!»، پس موجود می شود؛ بدون این که لفظی یا سخن گفتنی به زبان یا قصد یا تفکری در کار باشد.

«همت» که در بیان امام رضا علیه السلام نفی شده، همان نیت و قصد نفسی است که در مورد فعل بشر وجود دارد و باید از خداوند منتفی بدانیم. خواست خدا چیزی جز فعل و احداث او نمی باشد.

«قصد» و «مقصود» در کلام الهی

بنابر این وقتی می گوئیم: «خدا می خواهد با کلامش حقایق را برای مخاطب خود روشن کند»، خواست او، چیزی جز روشن شدن آن حقایق برای مخاطب نیست و اگر کلمه ی «قصد» معنای صحیحی در مورد خدا داشته باشد، همین «روشن ساختن» یا «روشن شدن» حقایق برای مخاطب است. پس وقتی می گوئیم: «قصد خداوند از کلامش این بوده که برای مخاطب او، حقایق روشن شود»، تنها معنای صحیحش این است که خداوند، آن حقایق را برای مخاطب خاص خود روشن ساخته یا به تعبیر دیگر، آن حقایق، برای مخاطب کشف شده و او آن ها را فهمیده است.

نتیجه این که خود آن حقایق، «مقصود» خداوند از تکلم بوده و فهم و کشف آن ها،

ص: 91

«قصد» خداوند از تکلم را تشکیل می دهد. فهم و کشف، چیزی جز نور و ظهور الهی نیست که به معنای دقیق کلمه «فعل» خداست و آن چه به این نور کشف می شود (مکشوف) در حقیقت «مفعول» خداوند می باشد و «فعل خدا» با «مفعول» او متفاوتند. (1)

با این ترتیب روشن می شود که تحقق «مقصود» خداوند از تکلم، بر خلاف مقصود بشر، نیاز به عاملی خارج از اختیار او ندارد، بلکه تحقق مقصود خداوند تنها و تنها به خواست خودش است؛ چراکه اصولاً خواست او، چیزی جز مکشوف شدن حقایق برای مخاطبش نیست. با این بیان می توانیم حقایق خارجیّه ای را که کلام خدا بر آن دلالت دارد، «مقصود او از کلام و تکلمش» بدانیم بدون این که به تشبیه باطل گرفتار آییم.

در این صورت قصد و مقصود خداوند از کلامش، جنبه ی شخصی و فردی پیدا می کند؛ چون هر فردی که با شنیدن کلام خداوند، حقایقی که مدلول آن کلام هستند، برایش روشن شود، مشمول قصد الهی از تکلمش می گردد و «مقصود» از آن کلام، برایش تحقق پیدا می کند. اما کسانی که آن حقایق، مکشوف شان نشده، مورد قصد خداوند قرار نمی گیرند. (2)

اتمام حجت خداوند نتیجه ی کشف مقصود از کلام

اگر کسی مدلول کلام الهی را کشف کند و بفهمد، حجت برایش تمام می گردد که به آن چه فهمیده عمل کند و در غیر این صورت حجتی بر او نخواهد بود؛ مگر آن که با

ص: 92

1- توضیح دقیق و مبسوط این مطلب موکول به طرح مبحث «نور» از دیدگاه مصنف در کتاب هایی هم چون «ابواب الهدی» و «انوار الهدایة» و «اساس معارف القرآن» است.

2- البته به صرف احداث «علمی» خداوند در وعاء مشیت و وکر (آشیانه) اراده اش نیز «خواست» خداوند اطلاق می شود. (الکافی / 1 / 149 ، التوحید / 399 ، المصباح / 189) در این صورت «خواست خداوند برای فهم مخاطب» یعنی «احداث علمی عالم شدن مخاطب به حقایق خارجیّه در وعاء مشیت و اراده الهی». این مرحله، صرفاً مقدمه ای است برای احداث «عینی» خداوند و تا وقتی به عینیت و خارجیّت نرسیده، نمی توان گفت که قصد الهی از کلامش کامل شده است. این قصد وقتی به کمال می رسد که مقصود خاص برای مخاطب خاص کشف شود.

اختیار خودش مانعی برای فهم و کشف مدلول کلام خداوند ایجاد کرده باشد. نتیجه‌ی بحث آن است که می‌توانیم قرآن کریم را کاشف از «مراد» و «مقصود» خداوند بدانیم، بدون این که به تشبیه کلام خدا با کلام بشر گرفتار شویم. به بیان دیگر «فانی بودن کلام در مرادات متکلم» وجه مشترک کلام خدا با کلام بشر است ولی این وجه اشتراک، به تشبیه باطل بین کلام خدا و کلام بشر نمی‌انجامد.

از این رو می‌بینیم که اهل بیت علیهم السلام با وجود تأکید همیشگی بر «عدم شباهت کلام خدا و کلام بشر» و نیز بیان خصوصیات منحصر به فرد کلام الهی، در هیچ آیه‌ای از آیات قرآن - حتی حروف مقطعه‌ی آن - حکایت الفاظ از معانی و مقاصد متکلم (خداوند) را نفی نکرده‌اند. به بیان دیگر، با این که برای قرآن مجید، بهره‌های غیر کلامی (هم چون استشفاء به خط و مکتوب قرآن) قائل شده‌اند، اما هیچ‌گاه «کلام» بودن آن را نفی نکرده‌اند.

حاکمی بودن حروف مقطعه‌ی قرآن از علوم الهی

مصنّف در بیان مطلع دهم از مطالع ده گانه، اشاره‌ای به حروف مقطعه‌ی قرآن کرده است:

انّ الكلام المقدّس الهی يُنادی بأنّ... فی حروفه المقطّعة لعلّوماً جمّةً قد نصّ المتحدّی به بذلك. (1)

به درستی که گفتار منزّه الهی ندا در می‌دهد که... در حروف مقطعه‌اش علوم فراهم آمده‌ی فراوانی وجود دارد که هم‌اورد طلب به قرآن، بدان تصریح فرموده است.

اشاره‌ی ایشان به احادیثی نظیر این حدیث شریف است:

(انّ فی حروف القرآن المقطّعة لعلّوماً جمّةً). (2)

همانا به یقین، علم فراهم آمده‌ی فراوانی در حروف مقطعه‌ی قرآن وجود دارد.

ص: 93

1- رساله‌ی «تبارک» / 18.

2- تفسیر عیاشی / 2 / 3.

بنابر این حروف مقطعه ی قرآن هم که برای عرب زبان بی معناست، حاکی و کاشف از علوم الهی است ولی البتّه مراد و مقصود از آن را فقط پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و خلفای شان می دانند.

به همین جهت می توانیم قرآن کریم را معجزه ی «علمی» پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بدانیم. این معجزه ی جاوید از سنخ کلام است و به اعتبار حاکی و کاشف بودن کلام الهی از مراد و مقصود خداوند، که علوم و معارف الهیّه است، می توانیم آن را «ظهور علم الهی» بدانیم.

مصنّف در بیان مطلع نخست از مطالع ده گانه، پس از اشاره به تجلّی خداوند در کلامش، می فرماید:

هُوَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَظْهَرَ عِلْمَهُ وَحِكْمَهُ وَهُدَاهُ وَنُورَهُ بِكَلَامِهِ فَهُوَ بَعَيْنُهُ ظُهُورُ عِلْمِهِ أَزْلًا وَأَبَدًا.

و او - که خجسته و والا- مقام است - دانش و حکمتش و هدایت و روشنایی اش را به واسطه ی کلامش آشکار نموده است. پس این کلام، از دیرباز تا همیشه، همان روشنایی علم اوست.

رسمیت دادن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم به زبان عربی قرآن

دومین حقیقت بسیار مهم که از رجوع به سیره ی قولی و عملی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و عترت ایشان، در خصوص قرآن به دست می آید، آن است که این بزرگواران، هیچ گاه الفاظ قرآن را بر معانی اصطلاحی و مخترع که ریشه ای در لغت فصیح عربی ندارد، حمل نکرده اند. بلکه همواره در دلالت آیات قرآن، معانی لغوی عرب فصیح را معتبر شمرده اند.

عقلاً ممکن بود خدای متعال برای الفاظی که در کلامش به کار برده، معانی غیر عربی اش را اراده فرماید و اگر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم چنین می فرمود، منع عقلی برای پذیرفتن سخن ایشان وجود نداشت. اما با این وجود، به گواهی سیره ی عملی و قولی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و خلفای ایشان، خداوند چنین اراده نکرده و اهل بیت علیهم السلام هیچ گاه

چنین بابی را نگشوده اند. حتّی مشاهده می کنیم که مصنّف محترم با استناد به همین سیره، اثبات می کند که هیچ «حقیقت شرعیّه» ای در فقه وجود ندارد (1) و آن چه عدّه ای از اصولیان تحت این عنوان مطرح کرده اند را نمی پذیرد.

بزرگترین شاهد عملی بر این حقیقت آن است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم از ابتدای نزول قرآن، همواره آیات آن را برای عرب زبان ها تلاوت می کردند و چیزی را که آن ها از الفاظ قرآن در زبان عربی می فهمیدند، برای ایشان یا علیه ایشان حجّت می دانستند و عربیّت قرآن را فی الجمله به رسمیت شناختند. گاهی واقعیّات تاریخی را از زبان قرآن برای مردم گزارش می کردند. گاهی با تلاوت آیات قرآن به مردم تذکّرات فطری و عقلی می دادند. گاهی پاسخ به پرسش های مردم را با خواندن قرآن می دادند. در یک کلام می توانیم ادّعا کنیم که با آیات قرآن با مردم به زبان خودشان «تکلم» می فرمودند؛ یعنی کلام الهی را به معانی عربی آن به کار می بردند.

علاوه بر سیره ی عملی، سیره ی قولی ایشان نیز همین را تأیید می کرد.

تکلم خداوند در قرآن به زبان عربی

یکی از سفارش های پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم در مورد قرآن کریم این است که می فرمودند:

(تَعَلَّمُوا الْقُرْآنَ بِعَرَبِيَّتِهِ). (2)

قرآن را با عربی بودنش یاد بگیرید.

از این توصیه معلوم می شود که دانستن زبان عربی در تعلّم قرآن، لازم و ضروری است. اگر الفاظ قرآن، معانی عربی خود را نداشتند، این سفارش پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم وجهی نداشت.

امام صادق علیه السلام نیز فرموده اند:

ص: 95

1- بنگرید به: اصول و سیط / 42

2- معانی الاخبار / 345

(تَعَلَّمُوا الْعَرَبِيَّةَ فَإِنَّهَا كَلَامُ اللَّهِ الَّذِي تَكَلَّمُ بِهِ خَلْقَهُ). (1)

زبان عربی را یاد بگیرید، زیرا این زبان، کلام خداست که به آن، با خلق خویش تکلم فرموده است.

طبق احادیث، زبان عربی فصیح، زبانی بوده که خداوند به آن زبان، با ارواح انبیا و رسل و مؤمنان در عوالم گذشته سخن گفته و نیز با خلق خود در عالم ذر، تکلم فرموده است. (2) این بیان، شامل تکلم خداوند با خلق خود در قرآن هم می شود؛ یعنی این که خداوند با خلق خویش در کتابش به زبان عربی تکلم فرموده است.

امام صادق علیه السلام نیز درباره ی «مؤمن» فرمودند:

(الْمُؤْمِنُ عَجْمِيٌّ لِأَنَّهُ اسْتَعَجِمَ عَلَيْهِ أَبْوَابَ الشَّرِّ وَالْمُؤْمِنُ عَرَبِيٌّ لِأَنَّ نَبِيَّهُ عَرَبِيٌّ وَكِتَابَهُ الْمُنَزَّلَ بِلِسَانِ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ). (3)

مؤمن «عجمی» است از این جهت که در های شرّ به روی او بسته شده و مؤمن «عربی» است از این جهت که پیامبرش عربی و کتاب نازل شده ی او (پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم) به زبان آشکار و روشن است.

این گونه احادیث به صراحت اثبات می کند که مراد و مقصود از آیات قرآن، در چارچوب زبان عربی فصیح قابل فهم است.

تخاطب خداوند در قرآن با خلق به زبان عربی

ائمه ی طاهرین علیهم السلام در بسیاری موارد، کلام خدا در قرآن را «مخاطبه ی» او با خلق خویش خوانده اند. به عنوان نمونه از امام باقر علیه السلام نقل شده که فرمودند:

خَاطَبَ اللَّهُ الْخَلْقَ فَقَالَ: (اتَّبِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ... (4) « (5)

ص: 96

1- الخصال / 1 / 258

2- بنگرید به: رساله ی «بعد ما عرفت» / 21 و 22

3- علل الشّرایع / 2 / 467

4- الأعراف / 3

5- بحار الانوار / 9 / 209 به نقل از تفسیر قمی

خداوند، آفریدگان را مخاطب قرار داد، پس فرمود: «از آن چه که از جانب پروردگار تان به سوی شما نازل شده، پیروی کنید...»

امام علیه السلام امر و فرمان خدا در قرآن را «مخاطبه» ی او با خلق خود به زبان عربی دانسته اند. گاهی همه ی خلائق، مخاطب خدا در تکلم هستند و گاهی هم مخاطبان خاصی برای کلام خدا وجود دارد. مثلاً از امیر المؤمنین علیه السلام نقل شده که فرمودند:

إِنَّ اللَّهَ خَاطَبَ الْمُؤْمِنِينَ بِمَا خَاطَبَ بِهِ الْمُرْسَلِينَ فَقَالَ: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ) (1) وَقَالَ: (يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحاً) (2) « (3)

همانا خداوند، مؤمنان را به همان چیزی مخاطب قرار داده که رسولانش را مخاطب ساخته و فرموده است: «ای کسانی که ایمان آوردید! از چیزهای پاکیزه ای که روزی تان کردیم، بخورید.» و فرموده: «ای رسولان! از پاکیزه ها بخورید و عملی صالح انجام دهید.»

از این نمونه ها می فهمیم که خطابات قرآن کریم، در حقیقت تکلم خداوند است با کسانی که مخاطب آن آیات هستند و این از بارترین مصادیق به رسمیت شناختن زبان عربی فصیح در کلام الهی است که معصومین علیهم السلام به آن، اشاره ی مکرر داشته اند.

استناد پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم به لغت عرب در قرآن

گروهی خدمت رسول مکرم اسلام صلی الله علیه و آله و سلم رسیده و عرضه داشتند:

آیا تو فرستاده ی خدا نیستی؟

فرمود: بلی

گفتند: آیا قرآنی که آورده ای کلام خداوند نیست؟

فرمود: بلی

ص: 97

1- البقرة / 172

2- المؤمنون / 51

3- بحار الانوار / 42 / 173

گفتند: درباره ی سخن او در قرآن خبرمان ده که:

(إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنتُمْ لَهَا وَارِدُونَ). (1)

همانا شما و آن چه را که جز خدا می پرستید هیزم جهنم هستید، شما در آن وارد می شوید.

اگر معبود آنان به همراه خود شان در آتش باشد که آن ها مسیح را عبادت کرده اند. آیا طبق این آیه ی قرآن، قائلی که مسیح هم در آتش است؟!

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم پاسخ آنان را با استناد به لغت عرب چنین فرمودند:

(إِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ أَنْزَلَ الْقُرْآنَ عَلَيَّ بِكَلَامِ الْعَرَبِ وَالْمُتَعَارَفُ فِي لُغَتِهَا أَنَّ «مَا» لِمَا لَا يَعْقِلُ وَ «مَنْ» لِمَنْ يَعْقِلُ «الَّذِي» يَصْلُحُ لَهُمَا جَمِيعاً فَإِنَّ كُنْتُمْ مِنَ الْعَرَبِ فَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ هَذَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى «إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ» يُرِيدُ الْأَصْنَامَ الَّتِي عَبَدُوهَا وَ هِيَ لَا تَعْقِلُ الْمَسِيحُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا يَدْخُلُ فِي جُمْلَتِهَا فَإِنَّهُ يَعْقِلُ وَ لَوْ كَانَ قَالَ: «إِنَّكُمْ وَمَنْ تَعْبُدُونَ» لَدَخَلَ الْمَسِيحُ فِي الْجُمْلَةِ).

همانا خدای سبحان قرآن را بر من به زبان عرب نازل فرمود و در زبان عربی، متعارف این است که «ما» برای غیر عاقل و «من» برای عاقل و «الذی» برای هر دو (عاقل و غیر عاقل) به کار می رود. بنابر این اگر شما از عرب هستید، این مطلب را می دانید. خدای متعال فرمود: «انکم و ما تعبدون» مقصود او بت هایی هستند که مورد پرستش آن ها بودند که [آن بت ها] عاقل نبودند. اما مسیح علیه السلام در زمره ی آن ها داخل نیست چون ایشان عاقل بوده اند و اگر فرموده بود: «انکم و من تعبدون» در آن صورت، مسیح علیه السلام در زمره ی آنان داخل شده بود.

وقتی آن ها این استدلال رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم را شنیدند، قانع شده، ایشان را تصدیق نمودند. (2)

ص: 98

1- الأنبياء / 98

2- بحار الانوار / 9 / 282 و 283 و نیز: كنز الفوائد / 2 / 186 و 187

ملاحظه می کنیم که متحدی به قرآن، وجود مقدس رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم، به صراحت، عربی بودن کلام خداوند در قرآن را پایه ی استدلال خود قرار داده اند و لوازم متعارف آن را نیز به رسمیت شناخته اند. این دقیقاً همان چیزی است که ما در صدد اثباتش هستیم.

استناد امیرالمؤمنین علیه السلام به معنای لغوی در قرآن کریم

شاهد روشن دیگر برای نشان دادن سیره ی ائمه ی هدی علیه السلام در قرآن، فرمایش های امیرالمؤمنین علیه السلام در پاسخ به یکی از زنادقه است که ادعای وجود تناقض میان آیات قرآن را داشت. وقتی کاملاً به سخنان او گوش فرا دادند، هیچ جا در پاسخ به او نفرمودند که «شما حق استفاده از معانی لغوی الفاظ قرآن را نداشته اید» و به هیچ وجه ادعا نکردند که «زبان قرآن یک زبان مخصوص با اصطلاحات خاص خودش است که اگر آن زبان و مصطلحات آن را می شناختید، در آیات آن به تناقض بر نمی خوردید!». هرگز چنین نفرمودند. بلکه در جواب به یک یک اعتراضات او، از چارچوب استناد به معانی لغوی الفاظ در زبان عربی خارج نشدند و رسمیت آن را در قرآن زیر سؤال نبردند.

یکی از تناقض های ادعایی او این بود که در آیه ای از قرآن، نگاه و نظر به خداوند اثبات شده؛ آن جا که فرموده است:

(وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ). (1)

و در آیه ی دیگر نفی شده؛ آن جا که فرموده:

(لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ). (2)

یک پاسخ امیرالمؤمنین علیه السلام به ادعای آن زندیق، این بود که درباره ی معنای «إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» فرمودند:

ص: 99

1- القيامة / 22 و 23

2- الأنعام / 103

(النَّاطِرَةُ فِي بَعْضِ اللُّغَةِ هِيَ الْمُنتَظِرَةُ أَلَمْ تَسْمَعْ إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى: «فَنَاطِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ» (1) أَى مُنْتَظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ. (2)

یک معنای «ناظره» در لغت، «منتظره» است. آیا فرمایش خدای متعال را نشنیدی که فرمود: «فناظره...» یعنی «منتظره...».

بر همین اساس است که امام علی بن موسی الرضا علیه السلام درباره ی معنای آیات مورد بحث، فرموده اند:

(يَعْنِي: مُشْرِقَةٌ تَنْتَظِرُ ثَوَابَ رَبِّهَا). (3)

یعنی [صورت های] نورانی که پاداش پروردگار شان را انتظار می کشند.

پس «ناظره» به معنای «منتظره» به کار رفته و مراد از «إلى ربها ناظره»، «منتظر ثواب الهی بودن» است. استناد امیر مؤمنان علیه السلام به معنای لغوی و استشهاد ایشان به آیه ی دیگر قرآن، که این معنا در آن ظاهر می باشد، مصداق روشن سندیت بخشیدن به معنای لغوی الفاظ قرآن است. (4)

وجوب حمل الفاظ عربی بر معانی لغوی، در صورت نبود قرینه بر خلاف

مصنّف محترم در رساله های مختلف خود بر نکته ای که گفتیم، تأکید کرده اند که ما نمونه هایی از آن ها را در این جا نقل می کنیم. در ابتدای رساله ی «اصول و سیط» می فرماید:

أَوَّلُ مَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ الْفَقِيهْ هُوَ عِلْمُ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ فَإِنَّهَا لِسَانُ الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ مِفْتَاحُ الْمَعَارِفِ وَ الْعُلُومِ. (5)

نخستین چیزی که فقیه به آن نیاز دارد، دانستن زبان عربی است چراکه آن، زبان قرآن و سنت و کلید معارف و علوم است.

ص: 100

1- التَّمَلُّ 35 /

2- الاحتجاج / 1 / 362

3- التَّوْحِيدُ / 116

4- بنگرید به: پیوست فصل اول

5- اصول و سیط / 1

در ادامه پس از استناد به فرمایش امام صادق علیه السلام:

(تَعَلَّمُوا الْعَرَبِيَّةَ فَإِنَّهَا كَلَامُ اللَّهِ الَّذِي تَكَلَّمَ بِهِ خَلْقَهُ). (1)

می فرماید:

(الوَاجِبُ فِي عِلْمِ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ هُوَ حَمْلُ الْأَلْفَاظِ عَلَى الْمَعَانِي اللُّغَوِيَّةِ وَ مَا وُضِعَتْ لَهُ فِيهَا، إِلَّا عِنْدَ الْقَرِينَةِ عَلَى الْخِلَافِ). (2)

در زبان عربی باید الفاظ را بر معانی لغوی که برای آن وضع شده اند، حمل کرد؛ مگر این که قرینه ای برخلاف وجود داشته باشد.

یعنی اصل و قاعده، حمل الفاظ کتاب و سنت بر معانی لغوی و موضوع له آن هاست؛ مگر این که قرینه ای برخلاف آن معانی، وجود داشته باشد. در مورد قرآن کریم قرینه ای که همواره باید مورد توجه قرار گیرد، فرمایش های معصومین علیهم السلام است که در بخش دوم به تفصیل از آن بحث خواهد شد ان شاء الله.

نفی حقیقت شرعی در الفاظ کتاب و سنت

در همین «اصول و سیط» به مناسبت بحث درباره ی «حقیقت شرعی» می فرماید:

إِحْتِمَالُ الْحَقِيقَةِ الشَّرْعِيَّةِ فِي الْأَفْظِ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ فِي مُقَابِلِ الْمَعَانِي اللُّغَوِيَّةِ بِدِيَهِي الْبُطْلَانِ لِأَنَّ الْقُرْآنَ الْمَجِيدَ نَازِلٌ بِاللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ الْفَصِيحَةِ وَ إِحْيَاءُ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ وَ إِبْقَائُهَا إِحْيَاءٌ لِلْقُرْآنِ وَ إِبْقَاءُ لَهُ وَ وَضْعُ الْأَفْظِ لِمَعَانٍ اخْتِرَاعِيَّةٍ إِمَاتَةٌ لِتِلْكَ الْأَفْظِ وَ هِيَ إِمَاتَةٌ لِلْقُرْآنِ... فَلَا اخْتِرَاعَ قَطْعاً بَلْ تَحْدِيدٌ لِلْمَعْنَى اللُّغَوِيَّةِ وَ تَقْيِيدٌ بِقُبُودِ (3)

احتمال این که الفاظ کتاب و سنت، حقیقت شرعی - در برابر معانی لغوی - باشند، بدهتاً باطل است. زیرا قرآن مجید به زبان عربی فصیح نازل شده و زنده و باقی داشتن آن، زنده و باقی نگه داشتن قرآن است و وضع الفاظ

ص: 101

1- الخصال / 1 / 258

2- اصول و سیط / 1

3- اصول و سیط / 42

آن برای معانی اختراعی (1)، مساوی با میراندن آن الفاظ و در نتیجه میراندن قرآن است... پس قطعاً اختراعی در کار نیست بلکه [آن چه در مورد الفاظ عبادات هم چون صلوة در قرآن و سنت آمده] محدود کردن معنای لغوی و تقیید [آن] به قیودی است.

منظور ایشان این است که نباید برای الفاظی هم چون «صلوة» معانی اختراعی و اصطلاحی وضع کرد؛ چرا که این کار به از دست رفتن قرآن و علوم آن می انجامد. ایشان برای اثبات این که لفظ «صلوة» حقیقت شرعی نیست در رساله‌ی اصولی خود بحث مفصّلی مطرح کرده و با بیان ادلّه‌ی نقلی متعدّد اثبات می کند که این کلمه در قرآن به معنای لغوی اش به کار رفته است. در پایان این بحث، مدّعی خود را به دیگر الفاظ عبادات اعمّ از زکوة و صوم و حجّ و... و نیز الفاظ معاملات نظیر مالکیت، سلطنت، بیع و شراء تعمیم می دهد. (2)

احیاء عربی فصیح با نزول قرآن بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم

نکته‌ی مهمّ دیگری که مصتّف محترم در ارتباط با همین بحث متذکّر شده اند، این است که مطابق برخی روایات، زبان عربی فصیح را خدای متعال، وضع و الهام فرموده و حضرت آدم علیه السلام به همین زبان در بهشت، سخن می گفته است و پس از ایشان، این زبان اصیل و فصیح، دست خوش تغییرات و انحرافات شده است. از برخی روایات استفاده می شود که زبان عربی خالص، مندرس شد تا زمانی که خداوند دوباره آن را احیاء فرمود و زبان حضرت اسماعیل علیه السلام را به تکلم به آن باز کرد. پس از ایشان بار دیگر این زبان فصیح به تحریف کشیده شد و با زبان اعراب بادیه نشین، مخلوط گردید تا زمان ظهور آخرین پیامبر الهی صلی الله علیه و آله و سلم که این زبان توسط ایشان بار دیگر زنده شد. مصتّف، تفصیل این بحث را در یکی از رساله‌های خود با استناد به احادیث و روایات تاریخی شیعه و اهل سنت مطرح می کند و از آن نتیجه می گیرد که نزول قرآن مجید بر

ص: 102

1- با توجه به این که معانی اختراعی حقیقتی ندارند، منظور از تعبیر «وَضَعُ الْفَاطِهَا لِمَعَانٍ اِخْتِرَاعِيَّةٍ» این است که برای الفاظ قرآن، معانی

اختراعی (غیر حقیقی) فرض و وضع شود

2- بنگرید به: اصول و سیط / 42 - 54

پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله وسلم سبب احیاء عربی فصیح توسط ایشان گردید. (1)

کلام خدا و اهل بیت علیهم السلام : معیار تشخیص فصیح از غیر فصیح

بر همین اساس است که از نظر ایشان، اساس و پایه ی زبان عربی فصیح، قرآن کریم است که می تواند معیار تشخیص فصیح از غیر فصیح باشد.

(يَكُونُ الْوَاجِبُ جَعَلَ الْقُرْآنِ هُوَ الْأَسَاسَ لِتَعَلُّمِ اللُّغَةِ الْفَصِيحَةِ وَ مِنْهُ يُعَلَّمُ الْفَصِيحُ عَنِ الْغَيْرِ الْفَصِيحِ). (2)

باید قرآن، اساس یادگیری زبان فصیح [عربی] قرار گیرد و فصیح از غیر فصیح به وسیله ی آن شناخته می شود.

به همین جهت تصریح می کند که برای ضبط و تشخیص عربی فصیح باید به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم و خاندان پاکش رجوع شود. در ادامه ی عبارت فوق می نویسند:

وَعِنْدَ الْإِحْتِيَاجِ إِلَى ضَبْطِ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ الْفَصِيحَةِ الْمَرَاغَةَ إِلَى الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلهِ وَ سَلَمِ وَ آلهِ الطَّيِّبِينَ لِأَنَّ فِي بَيْتِهِمْ نَزَلَ الْقُرْآنُ وَ هُمْ الْمُؤَلَّهُمُونَ بِالتَّكَلُّمِ بِهَذَا اللِّسَانِ كَمَا يَشْهَدُ بِذَلِكَ الْخُطْبُ وَ الْأَدْعِيَةُ وَ الصُّحُفُ وَ الْمَوَاعِظُ وَ الْكَلِمَاتُ الْجَامِعَةُ الْمَرْوِيَّةُ عَنْهُمْ. (3)

و هنگام نیاز به تشخیص و تعیین زبان فصیح عربی، باید به پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم و خاندان پاکش رجوع کرد. چون قرآن در خانه ی ایشان نازل شده و آن ها هستند که به الهام [الهی] با این زبان [فصیح] تکلم کرده اند چنان که خطبه ها، دعا ها، نوشته ها، مواظظ و کلمات جامعی که از ایشان نقل شده، بر این حقیقت گواهی می دهد.

بر این اساس معیار تشخیص عربی فصیح، آیات قرآن به انضمام احادیث پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم و خلفای ایشان است. مصنف معتقد است که چون مردم با

ص: 103

1- مراجعه کنید به: رساله ی «بعد ما عرفت» / 22 - 25. نیز بنگرید به: تقریرات حجّیة القرآن / 36.

2- رساله ی «بعد ما عرفت» / 25

3- همان

اهل بیت علیهم السلام محشور بوده و با آنان مکالمه می کرده اند، ضبط و احیاء زبان فصیح عربی و حفظ قواعد آن کار بسیار آسانی بوده ولی در عمل چنین اتفاق نیفتاده و کسانی که پس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم حق خلفای ایشان را غصب کردند، به خاطر ظلم به آل محمد صلی الله علیه و آله وسلم و برای خاموش کردن نور ایشان، قرآن را پایه و اساس احیاء زبان فصیح عربی قرار ندادند (1) و همین امر باعث شد که در تدوین قواعد عربی صحیح، مشکلات عدیده ای به وجود آید که در این جا قصد پرداختن به آن را نداریم.

تعریف «وضع» و «استعمال»

حال که از سیره ی عملی و قولی اهل بیت علیهم السلام روشن شد که خدای متعال در قرآن کریم به زبان فصیح عربی تکلم فرموده است، باید مبنای صحیح در «تکلم» را بر اساس دیدگاه مصنف توضیح دهیم برای روشن شدن این مطلب، تعریف ایشان را در مورد «استعمال لفظ در معنی» مطرح می کنیم تا بر اساس آن، چگونگی استعمال الفاظ قرآن در معانی خود شان را بیان نماییم.

ایشان در رساله ی «اصول و سیط»، «استعمال» را این گونه تعریف فرموده است:

مِنَ الْمَكشُوفَاتِ بِحَقِيقَةِ الْعِلْمِ أَنَّ الْإِسْتِعْمَالَ إِعْمَالٌ فِعْلِيَّةٌ حِكَايَةُ اللَّفْظِ عَمَّا وُضِعَ لَهُ وَ هُوَ الْقَاءُ الْأَلْفَاظِ فَايَةً فِيمَا وُضِعَتْ لَهُ وَ إِشَارَةٌ بِهَا إِلَيْهِ وَ الْحِكَايَةُ عَنْهُ بِهَا لِأَنَّهَا حَاكِيَةٌ عَنِ الْمَعْنَى الَّتِي وُضِعَتْ لَهَا. (2)

یکی از اموری که به [نور] علم حقیقی کشف می شود این است که: استعمال عبارت است از فعلیت بخشیدن به حکایت گری لفظ از آن چه برایش وضع شده و آن [استعمال] یعنی بیرون انداختن الفاظ؛ در حالی که فانی در موضوع له خود است، و اشاره کردن با الفاظ به آن [موضوع له] و حکایت کردن از آن با الفاظ، چون الفاظ حاکی از معانی موضوع له خود هستند.

برای این که مراد مصنف را از این تعریف بفهمیم، باید توجه کنیم که از دیدگاه

ص: 104

1- رساله «بعد ما عرفت» / 26

2- اصول و سیط / 42

ایشان، «استعمال» دو رکن اصلی دارد: یکی لفظ و دیگری معنا. مراد از لفظ روشن است و مراد از معنا هم آن چیزی است که در ابتدای فصل از خود ایشان نقل کردیم که عبارت است از خود «حقایق خارجیّه».

«موضوع له» لفظ، معنای آن است. ایشان در همین رساله ی اصولی، در تعریف «وضع» می فرماید:

هو عبارة عن جعل اللفظ سمةً وعلامةً للأمر الخارجی. (1)

وضع، عبارت است از نشانه و علامت قرار دادن لفظ برای امر خارجی.

«امر خارجی» در برابر «امر ذهنی» مطرح می شود. ایشان با این بیان، تعریف خود را از آن چه عموم فلاسفه و منطقیان ادعا کرده اند، جدا می کند. آن ها «موضوع له» الفاظ را مفاهیم و صورت های ذهنی می دانند (2) و برخی از اصولیان این امر را در همه ی الفاظ، حتی اعلام شخصیّه نیز قائل هستند. (3) اما مصنف بر عکس فلاسفه، «موضوع له» الفاظ را امور خارجیّه می داند و لذا «معانی» الفاظ نیز همان حقایق خارجیّه هستند.

بر این اساس «وضع لفظ برای یک معنی» یعنی «نشانه قرار دادن آن لفظ برای آن امر خارجی». مثلاً لفظ «آب»، برای همان مایعی وضع می گردد که در خارج نوشیده می شود. معنای لفظ «آب»، خود حقیقت خارجی آب است نه صورت ذهنی آن در نفس واضع.

در مرحله ی بعد «حکایت گری لفظ از معنی» نتیجه ی «جعل علامت برای حقیقت خارجی» (وضع) است و «استعمال» عبارت است از: «فعلیت بخشیدن به حکایت گری لفظ از معنای خودش». یعنی وقتی متکلمی این حکایت گری را اعمال

ص: 105

1- اصول و سیط / 2

2- بنگرید به: المعترف فی الحکمة / 1 / 8 ، البصائر التصیریّة / 160 ، معیار العلم / 75 ، شرح مطالع الانوار / 26

3- بنگرید به: اجود التقریرات / 1 / 13 . هر چند مرحوم نائینی را که استاد درس اصول مصنف بوده اند، نمی توان به عنوان فیلسوف و حتی موافق مبانی فلاسفه قلمداد کرد، اما چون متأثر از فلاسفه «معنی» را «صورت ذهنی» دانسته اند، تعریف ایشان از «استعمال»، رنگ فلسفی پیدا کرده است

می کند، می توان گفت که لفظ را در معنای موضوعاً له خودبه کار برده و «استعمال» کرده است.

با این ترتیب استعمال، در حقیقت بیرون انداختن (القاء) لفظ توسط متکلم است؛ در حالی که این لفظ، فانی در معنای خود می باشد. «فانی بودن لفظ در معنا» یعنی این که متکلم در استعمال لفظ، توجه استقلالی به خود لفظ ندارد و صرفاً به معنای آن - یعنی همان حقیقت خارجی - توجه دارد. از دریچه ی این لفظ، فقط معنایش را می بیند، لفظ را القاء می کند در حالی که با آن به معنایش اشاره می کند. لذا در تعریف استعمال، تعبیر «اشاره» را هم به کار برده اند؛ یعنی «اشاره کردن به معنا با لفظ» و یا «حکایت کردن از معنا با لفظ».

تفاوت تعریف مصنف از «استعمال» با تعریف فلسفی آن

این جاست که ایشان حساب تعریف مختار خود را از تعریف مشهور فلسفی و منطقی «استعمال» جدا می کند. آن ها هم قائل به «فناء الفاظ در معانی خود» هستند ولی چون معانی الفاظ را «مفاهیم و صور ذهنیه» می دانند، استعمال را به بیرون انداختن معانی تعریف کرده اند (1).

مصنف در رساله ی «مصباح الهدی» ابتدا در بیان تعریف استعمال از دیدگاه فلسفی می فرماید:

فَالِاسْتِعْمَالُ الْقَاءِ لِلْمَعَانِي بِالْأَلْفَاظِ الْفَانِيَةِ فِيهَا. (2)

سپس بحث مفصّلی را در ردّ این تعریف مطرح کرده و در پایان نقد خویش، این طور می نگارد:

لَيْسَ فِي الْبَيِّنِ الْقَاءِ لِلْمَعَانِي بِالْأَلْفَاظِ وَلَا قَوْسُ نَزْوِلٍ وَصُعُودٍ. (3)

ص: 106

1- به عنوان نمونه بنگرید به این تعریف: انّ الاستعمال عبارة عن القاء المعنى باللفظ وجعل اللفظ مرآة له (فوائد الاصول / 1 / 93)

2- مصباح الهدی / 16

3- همان / 18

ما این جا قصد تشریح و توضیح اشکالات وارد بر تعریف مشهور را نداریم. این کار موکول به شرح رساله ی اصولی «مصباح الہدی» است. غرض از طرح تعریف مشهور این است که نشان دهیم ظاهر این دو بیان بسیار شبیه به یکدیگرند و دقت زیادی می طلبد تا تفاوت تعریف مصنف با تعریف مشهور به طور کامل روشن شود. در تعریف مورد قبول ایشان، الفاظ القاء می شوند اما به صورتی که فانی در حقایق خارجی هستند و چون معانی، امور خارجی اند، نمی توان گفت که متکلم معانی را القاء می کند؛ (بیرون می اندازد) در حالی که در تعریف مشهور به وسیله ی الفاظ، معانی القاء می شوند؛ چون معانی، مفاهیم و صور ذهنی هستند و بر اساس تعریف مشهور، متکلم، تصوّرات ذهنی خود را به وسیله ی الفاظ، القاء می کند (بیرون می اندازد).

تفاوت دو تعریف در آن چیزی است که توسط متکلم، بیرون انداخته و القاء می شود. هر دو تعریف بر «فناء الفاظ در معانی» تأکید دارند ولی در تعریف مشهور، معانی القاء می شوند و در تعریف مصنف، فقط الفاظ هستند که القاء می شوند و فنای الفاظ در معانی خارجیّه (غیر ذهنیّه) فقط اشاره به مقصود و مراد متکلم از استعمال لفظ دارد. پس نباید کسی به غلط تصوّر کند که چون «الفاظ فانی در معانی هستند»، پس مصنف هم قائل به القاء معانی است که اگر چنین باشد پس چرا ایشان القاء معانی به وسیله ی الفاظ را رد کند؟!

اگر دقت موجود در تعبیر مصنف خوب درک نشود، ممکن است تصوّر شود که ایشان یک جنجال لفظی راه انداخته و عملاً همان تعریف مشهور را پذیرفته است و لذا تناقض گویی می کند! اما واقعیت این است که ایشان با کمال دقت و توجه کامل به مبانی خود سخن گفته و در رساله های مختلف بر اساس یک مبنا بحث کرده است .

فطرت عقلایی در استعمال الفاظ

مصنف در رساله ی «مصباح الہدی» پس از ردّ نظر فلاسفه در بحث «وضع» و «استعمال» به طرح مبنای اختصاصی خود پرداخته و آن را مطابق با فطرت اولیّه ی

عَلَيْهِ الْفِطْرَةُ الْأُولَى الْعُقَلَانِيَّةُ... وَ جَرَتْ اسْتِعْمالاتُ صَاحِبِ الشَّرِيعَةِ عَلَى هَذِهِ الْفِطْرَةِ الْأُولَى. (1)

فطرت عقلایی نخستین بر همین اساس است... و استعمالات صاحب شریعت هم بر همین فطرت اولیه جاری شده است.

مقصود ایشان از صاحب شریعت - آن گونه که از دیگر عبارات ایشان روشن می شود - هم خدا و هم پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و خلفای ایشان است. پس برای اثبات مقصود خود، ابتدا به چند روایت استناد کرده و سپس در توضیح فطرت عقلانیته ی بشر می فرماید:

فَالْعُقَلَاءُ بِالْفِطْرَةِ وَإِنْ كَانَ لَهُمُ التَّعْقُلُ وَ التَّصَوُّرُ قَبْلَ التَّكَلُّمِ إِلَّا أَنَّهُمْ لَا يَجْعَلُونَ الْأَلْفَاظَ إِلَّا آيَةً وَ إِشَارَةً وَ عَلَامَةً يُشِيرُونَ بِهَا إِلَى الْأُمُورِ الْخَارِجِيَّةِ وَ لَيْسَ فِي الْبَيِّنِ الْقَاءِ لِلْمَعَانِي بِالْأَلْفَاظِ. (2)

هر چند عقلا - [گاه] پیش از سخن گفتن، تعقل و تصور می کنند، اما به صورت فطری، الفاظ را جز به عنوان آیه و اشاره و علامتی که به وسیله ی آن به امور خارجی اشاره می کنند، قرار نمی دهند و بیرون انداختن معانی به وسیله ی الفاظ، در میان نیست.

تعقل و تصور بشر پیش از تکلم

در این عبارات به صراحت تعقل و تصور بشر پیش از تکلم پذیرفته شده است. «تعقل و تصور» از این روست که عاقل پیش از تکلم و برای تکلم، باید آن چه را که خواهد درباره اش سخن بگوید، ببیند. تعقل و تصور، زمینه و مقدمه ای می شود برای دیدن و کشف چیزی که متکلم می خواهد از آن سخن گوید. لذا اگر متعلق علمش را بالفعل می بیند، دیگر نیازی به فکر و تصور ندارد. به همین جهت، عقلا هنگام تکلم از

ص: 108

اموری که زیاد با آن‌ها سر و کار دارند و عملاً از آن‌ها غایب نمی‌شوند، برای استفاده از الفاظی که به طور مکرر و دائم از آن‌ها استفاده می‌کنند، نیاز به فکر کردن ندارند و بدون تعقل و تصوّر سخن می‌گویند.

البته اگر بخواهیم به طور دقیق از چگونگی تکلم و مقدمات فکری آن سخن بگوییم، باید بحث «علم بلا معلوم» را در مورد بشر از دیدگاه مصنّف مطرح کنیم که فعلاً مجال آن نیست. بنابر این بدون این که بخواهیم به تبیین کامل مطلب پردازیم، این مقدار می‌توانیم بگوییم که: عقلاً، فطرتاً در مواردی پیش از تکلم، تعقل و تصوّر می‌کنند تا آن چه که می‌خواهند درباره اش سخن بگویند، برایشان مرئی شود. نقش تفکر در همین حدّ است: وسیله ای که متعلقات علم را برابر دید عاقل قرار می‌دهد. تعقل و تصوّر، در خود دیدن نقشی ندارند، بلکه در این که دیدنی‌ها را در مرئی و منظر عاقل قرار دهند، مؤثرند.

لذا کسی که دیدنی‌ها در منظرش است، احتیاج به تعقل و تفکر ندارد. اگر بخواهیم با مثالی از محسوسات مطلب را ساده کنیم، فرض کنید کسی در آسمان چیزی را می‌بیند و می‌خواهد به ما نشان دهد. ما نمی‌دانیم باید کجا را نگاه کنیم تا آن چه را او نشان می‌دهد، با چشم خود ببینیم؛ او جهت نگاه کردن را به ما نشان می‌دهد و ما وقتی به آن سومی نگریم، آن چه را که مقصود او بوده، می‌بینیم. تذکر و راهنمایی او، در خود دیدن ما نقشی ندارد. فقط باعث می‌شود که ما در نقطه ای که قادر به دیدن باشیم، قرار بگیریم.

حدّاکثر تأثیری که می‌توان برای تعقل و تصوّر در حصول ادراک و علم قائل شد، در همین حدّ است. وقتی چیزی بالفعل، متعلق علم ما نیست و به نور علم دیده نمی‌شود، تعقل و تصوّر، می‌تواند مقدّمه و زمینه ای باشد برای این که آن چیز، متعلق علم ما قرار گیرد. آن گاه می‌توانیم لفظی را برای اشاره به آن به کار ببریم. لذا اگر آن چیز، بالفعل کشف شده باشد، برای تکلم درباره ی آن، نیازی به مقدّمه ی تفکر و تعقل نداریم.

مصنّف در عبارت منقول از ایشان، نفرموده اند که همیشه و در همه حال، قبل از تکلم نیاز به تعقل و تصوّر داریم، بلکه «فی الجملة» آن را پذیرفته اند. مهم این است که: اگر هم تعقل و تصوّر لازم باشد، در خود تکلم نقشی ندارد و صرفاً مقدمه ای از مقدمات آن است. مقدمه ی ضروری هم نیست. چه بسا بدون تفکر و تعقل و با دیدن یک چیز دیگر، توجّه انسان به آن چه می خواهد درباره اش تکلم کند، جلب شود (یعنی به نور علم او، دیده شود). در این صورت دیگر نیازی به تفکر نیست. بنابر این تعقل و تصوّر، شرط لازم برای دیدن آن چه درباره اش تکلم می کنیم، نیست.

شرط کافی هم نیست؛ یعنی چنین نیست که همواره و ضرورتاً تعقل و تصوّر، مقدمه ای برای دیده شدن چیزی به نور علم ما شود؛ چه بسا تفکراتی که منتهی به دیدن چیزی برای ما نگردد. بنابر این برای کشف چیزی که درباره ی آن، تکلم می کنیم، تعقل و تصوّر، نه شرط لازم است و نه شرط کافی. صرفاً مقدمه ای غیر ضروری است که البته در مواردی نقش مقدمه بودن خود را ایفا می کند. آن چه برای تکلم بشر ضرورت دارد، «کشف چیزهایی است که می خواهد از آن ها سخن بگوید». این کشف یا پس از تعقل و تصوّر و یا از هر طریق دیگری که حاصل شود، شرط لازم برای تکلم فراهم می شود. در بحث فعلی مهم این است که تعقل و تصوّر در خود تکلم نقشی ندارد و متکلم، الفاظ را نشانه و علامت برای امور خارجیه قرار می دهد نه صورت ذهنی آن ها.

«نشانه قرار دادن الفاظ برای امور خارجیه» همان تعریفی است که مصنّف از وضع یا استعمال مطرح می کند. البته عبارت منقول از «مصباح الهدی» در مقام بیان تفکیک میان وضع و استعمال نیست ولی چنان که از عبارت منقول از «اصول و سیط» می فهمیم، جعل علامت برای امور خارجیه، «وضع» است و فعلیت دادن به این علامتیت، «استعمال» نامیده می شود. ظاهر عبارت «مصباح الهدی» ناظر به مقام استعمال است؛ چون وقتی متکلم سخن می گوید، تکلم او فعلیت بخشیدن به رابطه ای است که توسط واضح لغت، بین لفظ و معنی برقرار شده و بنابر این به مقام استعمال لفظ مربوط می شود.

تکلم درباره ی حقایق خارجیّه بدون وساطت صورت ذهنی

مصنّف در رساله ی دیگر خود به نام «ابواب الهدی» به تفصیل مبنای مورد قبول خود را ابتدا در تکلم بشری و سپس در کتاب و سنت توضیح داده است. باب دوازدهم این رساله، اختصاص به همین بحث دارد. ابتدا درباره ی کلام بشر می فرماید:

مِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ إِفْهَامَ الْمَقَاصِدِ فِي نَوْعِ الْبَشَرِ لَا يَكُونُ إِلَّا بِالْكَلَامِ. (1)

روشن است که فهماندن مقاصد در نوع بشر، جز از طریق کلام نیست.

سپس در توضیح تکلم می فرماید:

الْمُتَكَلِّمُ حَالَ الْإِخْبَارِ عَنْهُ يُشِيرُ إِلَيْهِ بِالْفِظِ الَّذِي وُضِعَ لَهُ مِنْ غَيْرِ نَظَرٍ مِنْهُ إِلَى الصُّورَةِ الذَّهْنِيَّةِ فَيَكُونُ الْمَعْنَى وَالْمُرَادُ نَفْسَ الْحَقِيقَةِ الْخَارِجِيَّةِ كَلَفْظِ الشَّمْسِ مَثَلًا فَيَرَادُ بِالْفِظِ نَفْسُ ذَلِكَ الْجَرْمِ النُّورِيِّ مِنْ غَيْرِ تَوَسُّطِ صُورَةٍ مُتَعَقِّلَةٍ وَ مُتَصَوِّرَةٍ. (2)

متکلم در هنگام اخبار از آن [مقاصدش]، به وسیله ی لفظی که برای آن وضع شده، به آن اشاره می کند بدون این که نظری به صورت ذهنیّه داشته باشد. پس مراد و معنا خود آن حقیقت خارجی است مانند لفظ شمس (خورشید) که با این لفظ خود آن جرم نورانی اراده می شود بدون وساطت صورت تعقل و تصوّر شده.

وقتی متکلمی به لفظ «خورشید» تکلم می کند، هنگام استعمال این لفظ، خود حقیقت خارجی آن را اراده می کند؛ بدون این که صورتی فکری در این میان در کار باشد. پس اگر تعقل و تصویری هم وجود داشته باشد، به قبل از تکلم مربوط می شود، نه به خود تکلم.

سپس مصنّف همین بیان را به تکلم درباره ی حقایق نوری مانند علم و عقل تعمیم داده، می فرماید:

ص: 111

1- ابواب الهدی / 20

2- همان

فَالْمُرَادُ بِالْفِظِّ الْعَقْلِ وَالْعِلْمِ كُلَّمَا وَرَدَ فِي الْقُرْآنِ وَالرِّوَايَاتِ مِنْ حَمَلَةِ عُلُومِ الْقُرْآنِ هُوَ النُّورُ الْخَارِجِيُّ. (1)

پس مراد از لفظ «عقل و علم» در هر جا که در قرآن و روایات حاملان علوم قرآن وارد شده، خود نور خارجی است.

یعنی این اصل فطری عقلایی در کلام خدا در قرآن و روایات اهل بیت علیهم السلام نیز رعایت شده است.

استعمال الفاظ کتاب و سنت بر اساس فطرت عقلایی

در ادامه ی این باب پس از توضیح مفصّل درباره ی این مدّعا، چنین نتیجه گیری شده است:

فَلَا يَكُونُ الْأَلْفَاظُ إِلَّا عِلَامَاتٍ لِلْخَارِجِيَّاتِ كَأَنَّهَا مَا كَانَتْ وَعَلَى هَذِهِ الْفِطْرَةِ دَارَ اسْتِعْمَالِ الْأَفْظَانِ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ. (2)

پس الفاظ، صرفاً نشانه هایی برای خارجیات هستند؛ هر چه که باشند (اعمّ از خداوند، حقایق ظلمانی و نورانی) و استعمال الفاظ کتاب و سنت بر محور همین امر فطری، دور می زند.

سپس در بیان اهمّیت جریان این اصل فطری در کشف مرادات قرآن و سنت می فرماید:

هَذَا الَّذِي ذَكَرْنَا مِنَ الْجَرِيِّ عَلَى الْفِطْرَةِ فِي كَشْفِ مَرَادَاتِ الْقُرْآنِ وَالرِّوَايَاتِ هُوَ بَابُ الْأَبْوَابِ فِي عُلُومِ الْقُرْآنِ وَعَلَى ذَلِكَ أُسِّسَتْ أَبْوَابُ الْهُدَى لَا عَلَى مَا اصْطَلَحَ عَلَيْهِ الْيُونَانِيُّونَ فِي عُلُومِهِمُ الْمُدَوَّنَةِ. (3)

جاری شدن این اصل فطری در کشف مقاصد قرآن و روایات- که بیان

ص: 112

1- همان

2- همان / 22

3- همان

کردیم - باب الابواب در علوم قرآن است (دری که همه ی در های دیگر از آن باز می شود) و ابواب هدایت بر این پایه گذاشته شده نه بر پایه ی اصطلاحاتی که یونانیان در دانش های تدوین شده ی خود، جعل کرده اند.

یعنی این باب، باب همه ی ابواب دیگر هدایت به سوی علوم قرآن و روایات است و از این طریق مرادات قرآن و احادیث کشف می شود. سپس ایشان به بیان تفصیلی ادله ی نقلی برای اثبات این امر پرداخته که به اجمال در «مصباح الهدی» هم به آن ها اشاره کرده است. ما توضیح و شرح این ادله را به شرح رساله ی «ابواب الهدی» و «مصباح الهدی» موکول می کنیم و وارد این بحث نمی شویم.

لطف خدا به خلق در اجرای اصل عقلایی در تکلم

اما نقل تذکر مصنف در ابتدای باب دوازدهم بسیار مفید است. ایشان می نویسند:

إِنَّ مِنْ أَعْظَمِ مَوَاهِبِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ فِي مَعَارِفِهِ وَطُورِ خَلْقَتِهِ وَكَشْفِ مُرَادَاتِهِ هُوَ [الْجَرَى عَلَى] (1) الْفِطْرَةَ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا... وَ مِنْ هَذَا الْمَجْرَى الْفِطْرَى جَرَى فِي كَشْفِ مُرَادَاتِهِ فِي كَلَامِهِ وَ كَشْفِ مُرَادَاتِ رُسُلِهِ وَ حُجَجِهِ فِي كَلَامِهِمْ. (2)

از بزرگ ترین موهبت های خداوند عزوجل در معارفش و نحوه ی خلقتش و کشف مقاصدش، رعایت اصل فطری ای است که مردم را بر اساس آن آفریده... و در آشکار شدن مراداتش از کلامش و کشف مرادات پیامبران و حجّت هایش از کلام شان، بر همین روال فطری عمل فرموده است.

ایشان معتبر دانستن این اصل فطری توسط خداوند در کشف مرادات خود از کلامش و در کشف مرادات رسولان و حجج الهی از کلام شان را از بزرگ ترین موهبت های الهی شمرده است. معنای این سخن این است که خداوند این کار را از سر لطف و ممت بر بندگانش انجام داده و عقلاً بر او واجب نبوده که چنین کند. اگر خداوند

ص: 113

1- افزوده از: ابواب الهدی، نسخه ی صدرزاده

2- همان/20

طریقه ی اختراعی خاصی را برای رساندن مقاصد خود از کلامش قرار می داد، قبح عقلی نداشت و هم چنین اگر رسولان و حجج الهی هم در تکلم با مردم، طریقه ی مختصری را پیش می گرفتند، هیچ اشکالی عقلی بر آنان وارد نبود. در آن صورت، کار مردم در کشف مراد خدا و پیامبر اکرم صلی الله و علیه و آله وسلم و امام علیّه السلام سخت می شد. ولی خداوند از سر لطف بر بندگان، کشف مرادات خود از کلامش را بر اساس همان سیره ای قرار داده که بشر فطرتاً در تکلم خود انجام می دهد.

علامت بودن کلام خدا برای معانی به دلالت اهل بیت علیهم السلام

این نکته مؤید اصل عقلی «عدم شباهت کلام خدا به کلام بشر» است و این که: چون تکلم خدا شبیه تکلم بشر نیست، نمی توانیم با قیاس به کلام بشر ادعا کنیم که کشف مراد از کلام خداوند «باید» نظیر کشف مراد از کلام بشر باشد.

با توجه به تعریف مورد قبول مصنف از «استعمال» این مطلب تبیین بسیار روشنی پیدا می کند. دیدیم که «استعمال» یعنی: اِعمال فعلیت نسبت به «حکایت گری و علامتیت لفظ برای حقایق خارجی». از طرف دیگر دانستیم که کلام الله، آیه و صفت اوست. آیه و صفت، همان علامت و نشانه اند. بنابر این استعمال الفاظ در قرآن توسط متکلم آن (خداوند) به معنای آیه و علامت قرار دادن آن الفاظ است برای حقایق خارجی. نحوه ی آیتیت و علامتیت این الفاظ برای حقایق خارجی که مراد متکلم از کلامش است، با قیاس به نحوه ی آیه و علامت بودن الفاظ در تکلم بشر فهمیده نمی شود. بشر به فطرت عقلانیته ی خود، الفاظ را در معانی خودشان استعمال می کند؛ یعنی بر طبق سیره ی عقلانیته، آن ها را آیه و علامت برای مقاصد و مرادات خود قرار می دهد. ولی ما نمی دانیم که آیا همین نحوه آیتیت و علامتیت برای الفاظ الهی نسبت به مراداتش وجود دارد یا این که خداوند طور دیگری از علامت بودن را در کلامش قرار داده است. این چیزی است که فقط از سیره ی عملی و قولی آورنده ی کلام خدا و متحدی به آن، معلوم می شود و از صیرف این که کلام خدا از جنس الفاظی است که بشر آن ها را استعمال می کند فهمیده نمی شود.

بنابر این با دلالت و هدایت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و خلفای ایشان کلام خداوند را «علامات حقایق خارجیّه» دانسته ایم که از این جهت، مانند کلام بشر است و چون از این طریق به این ویژگی کلام الله پی برده ایم، تشبیه باطل لازم نمی آید.

تشبیه نشدن خدا به خلق؛ از جهت علامت بودن کلام برای حقایق

در واقع با این کار تشبیهی بین تکلم خدا با تکلم بشر صورت نگرفته است. بلکه صرفاً رابطه ی کلام خدا با حقایق خارجیّه را شبیه به رابطه ی کلام بشر با حقایق خارجیّه دانسته ایم و این، محذور عقلی ندارد. چون شبیه دانستن رابطه ی دو مخلوق با یکدیگر است نه شبیه دانستن خدا با خلق. کلام خدا، مخلوق است و حقایق خارجیّه هم مخلوق. اگر رابطه ی این دو مخلوق با یکدیگر، از این جهت که یکی علامت و نشانه ی دیگری است، مانند رابطه ی کلام بشر با حقایق خارجیّه باشد، چه تشبیهی بین خدا و بشر پیش می آید؟ همان طور که الفاظ بشری، علامات خارجیّات است، الفاظ الهی هم علامات خارجیّات می باشد و صرف این امر به تشبیه باطل نمی انجامد.

بله، اگر دلیل ما بر این امر، تشبیه تکلم خدا با تکلم بشر باشد و این که «چون کلام بشر علامات خارجیّات است و کلام خدا هم از جنس الفاظ بشری است، پس باید چنین باشد»، این قیاس ما را به تشبیه باطل می اندازد. ولی چنان که گفتیم دلیل مصنّف بر این شباهت (میان دو گونه مخلوق) سیره ی قولی و عملی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و خلفای ایشان است. پس مشکلی پیش نمی آید و مصنّف با قائل شدن به این حقیقت (علامت بودن کلام خدا برای حقایق خارجیّه) اصل عقلی عدم شباهت کلام خدا با کلام بشر را نقض نکرده و مرتکب تناقض گویی نشده است.

یک تفاوت میان تعریف کلام خدا با کلام بشر

ممکن است کسی بگوید: اگر ما می توانیم مرادات خداوند از کلامش را بر اساس فطرت عقلانیّه-که مقصود بشر را از کلامش می فهمیم- کشف کنیم، دیگر چه تفاوتی بین کلام خدا و کلام بشر باقی می ماند؟ آیا این ویژگی مشترک باعث نمی شود همان

تعریفی که در ابتدای بحث از کلام بشر ارائه شد، شامل کلام خدا هم بشود؟ آیا لازم نمی آید که با قیاس به تعریف کلام بشر بگوییم: کلام خدا هم چیزی جز استعمال الفاظ در مقاصد و مرادات او نیست؟! با این ترتیب چه تفاوتی میان کلام خدا با کلام بشر وجود دارد؟

پاسخ این سؤال با مراجعه به آن چه در ابتدای بحث گفتیم، روشن می شود. در آن جا تأکید کردیم که در مورد خدای متعال با قیاس به تکلم بشری حق نداریم بگوییم که مدلول و معنای متعارف الفاظ در کلام خدا ضرورتاً مقصود او از تکلم است. در حقیقت اگر کلام خدا را صرفاً آیه و نشانه ی او بدانیم، به صرف مواجهه با آن نمی توانیم عقلاً دریابیم که این آیه ی الهی چگونه بر مقصود متکلم دلالت می کند. آیا حکایت گری آن از مقاصد متکلم، شبیه حکایت گری کلام بشر از مقاصد اوست یا گونه ی دیگری دارد؟

این همان چیزی است که آورنده ی این کلام باید برای ما روشن کند و به همین جهت است که ما از همان ابتدای مواجهه با کلام خدا - به این دلیل که ادعای کلام الله بودنش شده است - باید عقلاً حساب جداگانه ای از کلام بشر برای آن باز کنیم و چگونگی دلالت آن بر مقصود را از آورنده ی آن سؤال کنیم. این در حالی است که ما هرگز با کلام بشر چنین رفتاری نداریم، مگر آن که متکلم بشری ادعا کند که: «من طریقه ی اختراعی خاصّی برای افهام مقاصد خود از طریق کلام دارم». اگر متکلم چنین اظهاری نکند، ما بر اساس اصل فطری عقلایی (یا سیره ی عقلاء) از الفاظی که او در کلامش به کار برده، مقاصدش را استنباط می کنیم.

استفاده از کلام اهل بیت علیهم السلام بر مبنای سیره ی عقلانیّه

مبنای مصنّف در استفاده از کلام پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم و ائمه علیهم السلام دقیقاً بر همین اصل استوار است. ایشان در «اصول و سیط» می فرماید:

مِنْ أَوْصَحِ الْوَاضِحَاتِ أَنَّ النَّبِيَّ وَالْأَيُّمَةَ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ لَمْ يَخْرُجُوا عَنْ طَرِيقَةِ الْعُقَلَاءِ فِي إِفَادَةِ مَقاصِدِهِمْ وَفِي مَقَامِ هِدَايَةِ

النَّاسِ وَإِرْشَادِهِمْ فَالْوَجِبُ هُوَ الْأَخْذُ بِظَاهِرِ كَلَامِهِمْ عَلَى مَا يَفْهَمُهُ الْعُرْفُ بِحَسَبِ الطَّرِيقَةِ الْعُقْلَانِيَّةِ وَجَرِيَانِ عَادَةِ الْعُقْلَاءِ عَلَيْهِ. (1)

از آشکارترین امور آشکار، این است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و امامان، در رساندن مقاصد خود و در مقام هدایت و ارشاد مردم، طریقه ای جدا از طریقه ی عقلا پیش نگرفته اند. بنابر این باید ظاهر کلام ایشان را اخذ نمود؛ بر اساس آن چه عرف، طبق سیره ی عقلائیّه و آن چه عادت عقلا بر آن است، می فهمد.

همین که این بزرگواران، طریقه ی مختصری برای افاده ی مقاصد خود پیش نگرفته اند، دلیل کافی است بر این که با کلام ایشان هم چون کلام سایر عقلا ی بشر برخورد کنیم و همان قواعد عرفی تکلم را در کلام ایشان جاری بدانیم.

اصل اولی در برخورد با کلام بشری

بنابر این اصل در کلام هر بشری - حتی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و امام علیّه السلام - مشی بر طبق سیره ی عقلائیّه در تکلم است مگر آن که قرینه ای برخلاف آن اقامه شود. هر متکلم بشری حق دارد برای خودش در تکلم، طریقه ی خاصی را اختراع کند و بر آن طریقه مشی نماید ولی باید آن را اعلام کند تا بتواند از مخاطبان خود انتظار فهم کلامش را داشته باشد. اگر قرینه ای بر خلاف نصب نکند، هیچ عاقلی خود را موظف نمی داند از او سؤال کند که آیا روش اختراعی خاصی در تکلم دارد یا خیر؟ بلکه به خود حق می دهد که بر طبق سیره ی مقبول عقلا با او و کلامش برخورد نماید. این اصلی است که در مورد کلام هر بشری جاری است.

اصل اولی در برخورد با کلام الهی

در مورد کلام خدا و حتی کلامی که ادعای کلام الله بودن آن می شود، چنین اصلی حاکم نیست. بلکه اصل، بر عکس این مطلب است. از ابتدا باید حساب آن را از کلام

ص: 117

بشر جدا کرد و چگونگی برخورد با آن را از آورنده اش پرسید. پیش از این که او چیزی را درباره ی آن کلام روشن کند، حق هیچ گونه استفاده ای از آن وجود ندارد. این رفتار بر اساس اصل عقلی «عدم مشابهت کلام خدا با کلام بشر» است که در ابتدای بحث توضیح داده شد.

آن گاه پس از رجوع به آورنده ی کلام اگر روشن شد که از یک جهت خاص می توان با آن مانند کلام بشر رفتار کرد، باز هم اصل عقلی عدم مشابهت کلام خدا با کلام بشر نقض نشده، بلکه به دلیل مجوّز آورنده ی آن کلام فقط در جهتی که او اجازه داده، می توان با این کلام شبیه کلام بشر رفتار کرد. اما کما کان سایه ی آن اصل عقلی بر هر استفاده ای که کسی بخواهد از این کلام بکند، افتاده است؛ به خصوص اگر آورنده ی این کلام در مورد آن، ویژگی هایی را بیان کند که در کلام بشر نیست. مانند این که این کلام ظاهری دارد و باطنی و باطنش هم باطنی تا هفت بطن. (1) یا این که یکی از مقاصد متکلم این کلام «تعمیه» است و این که مخاطبان در فهم مرادات آن در مانده شده و مجبور به تسلیم شدن در برابر حجّت ظاهری خدا گردند. (2) در مورد قرآن کریم چنین است و لذا اثبات این که الفاظ آن علامات حقایق خارجیّه هستند، آن را شبیه به کلام بشر نمی گرداند و ما فقط از همین جهت-آن هم صرفاً با مجوّز آورنده ی آن-مجاز خواهیم شد که با آن، مانند کلام بشر رفتار کنیم و حقّ هر گونه توضیح درباره ی قرآن، برای آورنده ی آن، همواره محفوظ خواهد ماند.

ص: 118

1- اشاره است به روایت نبوی صلی الله علیه و آله و سلم شریف که: *إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَ بَطْنَاً وَ لِبَطْنِهِ بَطْنٌ إِلَى سَبْعَةِ أَبْطَانٍ*. (عوالی اللالی / 107/4) شبیه همین روایت را مرحوم میرزا در (مصباح الهدی / 26) از امام باقر علیه السلام نقل کرده اند که فرمودند: *يَا جَابِرُ إِنَّ لِلْقُرْآنِ بَطْنَاً وَ لِبَطْنِ ظَهْرًا وَ لَيْسَ شَيْءٌ أَبْعَدَ مِنْ عُقُولِ الرِّجَالِ مِنْهُ إِنَّ الْآيَةَ لَيُنزَلُ أَوْلَهَا فِي شَيْءٍ وَ أَوْسَطُهَا فِي شَيْءٍ وَ آخِرُهَا فِي شَيْءٍ وَ هُوَ كَلَامٌ مُتَصَرِّفٌ عَلَى وَجْهِهِ*. (وسائل الشیعة / 27 / 204)

2- در بخش دوم به این حدیث اشاره خواهیم کرد

محفوظ بودن حق توضیح کلام الهی برای متحدی به آن

مستند مصنف برای اثبات این مطلب علاوه بر عقل، ماجرای مناظره ی غیر حضوری امام عسکری علیه السلام با اسحاق کندی فیلسوف است. او مشغول نوشتن رساله ای درباره ی تناقضات قرآن بود که امام علیه السلام یکی از شاگردان خود او را برای مناظره، سراغش فرستادند و فرمودند به او بگو:

(إِنَّ أَتَاكَ هَذَا الْمُتَكَلِّمُ بِهَذَا الْقُرْآنِ هَلْ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ مُرَادُهُ بِمَا تَكَلَّمَ مِنْهُ غَيْرَ الْمَعْنَى الَّتِي قَدْ ظَنَنْتَهَا أَنَّكَ ذَهَبْتَ إِلَيْهَا).

اگر تکلم کننده به این قرآن، نزد تو بیاید، آیا جایز است که مرادش از آن چه به آن تکلم کرده غیر از مقاصدی باشد که تو به گمان خود به آن ها پی برده ای؟

یعنی آیا آورنده ی قرآن حق دارد که درباره ی مراد و مقصود از کلامی که آورده، چیزی بگوید غیر از آن چه به گمان افرادی مانند کندی رسیده است؟ امام علیه السلام فرمودند: «او چون آدم فهمیده ای است، می گوید: بله این حق را دارد»، آن گاه به او چنین بگو:

فَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهُ قَدْ أَرَادَ غَيْرَ الَّذِي ذَهَبْتَ أَنْتَ إِلَيْهِ فَيَكُونُ وَاضِعًا لِعَيْرِ مَعَانِيهِ.

پس چه می دانی؟ شاید او، غیر آن چه را که تو بدان رسیده ای، اراده کرده باشد که در این صورت کلام را در غیر معانی خودش قرار داده [و به کار برده] است.

منظور از «غیر معانی» معنایی مخالف و نقیض با معانی لغوی کلام نیست؛ چون این فرض با دیگر فرمایش های اهل بیت علیهم السلام جور در نمی آید، بلکه مقصود این است که آورنده ی قرآن-یا جانشین او- چیزی بفرماید که از ظاهر آن فهمیده نمی شود و وقتی این بیان کنار آن ظاهر قرار می گیرد، معنایی را می رساند که با آن چه به تنهایی از خود لفظ فهمیده می شود مغایر است. این سخن مبنای معقول و منطقی دارد. لذا کندی هم پذیرفت و همه ی آن چه را نوشته بود، آتش زد. (1)

ص: 119

تفاوت کلام خدا با کلام بشر از جهت اظهار یا اخفاء مقصود

اگر با توجه به آن چه بیان شد بار دیگر به تعاریفی که مصنف از کلام بشر فرموده، رجوع کنیم، عدم مشابهت کلام خدا با کلام بشر برای ما روشن تر می شود. از دو تعبیر مصنف (استعمال الفاظ در معانی نفسیه و آشکار شدن معلومات از طریق استعمال) چنین برداشت می شود که بشر به صورت عادی و عقلایی مقاصد خود را که همان معلوماتش است در قالب الفاظ برای مخاطب خود آشکار می کند تا از طریق تکلم، مقصود خود را به او بفهماند. هیچ متکلم عاقلی الفاظی را به زبان نمی آورد که قصد مخفی کردن مراد و مقصود خود را از آن داشته باشد. البته «اخفاء» و «تعمیه» (1) هم در سیره ی عقلا وجود دارد ولی باید قرینه ای بر امکان یا وقوع آن قرار داده باشند. در صورت عدم وجود قرینه، اصل فطری عقلایی این است که از طریق استعمال لفظ در مراد و مقصود، آن را برای مخاطب آشکار می کنند. بنابر این مخفی نگه داشتن مقصود و به حیرت انداختن مخاطب، خلاف اصل عقلایی در تکلم بشری است.

نتیجه ی مجموع بحث این است که اگر «استعمال» در کلام بشر با کلام خدا از دیدگاه مصنف محترم به یک معنا دانسته شود که همان «علامت قرار دادن الفاظ برای حقایق خارجی» است، این معنای واحد به تشبیه کلام و تکلم خالق با کلام و تکلم مخلوق نمی انجامد و اصل عقلی عدم شباهت میان این دو کلام، کما کان و در سراسر این بحث به قوت خود باقی می ماند و هیچ گاه نقض نمی گردد.

یکی از شگفت انگیزترین شگفتی های قرآن

مصنف محترم یکی از شگفت انگیزترین شگفتی های قرآن را در این می داند که حکایت گری الفاظش را نسبت به علوم و معارف پیچیده و عمیق خود با اتخاذ طریق فطری عقلایی-شبهه آن چه در کلام بشر هست-در یک راستا قرار داده و با هم جمع کرده است. یعنی بدون آن که طریقه ی خاصی برای افهام مقاصدش اختراع کرده باشد،

ص: 120

1- «اخفاء» یعنی پنهان کردن مقصود کلام و تعمیه «یعنی کور کردن، منظور به گونه ای سخن گفتن است که متکلم در فهم آن حیران و ناتوان بماند»

از در دلالت الفاظ بر معانی فصیح عربی وارد شده و از همین باب، همه ی علوم و معارف عمیق خود را رصد کرده است. در «ابواب الّهدی» می فرماید:

هذا من أعجب العُجابِ و هو الدُّخُولُ على أبوابِ العُلُومِ الغامِضَةِ و الأُمُورِ العادِيَةِ السَّهْلَةِ مِن بابٍ واحدٍ مِن غَيرِ اتِّخاِذِ طَرِيقَةٍ خاصَّةٍ و اصطِلاحِ مَخْصُوصٍ في ذلك. (1)

این از شگفت ترین شگفتی ها است و آن، داخل شدن بر ابواب علوم پیچیده و امور عادی ساده از یک در است؛ بدون آن که روش مخصوص و اصطلاحاتی خاص [در رساندن مقاصدش] اتخاذ کرده باشد.

چگونه می توان دلالت الفاظ بر حقایق خارجیّه را که معانی لغوی آن ها در زبان فصیح عربی هستند حفظ کرد و از همین در، وارد غور و غوص در معارف عمیق و علوم پیچیده ای شد که یک لایه های آن برای بشر عادی دست نیافتنی است. این کار برای بشر با علم بشری قطعاً شدنی نیست. چگونه می توان در عین حفظ معنای ظاهری و تنزیل قرآن که گاهی بر امور بسیار ساده و عادی دلالت می کند، با ورود از همان در ظاهر، به هفت بطن آن، دسترسی پیدا کرد؛ به گونه ای که هیچ یک بایکدیگر کوچک ترین تعارضی نداشته باشند؟ بدون جعل اصطلاحات خاص و بدون اختراع روش مخصوص افهام مقاصد، هم امور عادی و هم علوم پیچیده و غامض از یک باب، مورد رصد قرار می گیرند و این جز با قدرت الهی امکان پذیر نمی باشد. این است آن چه مصتّف آن را «اعجب عُجاب» نامیده که در کلام خدا - یعنی قرآن کریم- واقع شده و البتّه این علم فقط نزد راسخان در علم یعنی اهل بیت علیهم السّلام وجود دارد و آن ها هستند که قادرند این شگفتی ها را در کتاب خدا آشکار کنند.

ص: 121

علاوه بر آن چه در متن آمده، می توان در این زمینه به نمونه ای دیگر نیز اشاره کرد: راوی از امام صادق علیه السلام درباره ی «حکم مسح کشیدن بر ناخن شکسته» می پرسد که بر آن، پُمادی قرار داده شده است. آن حضرت، در پاسخ می فرماید:

(يُعْرِفُ هَذَا وَ أَشْبَاهَهُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ «مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ» (1) امسح عليه (2))

این و موارد مشابهش، از کتاب خداوند شناخته می شود [که فرمود]: «خداوند در امر دین بر شما مشقت قرار نداده است» بر آن مسح کن.

در این فرمایش، امام علیه السلام «حرج» را در معنای لغوی اش (دشواری، سختی و مشقت) به کار برده اند و بر اساس آن، هم مسح راوی بر روی پماد را کافی دانسته اند و هم آن را برای موارد مشابه نیز تجویز فرموده اند و در ضمن فرموده اند که چنین چیزی از کتاب خدا دانسته می شود. به بیان دیگر برای فهم این مورد و موارد مشابه، راوی را به معنای لغوی و عرفی آیه ی مزبور، ارجاع داده اند.

ص: 122

1- الحج / 78

2- الكافي / 33 / 3

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ وَبِهِ نَسْتَعِیْنُ

به نام خداوند دارای رحمت عام و خاص و از وی یاری می جوئیم.

تَبَارَكَ الَّذِي عَلَّمَ الْأُمَّةَ وَكَلَّمَ أَهْلَ الْعَالَمِ بِجَوَامِعِ الْكَلِمِ. (1) وَتَقَدَّسَ الَّذِي تَجَلَّى فِي كَلَامِهِ؛ فَأَظْهَرَ جَلَالَهُ فِي جَمَالِهِ وَقَهْرَهُ فِي لُطْفِهِ وَإِحْسَانِهِ. وَعَظُمَتْ قُدْرَةُ مَنْ جَمَعَ مُفَصَّلَاتِ الْعِلْمِ فِي جَوَامِعِهِ وَجَوَامِعَهُ فِي جَمْعِهِ وَجُمْلِهِ، بِالْجَامِعِيَّةِ الْكَمَالِيَّةِ (2)، فَأَعْجَزَهُمْ عَنِ الْإِتْيَانِ بِمِثْلِهِ فَظَهَرَ بُرْهَانُهُ. وَجَلَّتْ عَظَمَةُ مَنْ أَنْزَلَ جَوَامِعَ الْعِلْمِ عَنِ جَمْعِهِ وَجُمْلِهِ وَمُفَصَّلَاتِهِ عَنِ جَوَامِعِهِ فِي الْجِهَاتِ الْكَمَالِيَّةِ فَبَهَرَ بُرْهَانُهُ.

خجسته و بلند مرتبه است آن که امت ها را آموخت و با جهانیان با گفتار های موجز و پر مغز سخن گفت. و پاک و منزّه است آن که در کلام خود تجلّی نمود. پس عظمت خود را در نیکویی فراوانش آشکار کرد و غلبه ی خود را در لطف و احسان نمودنش، نمایان ساخت. و بزرگ است قدرت آن که به فراگیری کمالمند، گسترده های دانش را در مجموعه های فشرده و ژرف آن، گردآوری کرد و آن ها را نیز در گردآورده ی متراکم و چکیده ی علم، فراهم آورد. پس عالمیان را از آوردن همانندش، ناتوان ساخت و این گونه، روشنایی آن، آشکار شد.

ص: 123

1- م: بِجَوَامِعِ الْعِلْمِ فِي جَوَامِعِ الْكَلِمِ

2- م: الْكَمَالِيَّةِ

و سترگ است عظمت آن که در جهت های کمالی، از گردآورده ی متراکم و چکیده ی علم، مجموعه های کم حجم و پر معنای آن را نازل کرد و از این مجموعه ها، گسترش یافته های دانش را فرو فرستاد و این گونه، روشنایی آن، درخشنده گشت.

و جَوَامِعُ الْبَرَكَاتِ بِجَمْعِ جَمَلِ الصَّلَاةِ وَ مُفَصَّلَاتِ التَّسْلِيمَاتِ بِجَوَامِعِ التَّحِيَّاتِ عَلَى نَبِيِّ الْأَنْبِيَاءِ وَ خَاتَمِ الْمُرْسَلِينَ وَ إِمَامِ الْأَنْبِيَةِ وَ سَيِّدِ الْأَوَّلِينَ وَ الْآخِرِينَ الصَّادِرِ الْأَوَّلِ وَ الْمُكْمَلِ الْآخِرِ حُجَّةِ اللَّهِ وَ حِجَابِهِ مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ أَفْضَلِ السُّفْرَاءِ الْمُقَرَّبِينَ وَ اللَّعْنَةُ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَبَدَ الْأَبَدِينَ.

و خیر فراوان و در برگیرنده، در پی فراهم آمدن همه ی درود ها؛ و سلام های گسترده، به واسطه ی تحیت های فراگیر، بر پیامبر پیامبران و واپسین فرستادگان و پیشوای پیشوایان و آقای پیشینیان و پسینیان، نخستین مخلوق و کمال بخش پایانی، حجت خداوند و واسطه ی معرفتش؛ محمد و [بر] خاندانش که برترین سفیران قرب یافته اند و تا ابد همیشگیان، نفرین بر دشمنان شان.

و بَعْدُ فَاعْلَمْ أَنَّ كَلَامَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْمُسَمَّى بِالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ وَ الْفُرْقَانِ الْحَمِيدِ، حُجَّةٌ إلهِيَّةٌ وَ بُرْهَانٌ رَبَّانِيٌّ (1)، غَنَى بِنَفْسِهِ، دَالٌّ بِذَاتِهِ عَلَى ذَاتِهِ؛ لِأَنَّهُ بِذَاتِهِ حُجَّةٌ عَلَى صِدْقِهِ وَ بِشَخْصِهِ بُرْهَانٌ عَلَى نَفْسِهِ وَ أَنَّهُ كَلَامُهُ تَعَالَى. فَهُوَ غَنَى بِذَاتِهِ عَمَّا سِوَاهُ حَتَّى عَن فَصَاحَتِهِ وَ بِلَاغَتِهِ الرَّاجِعَتَيْنِ (2) إِلَى مُشَخَّصَاتِهِ وَ إِنْ كَانَ بُرْهَانِيَّتُهُ بِهِمَا أَبْهَرَ. (3)

ص: 124

1- به لحاظ ادبی، «ربّانی» صحیح است هر چند در نسخه ع و م، «ربّانیّة» آمده است.

2- به لحاظ ادبی، «الراجعتین» صحیح است هر چند در نسخه ع و م، «الراجعتان» آمده است

3- از ابتدای رساله تا این جا، در نسخه ی ب بدین صورت آمده است: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَ لَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَ قَدْرَهُ تَقْدِيرًا وَ الصَّلَامُ عَلَى الْمُخَاطَبِ (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَ مُبَشِّرًا وَ نَذِيرًا) (الأحزاب / 45) - الْمَنْعُوتِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: (دَاعِيًا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَ سِرَاجًا مُنِيرًا) (الأحزاب / 45) (سَيِّدِ الْأَنْبِيَاءِ الْمُتَّحَدِي بِسَيِّدِ الْكُتُبِ بِقَوْلِهِ: «فَأَتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ» (يونس / 38) وَ (لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَ لَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا) (الإسراء / 88) الْمَوْصُوفِ بِ (يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا) (النساء / 174) فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ (وَ شِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ) (يونس / 57) (وَ رَحْمَةٌ لِلْمُؤْمِنِينَ) (يونس / 57) (وَ كَانَ عَلَى الْكَافِرِينَ عَسِيرًا، جَامِعٌ لِجَوَامِعِ الْعُلُومِ بِجَوَامِعِ الْكَلِمِ لَا يُدْرِكُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ فَاسْتَلْ بِهِ خَبِيرًا، مُشْتَمِلٌ عَلَى الْمَعَارِفِ الرَّبُوبِيَّةِ وَ الْآيَاتِ الْإلهِيَّةِ الْخَارِجَةِ عَن وَسْعِ الطَّبِيعَةِ الْبَشَرِيَّةِ «وَ كَانَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرًا» (الفتح / 21)، مُبَيِّنٌ عَنِ الْأَحْكَامِ النَّظَامِيَّةِ الْخَلْقِيَّةِ، تَكْوِينِيَّةٍ وَ تَشْرِيعِيَّةٍ، دُنْيَوِيَّةٍ وَ آخِرَوِيَّةٍ وَ فِيهِ الْأَخْبَارُ الْعَيْبِيَّةُ وَ كَفَى بِهِ هَادِيًا وَ نَصِيرًا حَاوٍ لِلْمَوَاعِظِ الشَّافِيَّةِ وَ الزَّوَاجِرِ الْكَافِيَّةِ وَ الْأَمْثَالِ الرَّشِدِيَّةِ الْعَالِيَّةِ جَعَلَ اللَّهُ كَلِمَةً وَ مُعْجَزَةً بَاقِيَةً وَ كَانَ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرًا - وَ عَلَى آلِهِ وَ أَوْلَادِهِ الَّذِينَ أَذْهَبَ اللَّهُ عَنْهُمْ الرَّجْسَ وَ طَهَّرَهُمْ تَطْهِيرًا خُصُوصًا صَهْرِهِ وَ خَلِيفَتِهِ الَّذِي جَعَلَهُ اللَّهُ لَهُ وَزِيرًا وَ ظَهِيرًا. سِپَاسِ از آن خدایی است که «جدایی افکن میان حق و باطل» را بر بنده اش فرو فرستاد تا جهانیان را بیم دهنده باشد؛ خدایی که فرزندی نمی گیرد و در پادشاهی سهیمی ندارد و همه چیز را آفریده و به اندازه قرار داده است. و درود و سلام بر آن که با [این آیه] مخاطب قرار گرفته «ای پیامبر! ما تو را به عنوان گواه و نویدبخش و بیم دهنده فرستادیم.» - و به این گفتار خداوند متعال وصف گردیده: «فراخوان به سوی خداوند به اجازت وی؛ و چراغی تابناک». او که آقای پیامبران است و به سرور کتاب ها همآورد طلبیده است؛ با این گفتار کتاب که: «سوره ای را همانند آن بیاورید» و «همانند آن نخواهند آورد هر چند برخی از آن ها پشتیبان برخی دیگر باشند»؛ کتابی که چنین توصیف شده: «ای مردمان! از سوی پروردگارتان، حجتی روشن بر شما [فرو] آمد و ما به سوی شما نوری آشکارا فرو فرستادیم» در آن، نشانه هایی روشن است و «درمانی برای آن چه [از درد ها که] در سینه

هاست» و «رحمتی است برای اهل ایمان» و بر کافران، گران و دشوار است. به گفتار های موجز و پرمغز، در بردارنده ی مجموعه های ژرف و فشرده ی علوم است. جز دانشمندان، کس به [ژرفای] آن دست نمی یابد. پس درباره ی آن از آگاه بپرس! معارف یزدانی و نشانه های الهی را- که از توانایی سرشت بشری بیرون است - شامل است «و خداوند بر هر چیز تواناست». روشنگر مقررات آفرینش است، چه تکوینی و چه تشریحی؛ چه دنیوی و چه اخروی. و خبر های پنهانی در آن است و هدایت گری و یآوری را کفایت می کند. پند های شفابخش، بازدارنده های بسنده و مثل های ظریف و والا را در برگرفته است. خداوند آن را گفتار و معجزه ای جاوید قرار داده و این، برای خداوند آسان بوده است. - و درود بر خاندان و فرزندان که خداوند هر گونه آلائش را از ایشان زدوده و آنان را به شایستگی پاک گردانیده است. به ویژه [درود بر] داماد و جانشینش که خداوند، دستیار و پشتیبان وی قرارش داد. و بعدُ اعْلَمُ أَنَّ الْقُرْآنَ الْمَجِيدَ وَالْكِتَابَ الْحَمِيدَ حَجَّةٌ إِلَهِيَّةٌ وَبُرْهَانٌ رَبَّانِيٌّ وَهُوَ الْغَنِيُّ بِذَاتِهِ عَنِ إِقَامَةِ الْحُجَّةِ وَالْبُرْهَانِ بِكُونِهِ كَلَامَ اللَّهِ تَعَالَى لِأَنَّهُ بِذَاتِهِ حُجَّةٌ عَلَى صِدْقِهِو بِنَفْسِهِ بُرْهَانٌ عَلَى أَنَّهُ كَلَامُهُ تَعَالَى وَلَا نَحْتَاجُ بِكُونِهِ كَلَامُهُ تَعَالَى إِلَى التَّمَسُّكِ بِبُرْهَانٍ غَيْرِ نَفْسِهِ وَالتَّجَسُّمِ بِدَلِيلٍ غَيْرِ شَحْصِهِ مِنْ فَصَاحَتِهِ وَبَلَاغَتِهِ كَمَا تَمَسَّكَ بِهِمَا بَعْضُ وَكُونَ الْمُتَحَدَّى بِهِ تَحَدَّى بِهِ لِأَجْلِهِمَا؛ وَإِنْ كَانَ بُرْهَانَيْتُهُ بِهِمَا أَبْهَرَ. وَهَذَا مِنْ أَوْضَاحِ الْوَأَضْحَاتِ وَأَبْدَهُ الْبَدِيهِيَّاتِ. وَسِيسَ بَدَانِ كَمَا أَنَّ الْقُرْآنَ الْمَجِيدَ وَكِتَابَ حَمِيدٍ، دَلِيلَ قَاطِعِ الْهَيْ وَحُجَّتِي يَزْدَانِي اسْتِ وَبِهِ خُودِي خُودِ، اَزْ وَبِهِ پَا دَاسْتَن دَلِيلِ وَبُرْهَانِ بَرِ اَيْنِ كَمَا كَلَامِ خُودِ اسْتِ، بِي نِيَازِ مِي بَاشَد. چراكه آن، به ذات خودش، دلیلی بُرنده بر راستی خویش است و به خویشتن خویش، حجتی است بر این که گفتار خداوند متعال می باشد و برای [اثبات] آن که گفتار خداوند متعال است نیازمند آن نیستیم که به برهانی غیر از خود آن، دست بیآوریم و احتیاج نداریم به تکلف افتیم تا دلیلی غیر از خود آن- که شیوایی و رسایی اش است- اقامه کنیم؛ چنان که برخی [برای اثبات اعجاز قرآن] به این دو، دست آویخته اند. و [نیازمند آن نیستیم که بگوییم] هم‌اورد طلب به قرآن، به خاطر آن دو، نسبت به قرآن، مبارز طلبیده است؛ هر چند [قبول داریم که] حجیت قرآن به واسطه ی این دو، در خشنده تر است. و این از روشن ترین امور آشکار و بدیهی ترین امور بی نیاز از استدلال است. (در پاراگراف پایانی، به لحاظ ادبی، تعبیر «بُرْهَانٌ رَبَّانِيٌّ» صحیح است هر چند در نسخه ب، «بُرْهَانٌ رَبَّانِيَّةٌ» آمده است)

و سپس بدان: کلام خداوند شکست ناپذیر، که «قرآن مجید» و «فرقان حمید» نام گرفته، حجتی الهی و نوری ربّانی است. به خویشتن خویش، بی نیاز است و خود، به خویشتن، رهنمون می شود. چون به ذات خود، دلیلی قاطع بر راستی اش می باشد و شخصاً برهانی است بر [حَقّائیت] خودش و بر این که کلام خداوند متعال است. پس آن، به خودی خود، بی نیاز از غیر خود است؛ حتّی از شیوایی و رسایی اش که به خصوصیاتش باز می گردد؛ هر چند حجّیت قرآن به واسطه ی فصاحت و بلاغتش، درخشنده تر است.

بیانُ ذلك (1) أنّ الكلامَ مُطلقاً لَمّا كانَ حَيْثُ ذاتِهِ الحِكايةَ وَ الكَشْفَ عَمّا يُقصدُ وَ يُرادُ مِنْهُ؛ فَهُوَ فانِ (2) فيما يَحْكِيهِ وَ يَكشِفُهُ لَأَنَّ الألفاظَ غَيْرُ مَنْظُورَةٍ فيها حينَ التَّكَلُّمِ بِها بالبدايةِ. (3) فَالتَّحَدِّي بِالكلامِ احتجاجٌ بما يُقصدُ وَ يُرادُ (4) مِنْهُ وَ لأجلِ هذا وَصَفَ اللهُ تعالى كَلامَهُ (5) بِأَنَّهُ بيانٌ وَ تَبيانٌ وَ مُبينٌ وَ نَبأٌ (6) وَ نُورٌ وَ حِكمةٌ وَ بُشْرى وَ مَوْعِظَةٌ وَ نِعْمَةٌ وَ رَحْمَةٌ وَ وَصَفَهُ المُتَحَدِّي بِهِ وَ أَهلُ بَيْتِهِ الَّذِينَ عِنْدَهُمْ عِلْمُ الكِتابِ (7) بِمِثْلِ

ص: 126

1- ب: وَ بيانُ ذلكَ

2- ب: فانيةٌ

3- م: بِالْبِدِيهَةِ. ب: غَيْرُ مَنْظُورَةٍ حينَ التَّكَلُّمِ بِها بِالْبِدِيهَةِ

4- در نسخه ع، «مراد» ضبط شده است ولی در نسخه م و ب، «یراد» مضبوط است که به نظر اصحّ می آید

5- ب: وَصَفَ اللهُ تعالى كَلامَهُ بِنَصِّ نَفْسِهِ.

6- ب: وَ نَبأٌ وَ مُبينٌ

7- م: - «عِلْمُ الكِتابِ»

ذَٰلِكَ الْكَلَامِ (1) كَمَا سَتَعْرِفُ (2) إِنْ شَاءَ اللَّهُ. (3)

توضیح آن، این که: کلام، به طور مطلق، چون به گونه ای است که ذاتاً چیزی را که از آن، قصد و اراده شده، آشکار می سازد و از آن حکایت می کند؛ از این رو، فانی در چیزی است که حاکی از آن است و روشنش می نماید. زیرا بدیهی است که هنگام سخن گفتن با الفاظ، این واژه ها نیستند که مد نظر قرار می گیرند. به این ترتیب هم‌وارد طلبی در گفتار، [به معنای] به پاداشتن حجّت، نسبت به مقصود و مراد از آن است و بدین خاطر، خداوند متعال، کلامش را چنین توصیف فرموده که: «آشکار» و «روشنی بخش» و «بیانگر» است و «خبر» و «روشنایی» و «فرزانگی» است و «مژده» و «پند» و «نعمت» و «رحمت». و نیز آن کس که درباره ی کلام الله مبارز طلبیده و اهل بیتش، که دانش کتاب نزد شان است، قرآن را به همانند این سخن، توصیف فرموده اند؛ چنان که به خواست خداوند، خواهی دانست.

فَإِذَا كَانَ عُلُومُهُ وَمَعَارِفُهُ وَحِكْمُهُ وَشَرَائِعُهُ بِالْبَدِيهَةِ عِلْمًا إِلَهِيًّا كَانَ كَلَامِيَّتُهُ لَهُ تَعَالَى بَدِيهِيًّا كَمَا سَيَأْتِي بَيَانُهُ (4) فَيَكُونُ هُوَ الْحُجَّةَ الْبَالِغَةَ الَّتِي تَبْلُغُ الْجَاهِلَ بِهَا بِجَهْلِهِ كَمَا تَبْلُغُ الْعَالِمَ فَيَعْرِفُهَا (5) بِعِلْمِهِ. (6)

پس از آن جا که علوم و معارف و حکمت ها و شریعت های آن، بدهاتاً دانشی الهی است؛ «کلام خدای متعال بودن آن» بدیهی است؛ چنان که بیانش خواهد آمد. به این ترتیب قرآن، دلیل محکم و رسا برای جاهل است؛ که به خاطر جهلش، نسبت به آن نادان باشد؛ همان گونه که [حجّت است] برای عالم که، به خاطر علمش، آن را می شناسد.

تَوْضِيحُ ذَٰلِكَ (7) أَنَّ لِلْكَلامِ الْإِلَهِيِّ وَجْهَيْنِ وَحَيْثِيَّتَيْنِ (8) أَحَدُهُمَا جِهَةٌ قُرْآنِيَّةٌ وَالْآخَرُ

ص: 127

1- م و ب: «الكلام»

2- م و ب: سَتَعْرِفُهُ

3- ب: إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى

4- م: كَمَا سَيَأْتِي بَيَانُهُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ

5- در نسخه ع «فَتَعْرِفُهَا» آمده که به لحاظ ادبی صحیح نیست و صحیح آن، در نسخه م آمده است.

6- ب- «كَمَا سَيَأْتِي... بِعِلْمِهِ»

7- ب: بَيَانُ ذَٰلِكَ

8- در نسخه ی ع و م «وَجْهَانِ وَحَيْثِيَّتَانِ» آمده ولی آن چه در متن آمده از نسخه ب است که به لحاظ ادبی صحیح به نظر می رسد

جِهَةٌ فُرْقَانِيَّةٌ أَمَا الْأُولَى فَهِيَ رَاجِعَةٌ إِلَى مَرْتَبَةِ جَمْعِهِ وَتَمَامِهِ وَكَمَالِهِ وَجَامِعِيَّتِهِ (1) لِمَا يَتَضَمَّنُ مِنَ الْعُلُومِ الَّتِي لَا تَكَادُ أَنْ تُحْصَى (2) وَ لِسَانُ ذَلِكَ قَوْلُهُ عَزَّ مِنْ قَائِلٍ: (وَ لَا حَبَّةٌ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَ لَا رُطْبٌ وَ لَا يَأْسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ) (3) وَقَوْلُهُ عَزَّ مِنْ قَائِلٍ: (وَ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ). (4)

توضیح مطلب این که: کلام الهی دو صورت و دو اعتبار دارد: یکی از آن دو، جهت «قرآن بودن» است و دیگری جهت «فرقان بودن» اوّلی راجع به رتبه ی فراهم آمدگی و تامّ و کامل بودن و فراگیری اش نسبت به دانش های بیشماری است که در بردارد. و زبان آن، این فرموده ی گوینده ی عزیز است: «و هیچ دانه ای در تاریکی های زمین و هیچ تر و خشکی نیست مگر آن که در کتابی بیانگر آمده است». و این فرمایش سخن گوی شکست ناپذیر: «و ما این کتاب را بر تو فرو فرستادیم که روشنی بخش همه چیز است».

وَوَصَفَهُ الْمُتَّحِدِي بِه كَذَلِكَ فَعَنهُ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَ آلِهِ:

هُوَ النُّورُ الْمُبِينُ وَ الْحَبْلُ الْمَتِينُ وَ الْعُرْوَةُ الْوُثْقَى وَ الدَّرَجَةُ الْعُلْيَا وَ الشَّفَاءُ الْأَشْفَى وَ الْفَضِيلَةُ الْكُبْرَى. (5)

و او که درباره ی قرآن هموارد طلبیده نیز آن را همین گونه توصیف فرموده است: آن (قرآن) نور بیانگر است و ریسمان محکم و دستاویز استوار است و پایگاه والا و بهترین شفا بخش است و بزرگترین برتری.

وَفِي الْكَافِي عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: (6)

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلِمَ: (الْقُرْآنُ هُدًى مِنَ الضَّلَالِ) (7) وَ تَبْيَانٌ مِنَ الْعَمَى وَ اسْتِيقَالَةٌ مِنَ الْعَثْرَةِ وَ نُورٌ مِنَ الظُّلْمَةِ وَ ضِيَاءٌ مِنَ الْأَحْدَاثِ وَ عِصْمَةٌ مِنَ الْهَلَكَةِ وَ رُشْدٌ مِنَ الْغَوَايَةِ وَ بَيَانٌ

ص: 128

1-ب: رَاجِعَةٌ إِلَى حَيْثُ جَمْعِيَّتِهِ وَ جَامِعِيَّتِهِ

2-ب: لَا يَكَادُ أَنْ يُحْصَى

3-الانعام / 59

4-النحل / 89

5-بحار الانوار / 89 / 31. به نقل از تفسیر امام عسکری علیه السلام ، تفسیر امام عسکری علیه السلام / 449.

6-ب: وَ عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ:

7-در نسخه ب و نیز طبع دار الحدیث «الکافی» / 4 / 599 ، «الضلالة» ضبط گردیده است

مِنَ الْفِتْنِ وَبَلَغَ مِنَ الدُّنْيَا إِلَى الْآخِرَةِ. (1)

و در کافی از امام صادق علیه السلام است که فرمود:

رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: قرآن، هدایت از گمراهی و روشنی بخش از کوردلی و حفاظت از لغزش و سقوط است و نوری [هدایت گر] از تاریکی و روشنایی از بدعت هاست و محافظت از هلاکت و ره یافتگی از گمگشتگی است و بازگفتی آشکار از فتنه هاست و وسیله ی رسیدن از دنیا به آخرت.

وفیه أيضاً عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: (2)

(وَهُوَ كِتَابٌ فِيهِ تَفْصِيلٌ وَبَيَانٌ وَتَحْصِيلٌ وَهُوَ الْفَضْلُ لَيْسَ بِالْهَزْلِ وَ لَهُ ظَهْرٌ وَ بَطْنٌ فَظَاهِرُهُ حُكْمٌ وَ بَاطِنُهُ عِلْمٌ ظَاهِرُهُ أَيْقٌ وَ بَاطِنُهُ عَمِيقٌ لَهُ نُجُومٌ وَ عَلَى نُجُومِهِ نُجُومٌ لَا تُحْصَى عَجَائِبُهُ وَ لَا تُبْلَى غَرَائِبُهُ فِيهِ مَصَابِيحُ الْهُدَى وَ مَنَارُ الْحِكْمَةِ وَ دَلِيلٌ عَلَى الْمَعْرِفَةِ لِمَنْ عَرَفَ الصِّفَةَ). (3)

و نیز در آن، از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم است:

آن، کتابی است که تشریح و روشنگری و دستیابی [به حقایق] در آن است. و آن، جدایی افکن میان حق و باطل است و بازیچه و بیهوده نیست و ظاهری و باطنی دارد. پس ظاهرش حکم [و حکمت] است و باطنش علم. برونش خرم و زیباست و درونش ژرف. ستارگانی دارد و بر ستارگانش اخترانی است. شگفتی هایش بی شمارست و پیچیدگی ها و اسرار آن، کهنه نمی گردد. چراغ های رهنمایی و فروزانگاه های فرزانی در آن است و راهنمایی بر معرفت است؛ برای آن که نشانه را می شناسد.

وَعَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ بَابِ مَدِينَةِ عِلْمِ الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ:

(ثُمَّ أُنزِلَ عَلَيْهِ الْكِتَابُ نُورًا لَا تُطْفَأُ مَصَابِيحُهُ وَسِرًّا لَا يَخْبُو تَوَقُّدُهُ وَ بَحْرًا لَا يُدْرِكُ قَعْرُهُ وَ مِنْهَا جَا لَا يَصِلُ نَهْجُهُ وَ شِعْرًا لَا يُطْلَمُ ضَوْؤُهُ وَ فُرْقَانًا لَا يَخْمَدُ بَرْهَانُهُ وَ تَبَيَانًا لَا تُهْدَمُ أَرْكَانُهُ).

ص: 129

1- الكافي / 2 / 601 و 602

2- ب: و أيضاً عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ

3- الكافي / 2 / 599

و از امیر مؤمنان علیه السلام، درگاه شهر دانش پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم، است که:

سپس [خداوند متعال] قرآن را بر او (پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم) فرو فرستاد؛ به عنوان: نوری که چراغ هایش فرو نمیرد و نور افکنی که فروزندگی اش کاستی نگیرد و دریایی که ژرفایش دست یافتنی نیست و راهی که طریق مستقیمش، گم نشود و پرتویی که فروغش به تاریکی نگراید و جدایی افکنی میان حق و باطل که روشنایی اش خموشی نپذیرد و بیان روشنگری که ستون هایش منهدم نگردد.

إلی أن قال:

(فَهُوَ مَعْدِنُ الْإِيمَانِ وَ يُجْبُو حَتَّهُ وَ يَنْبِيعُ الْعِلْمِ وَ بُحُورُهُ وَ رِيَاضُ الْعَدْلِ وَ عُذْرَانُهُ وَ أَثَافِي الْإِسْلَامِ وَ بُنْيَانُهُ وَ أَوْدِيَةُ الْحَقِّ وَ غِيْطَانُهُ وَ بَحْرٌ لَا يَنْزِفُهُ الْمُسْتَنْزِفُونَ وَ عَيْونٌ لَا يُنْصِبُهَا الْمَتَابِحُونَ وَ مَنَاهِلٌ لَا يَغِيْضُهَا الْوَارِدُونَ وَ مَنَازِلٌ لَا يَصِلُ نَهْجَهَا الْمُسَافِرُونَ وَ أَعْلَامٌ لَا يَعْمي عَنْهَا السَّائِرُونَ وَ آكَامٌ لَا يَجُوزُ عَنْهَا الْقَاصِدُونَ).

تا آن که فرمود:

پس قرآن، معدن ایمان است و میان سرای آن، و چشمه سارهای دانش است و دریا های آن، و باغستان های دادگری است و آبگیر های آن، و زیر ساخت های اسلام است و اساس آن، و دشت های حقیقت است و زمین های مطمئن و گسترده ی، آن و دریایی است که بر کسندگان، به خشکی اش نمی نشانند و چشمه هایی است که آب برداران، از میانش نمی برند و آبشخور هایی است که قصد آب کردگان به فرو رفتش دامن نمی زنند و منزلگاه هایی است که مسافران راهش را گم نمی کنند و نشانه هایی است که چشم رهسپاران از آن پوشیده نمی ماند و تپه هایی است که روی نهادگان از آن نمی گذرند.

(جَعَلَهُ اللَّهُ رِيًّا لِعَطَشِ الْعُلَمَاءِ وَ رِيْبَعًا لِقُلُوبِ الْفُقَهَاءِ وَ مَحَاجِّ لِبَطْرِ الصُّلَحَاءِ وَ دَوَاءً لَيْسَ بَعْدَهُ دَاءٌ وَ نُورًا لَيْسَ مَعَهُ ظُلْمَةٌ وَ حَبْلًا وَثِيقًا عُرْوَتُهُ وَ مَعْقِلًا مَنِيْعًا ذُرْوَتُهُ وَ عِزًّا لِمَنْ تَوَلَّاهُ وَ سَيْلًا لِمَنْ دَخَلَهُ وَ هُدًى لِمَنْ اِثْتَمَّ بِهِ وَ عُذْرًا لِمَنْ اِنْتَحَلَهُ وَ بُرْهَانًا لِمَنْ تَكَلَّمَ بِهِ وَ شَاهِدًا لِمَنْ خَاصَمَ بِهِ وَ فُلْجًا لِمَنْ حَاجَّ بِهِ وَ حَامِلًا لِمَنْ حَمَلَهُ وَ مَطِيَّةً لِمَنْ أَعْمَلَهُ وَ آيَةً لِمَنْ تَوَسَّسَ وَ جَنَّةً لِمَنْ اسْتَلَامَ وَ عِلْمًا لِمَنْ وَعَى وَ حَدِيثًا لِمَنْ رَوَى وَ حُكْمًا لِمَنْ قَضَى). (1)

ص: 130

خداوند، آن را سیراب شدنی برای تشنگی دانشوران قرار داده و بهاری برای دل های ژرف اندیشان و شاهراه هایی برای راه های صالحان و دارویی که پس از آن، دردی نیست و نوری که با آن تاریکی ای نیست و ریسمانی که دستاویزش ناگسستی است و کوهسار پناه بخشی که قلّه اش سربه فلک کشیده است و پیروزمندی برای کسی که آن را به سرپرستی برگزیده است و سلامت برای کسی که وارد آن می گردد و ره یافتگی برای کسی که به آن اقتدا می کند و عذرآوری برای کسی که آن را ملازم خود گرداند و حجتی برای کسی که با بهره گیری از آن، سخن می گوید و گواهی برای کسی که به مدد آن، چالش می ورزد و ظفرمندی برای کسی که با آن احتجاج می کند و نگهدار کسی که بدان عمل کند و مرکب کسی که آن را به کار بندد و نشانه برای کسی که نشانه بشناسد و سپر کسی که آن را تن پوش خود سازد و دانش کسی که [بدان] گوش سپارد و سخنی تازه برای کسی که [از آن] روایت کند و حکم [حق] برای کسی که داوری نماید.

و أَيْضاً عَنْهُ:

(أَلَا إِنَّ فِيهِ عِلْمَ مَا يَأْتِي وَ الْحَدِيثَ عَنِ الْمَاضِي وَ دَوَاءَ دَائِكُمْ وَ نَظْمَ مَا بَيْنَكُمْ). (1)

و نیز از ایشان است:

آگاه باشید که دانش آینده و خبر روزگاران گذشته و دوی درد و سامان بخش زندگی تان، در قرآن است.

و أَيْضاً عَنْهُ:

(فَإِنَّ فِيهِ شِفَاءً مِنْ أَكْبَرِ الدَّاءِ وَ هُوَ الْكُفْرُ وَ النَّفَاقُ وَ الْعَيْ وَ الضَّلَالُ).

و نیز از ایشان است:

چراکه در آن، شفا از بزرگترین درد است که عبارت است از: کفر و دورویی و بیراهه رفتن و گمراهی.

إِلَى أَنْ قَالَ:

(وَإِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ لَمْ يَعِظْ أَحَدًا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ فَإِنَّهُ حَبْلُ اللَّهِ الْمَتِينُ وَ سَبَبُهُ الْأَمِينُ

ص: 131

وَفِيهِ رَيْعُ الْقَلْبِ وَ يَنَابِيعُ الْعِلْمِ وَ مَا لِلْقَلْبِ جِلَاءٌ غَيْرُهُ (1)

تا آن که فرمود:

همانا خداوند سبحان، هیچ کس را به موعظه ای مانند این قرآن، پند نداد چرا که آن، ریسمان استوار خداست و وسیله ی مورد اعتماد او. و در آن، بهار دل و چشمه سار های دانش است و دل را صیقلی جز آن نیست.

و أيضاً عنه:

كِتَابُ اللَّهِ فِيهِ بَيَانٌ مَا قَبْلَكُمْ مِنْ خَيْرٍ (2) وَ خَيْرٌ مَا بَعْدَكُمْ وَ حُكْمٌ مَا بَيْنَكُمْ وَهُوَ الْفَصْلُ.

و نیز از ایشان است:

بیان نیکویی پیش از شما و خبر آن چه پس از شما و دستور آن چه در میان شماست در کتاب خداست و آن، جدایی افکن [میان حق و باطل] است.

إلى أن قال:

وَ مَنْ التَّمَسَّ الْهُدَى فِي غَيْرِهِ أَضَلَّهُ اللَّهُ وَ هُوَ حَبْلُ اللَّهِ الْمَتِينُ وَ هُوَ الذِّكْرُ الْحَكِيمُ وَ هُوَ الصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ لَا تُزَيِّفُهُ الْأَهْوَاءُ وَ لَا تُلَبِّسُهُ الْأَلْسِنَةُ وَ لَا يَخْلُقُ عَنِ الرَّدِّ وَ لَا تَنْقُضِي عَجَابِيئِهِ وَ لَا يَشْبَعُ مِنْهُ الْعُلَمَاءُ. (3)

تا آن که فرمود:

و هر کس هدایت را در غیر آن بجوید خداوند گمراهش می کند و آن، ریسمان استوار خداوند و یادآور فرزانه است و راه راستی است که هوس ها، ناسره اش نمی سازند و زبان ها [باطل را با حق] آن در نمی آمیزند و از پس زده شدن، کهنه نمی گردد و شگفتی های آن، پایان نمی پذیرد و دانشمندان از آن سیر نمی گردند.

و أيضاً عنه:

فَجَعَلَهُ اللَّهُ نُورًا (... يَهْدِي لِتِي هِيَ أَقْوَم). (4)

ص: 132

1- نهج البلاغة خ 176

2- در تفسیر عیاشی / 1 / 3 «مِنْ خَيْرٍ» ضبط شده است. ب:- مِنْ خَيْرٍ

3- بحار الانوار / 89 / 25 به نقل از تفسیر عیاشی

4- الإسراء / 9

و نیز از آن حضرت است:

پس قرآن را نوری قرارداد که «... به استوارترین [آیین (ولایت)] رهنمون می شود».

إلى أن قال:

(فَالْقُرْآنُ أَمْرٌ وَرَاجِرٌ حَدَّ فِيهِ الْحُدُودَ وَسَنَّ فِيهِ السُّنَنَ وَضَرَبَ فِيهِ الْأَمْثَالَ وَشَرَعَ فِيهِ الدِّينَ إِعْذَارًا أَمَرَ نَفْسِهِ وَحُجَّةً عَلَى خَلْقِهِ أَخَذَ عَلَى ذَلِكَ مِيثَاقَهُمْ وَازْتَهَنَ عَلَيْهِ أَنْفُسَهُمْ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَأْتُونَ وَ مَا يَتَّقُونَ «لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيِيَ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ وَإِنَّ اللَّهَ لَسَمِيعٌ عَلِيمٌ» (1) « (2)

تا آن که فرمود:

پس قرآن، فرمان فرما و بازدارنده است. [خداوند] حدود [خود] را در آن معین فرموده و شیوه ها [ی خویش] را در آن بنیان نهاده و در آن، مثل ها ارائه نموده و دین را مقرر کرده؛ تا آن که کار خود را به تمام و کمال رسانده و حجت را بر آفریدگانش تمام کرده باشد. بر آن، از ایشان پیمان گرفت و جان هایشان را در گرو آن قرار داد تا آن چه به جای می آورند و چیزی که [نسبت به آن] پروا دارند را برایشان آشکار کرده باشد «تا هر که به هلاکت [جاوید] افتد از روی دلیل روشن هلاک گردد و هر کس [به حیات ابدی] زنده می ماند از روی حجت و برهان، زنده بماند و همانا خداوند به یقین، شنوای داناست».

وَعَنْهُ عَلَيْهِ السَّلَام:

(وَحَلَفَ فِيكُمْ مَا خَلَفَ الْأَنْبِيَاءُ فِي أُمَّهَاتِهِمْ إِذْ لَمْ يَتْرُكُوهُمْ هَمَلًا - بَغَيْرِ طَرِيقٍ وَاضِحٍ وَلَا عِلْمٍ قَائِمٍ كِتَابَ رَبِّكُمْ فِيكُمْ مُبَيَّنًا حَلَالَهُ وَ حَرَامَهُ وَ فَرَائِضَهُ وَ فَصَائِلَهُ وَ نَاسِخَهُ وَ مَنْسُوخَهُ وَ رُخْصَهُ وَ عَزَائِمَهُ وَ خَاصَّهُ وَ عَامَّهُ وَ عِبْرَهُ وَ أَمْثَالَهُ وَ مَرْسَلَهُ وَ مَحْدُودَهُ وَ مُحْكَمَهُ وَ مُتَشَابِهَهُ مُفَسِّرًا مُجْمَلَهُ وَ مُبَيَّنًا غَوَامِضَهُ بَيْنَ مَا أَخُوذُ مِيثَاقُ عِلْمِهِ وَ مُوسَعِ عَلَى الْعِبَادِ فِي جَهْلِهِ وَ بَيْنَ مُثَبَّتِ فِي الْكِتَابِ فَرُضُهُ وَ مَعْلُومِ فِي السُّنَّةِ نَسَخُهُ وَ وَاجِبِ فِي السُّنَّةِ أَخْذَهُ وَ مُرْخَصِ فِي الْكِتَابِ تَرْكُهُ وَ بَيْنَ وَاجِبِ بُوْقْتِهِ وَ زَائِلِ فِي مُسْتَقْبَلِهِ وَ مُبَايِنِ بَيْنَ مَحَارِمِهِ

ص: 133

1- الأنفال / 42

2- بحار الانوار / 89 / 25 و 26 به نقل از تفسیر عیاشی

مِنْ كَبِيرٍ أَوْ عَدَّ عَلَيْهِ نِيرَانَهُ أَوْ صَغِيرٍ أُرْصَدَ لَهُ عُفْرَانَهُ وَبَيْنَ مَقْبُولٍ فِي أَدْنَاهُ مُوسِعٍ فِي أَقْصَاةٍ. (1)

و از ایشان علیه السلام است که:

و هر آن چه انبیا در میان امت هایشان به جای نهاده بودند، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در میان شما به ودیعت نهاد. چراکه آنان امت هایشان را بیهوده و بدون راهی آشکار و نشانه ای استوار رها نکردند. [یکی از ودیعه هایی که رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم] در میانتان [به جای نهاده]، کتاب پروردگارتان است در حالی که آن حضرت، حلال و حرام این کتاب و واجب ها و مستحباتش و ناسخ و منسوخش و مباحات و واجباتش و خاص و عامش و اندرزها و مثل هایش و مطلق و مقیدش و محکم و متشابهش را تبیین نمود. مجملش را تفسیر نمود و پیچیدگی هایش را روشن ساخت؛ از چیزهایی که نسبت به دانستنش پیمان گرفته شده تا: اموری که بندگان نسبت به ندانستنش مجاز دانسته شده اند؛ و از: اموری که واجب بودن شان در کتاب، تثبیت گردیده تا: چیزهایی که نسخ شدنش در سنت، معلوم می باشد و [نیز از:] چیزهایی که برگرفتنش در سنت واجب است تا آن چه در کتاب نسبت به ترک آن، رخصت داده شده است و از: واجبی که در وقت [معین] خود واجب شده و در آینده از میان می رود و حرام هایی که از هم تفکیک گردیده اند؛ از: گناه کبیره ای که بر آن، و عید جهنمش را داده است یا گناه صغیره ای که بخشودن آن را برایش فراهم آورده است و از: اموری که اندک آن پذیرفته گردد و بیش تر به جا آوردنش، اجازه داده شده است.

و أَيْضاً عَنْهُ:

(وَصَرَبَ مَثَلَهُمْ بِقَوْلِهِ: «فَأَمَّا الرَّبْدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً» (2) « (3)

و نیز از آن حضرت است:

و خداوند مثل آنان (تحریف کنندگان کتب آسمانی) را به این فرموده ارائه نموده است: اما کف، به کناری می رود و محو و نابود می گردد.

ص: 134

1- نهج البلاغه خ 1

2- الرعد / 17

3- م و ب: ... فَأَمَّا الرَّبْدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً إِلَى أَنْ قَالَ: لِمَا فِي ذَلِكَ مِنْ تَقْوِيَةِ حُجَجِ أَهْلِ التَّعْطِيلِ إِلَى أَنْ قَالَ:

إلى أن قال:

(وَلَيْسَ يَسُوغُ مَعَ عُمُومِ التَّصَدِّيقِ بِأَسْمَاءِ الْمُبَدَّلِينَ وَلَا الرِّبَادَةِ فِي آيَاتِهِ عَلَى مَا أُثْبِتُوهُ مِنْ تَلْقَائِهِمْ فِي الْكِتَابِ لِمَا فِي ذَلِكَ مِنْ تَقْوِيَةٍ حُجَّجَ أَهْلُ التَّعْطِيلِ وَالْكَفْرِ وَالْمَلَلِ الْمُنْحَرِفَةِ عَنْ قِبَلَتِنَا) (1) وَإِطْطَالَ هَذَا الْعِلْمِ الظَّاهِرِ الَّذِي قَدِ اسْتَكَانَ لَهُ الْمُوَافِقُ وَالْمُخَالِفُ بِوُقُوعِ الإِصْطِلَاحِ عَلَى الْإِيْتِمَارِ لَهُمْ وَالرِّضَا بِهِمْ. (2)

تا آن که فرمود:

[و با وجود فراگیری تقیه، تصریح به نام تغییر دهندگان و افزونی در آیاتش، که از پیش خود در کتاب ایجاد نمودند، روا نیست. زیرا چنین کاری موجب تقویت دلایل قائلان به نفی خداوند و کافران و نیز آیین هایی است که از جهت و طریقه ی ما منحرف می باشند] و [چنین تصریحی،] باطل نمودن این دانش آشکار است - که موافق و مخالف در برابر آن، خضوع کرده اند - چراکه [در این صورت] نسبت به فرمانبری از ایشان و رضایت نسبت به [عملکرد] آنان، سازش رخ می دهد.

و فی کشف الغمّة فی خُطبةِ الصّدّيقةِ الطّاهِرةِ علیها السّلام: (3)

كِتَابُ اللَّهِ بَيِّنَةٌ بَصَائِرُهُ وَأَيُّ مُنْكَشِفَةٍ سَرَائِرُهُ وَبُرْهَانٌ فِينَا مُتَجَلِّيةٌ ظَوَاهِرُهُ مَدِيمًا لِلْبَرِيَةِ اسْتِمْاعُهُ فَإِنْدًا إِلَى الرِّضْوَانِ أَتْبَاعُهُ وَ مُؤَدِّيًا إِلَى النَّجَاةِ أَشْهَادُهُ فِيهِ تَبْيَانٌ حُجَجِ اللَّهِ الْمُنْبِرَةِ وَ مَوَاعِظُهُ الْمَكْرُورَةُ وَ مَحَارِمُهُ الْمَحْذُورَةُ وَ أَحْكَامُهُ الْكَافِيَةُ وَ بَيِّنَاتُهُ الْجَالِيَةُ وَ جُمْلَةُ الْكَافِيَةِ [السَّافِيَةُ] وَ سَرَائِرُهُ الْمَكْتُوبَةُ [الْمَكْنُونَةُ] وَ رُخْصَةُ الْمُؤَهَّبَةِ. (4)

و در کشف الغمّة در خطبه ی حضرت صدیقه ی طاهره علیها السلام است:

کتاب خداوند، مایه های بصیرتش آشکار است و آیاتی است که از راز های نهانش پرده برداری شده است و حجّتی در میان ماست که ظواهرش هویداست، در حالی که: گوش سپردن به آن، مردمان را آرامش بخشیده است، راهبر دنباله رو های خویش است به سوی

ص: 135

1- بحار الانوار / 89 / 43 و 44 به نقل از الإحتجاج، الإحتجاج / 1 / 249

2- همان

3- ب: (و فی خُطبةِ الصّدّيقةِ الطّاهِرةِ صلوةُ اللَّهِ عَلَيْهَا).

4- کشف الغمّة / 1 / 483

[بهشت] رضوان و رسانای پیروان خویش است؛ به سوی نجات. در آن، روشننگری حجت های نور افشان خداوند است و اندرز های پی در پی اش و حرام های بیم داده اش و دستور های کفایت گرش و دلایل روشن و آشکارش و جمله های بسنده [و شفا بخش] اش و شریعت های نگاشته [و نهفته] اش و رخصت های بخشیده شده اش.

وَعَنِ الْمُجْتَبَى عَلَيْهِ السَّلَام:

(إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ فِيهِ مَصَابِيحُ النُّورِ وَ شِفَاءُ الصُّدُورِ) (1)

و از امام مجتبی علیه السلام است :

همانا در این قرآن، چراغ های نور و درمان سینه ها [و دل های بیمار] است.

وَعَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَام:

(... كِتَابُهُ وَ هُوَ نُورُهُ وَ حِكْمَتُهُ...) (2)

و از امام صادق علیه السلام است:

... کتاب او (خداوند) که روشنایی و حکمت اوست....

وَعَنِ زَيْنِ الْمُتَهَجِّجِينَ فِدَاءُ أَرْوَاحِ الْعَالَمِينَ:

(آيَاتُ الْقُرْآنِ خَزَائِنُ الْعِلْمِ فَكُلَّمَا فَتَحَتْ خَزَائِنَهُ فَيَنْبَغِي لَكَ أَنْ تَنْظُرَ فِيهَا). (3)

و از زیور شب زنده داران است، که جان های جهانیان به فدایش:

آیات قرآن گنجینه های دانش است پس هر گاه که گنجینه ای را گشودی شایسته ی توست که در آن نیک بنگری.

و أَيْضاً عَنْهُ عَلَيْهِ السَّلَام: (4)

وَقُرْآنًا أَعْرَبْتَ بِهِ عَنْ شَرِّ رَائِعِ أَحْكَامِكَ وَ كِتَابًا فَصَّلْتَهُ لِعِبَادِكَ تَفْصِيلاً، وَ وَحِيًّا أَنْزَلْتَهُ عَلَى نَبِيِّكَ مُحَمَّدٍ صَلَّى صَلَوَاتُكَ عَلَيْهِ وَ آلِهِ تَنْزِيلاً وَ جَعَلْتَهُ نُورًا نَهْتَدِي مِنْ ظُلْمِ الضَّلَالَةِ

ص: 136

1- بحار الانوار / 89 / 32 به نقل از العدد القویة

2- الخصال / 1 / 146

3- بحار الانوار / 89 / 216 به نقل از عدّة الدّاعی. (افزوده به خطّ شریف مرحوم میرزا)

4- ب: و عنه أيضاً (افزوده به خطّ شریف مرحوم میرزا)

وَالْجَهَالَةَ بِاتِّبَاعِهِ، وَشَفَاءَ لِمَنْ أَنْصَتَ بِفَهْمِ التَّصَدِيقِ إِلَى اسْتِمَاعِهِ، وَمِيزَانَ قِسْطٍ لَا يَحِيفُ عَنِ الْحَقِّ لِسَانُهُ، وَنُورَ هُدًى لَا يَطْفَأُ عَنِ الشَّاهِدِينَ بُرْهَانُهُ، وَعَلَّمَ نَجَاةً لَا يَضِلُّ مَنْ أَمَّ قَصْدَ سُنَّتِهِ، وَلَا تَنَالُ أَيْدِي الْهَلَكَاتِ مَنْ تَعَلَّقَ بِعُرْوَةِ عِصْمَتِهِ. (1)

و نیز از ایشان علیه السلام است:

[خداوند! تو کتابت را] خواندنی ای [قرار دادی] که با آن راه های احکامت را هویدا نمودی و نگاشته ای [مقرر نمودی] که برای بندگان شرح و بسطش دادی و وحیی که آن را بر پیامبرت محمد- که درود تو بر او و خاندانش باد- فرستادی و نوری قرارش دادی که در تاریکی های گمراهی و نادانی، با دنباله روی از آن، رهیافته شویم و درمانی برای کسی که خموش شود تا با دریافتی از سر باور به نیکویی به آن گوش سپرد و ترازوی عدالتی که زبانه اش از حق منحرف نگردد و نور هدایتی که روشنایی اش از [چشم] حاضران و دانایان خاموش نشود و نشانه ی نجاتی که هر کس آهنگ توجه و اعتماد به شیوه اش کند به گمراهی نمی افتد و کسی که چنگ در دستاویز محافظتش زند، دستان نابودی ها به وی نمی رسد.

وَعَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ:

إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَدْعُ شَيْئًا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ الْأُمَّةُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ إِلَّا أَنْزَلَهُ فِي كِتَابِهِ وَبَيَّنَّهُ لِرَسُولِهِ وَجَعَلَ لِكُلِّ شَيْءٍ حَدًّا وَجَعَلَ عَلَيْهِ دَلِيلًا يَدُلُّ عَلَيْهِ. (2)

و از امام باقر علیه السلام است:

خداوند هیچ چیز از آن چه تا روز قیامت مورد نیاز امت است را و ننهاده مگر آن که آن را در کتابش فر فرستاده و آن را برای پیامبرش آشکار نموده است و برای هر چیز مرز و مایه ی تمیزی قرار داده و نسبت به آن، رهنمایی مقرر کرده است که به آن رهنمون شود.

وَعَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ:

إِنَّ لِقُرْآنِ حُدُودًا كَحُدُودِ الدَّارِ. (3)

ص: 137

1- الصَّحِيفَةُ السَّجَّادِيَّةُ / دعای 42

2- بصائر الدَّرَجَاتِ / 1 / 6

3- بحار الانوار / 89 / 16 به نقل از المحاسن

و از امام صادق علیه السلام است:

همانا قرآن مایه های تمایزی دارد؛ همانند حدّ و مرز های خانه.

و أيضاً عَنْهُ عَلَيْهِ السَّلَام:

إِنَّ الْقُرْآنَ تَبْيَانُ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّىٰ وَاللَّهِ مَا تَرَكَ اللَّهُ شَيْئاً يَحْتَاجُ الْعِبَادَ إِلَيْهِ إِلَّا بَيَّنَّهُ لِلنَّاسِ حَتَّىٰ لَا يَسْتَطِيعُ عَبْدٌ يَقُولُ: «لَوْ كَانَ هَذَا نَزَلَ فِي الْقُرْآنِ» إِلَّا وَقَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ فِيهِ. (1)

و نیز از آن حضرت علیه السلام است:

همانا قرآن روشنگر هر چیز است تا آن که به خدا سوگند، خداوند هیچ چیز از آن چه بندگان بدان نیاز مندند را و انهدا، مگر آن که برای مردم آشکارش نمود. تا آن که هیچ بنده ای نتواند بگوید: «اگر این در قرآن نازل شده بود...»؛ مگر آن که خداوند تبارک و تعالی در باره ی آن [گفتاری] فرو فرستاده است.

و أيضاً عَنْهُ عَلَيْهِ السَّلَام يَقُولُ: (2)

إِنِّي لَأَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاءِ وَ أَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْضِ وَ أَعْلَمُ مَا فِي الْجَنَّةِ وَ أَعْلَمُ مَا فِي النَّارِ وَ أَعْلَمُ مَا كَانَ وَ أَعْلَمُ مَا يَكُونُ عَلِمْتُ ذَلِكَ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَىٰ يَقُولُ: «فِيهِ تَبْيَانُ كُلِّ شَيْءٍ» (3) «(4)

و نیز از آن حضرت علیه السلام است که می فرماید:

من آگاهم به آن چه در آسمان است و باخبرم از آن چه در زمین است و می دانم آن چه را در بهشت است و عالمم به آن چه در دوزخ می باشد و دانایم به آن چه در گذشته بوده است و مطلعم از آن چه در حال و آینده می باشد. این ها را از کتاب خدا دانسته ام. همانا خداوند متعال می فرماید: «روشنگری همه چیز در آن (قرآن) است».

ص: 138

1- تفسیر قمی / 2 / 451

2- م: و أيضاً عَنْهُ

3- اشاره به آیه ی شریفه است که می فرماید: وَ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ (النحل / 89)

4- بصائر الدرجات / 1 / 128

و أَيْضاً عَنْهُ عَلَيْهِ السَّلَام قَالَ: (1)

نَحْنُ وَاللَّهِ نَعْلَمُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَمَا فِي الْجَنَّةِ وَمَا فِي النَّارِ وَمَا بَيْنَ ذَلِكَ.

و نیز از ایشان است که فرمود:

به خدا سوگند که ما می دانیم آن چه را در آسمان ها و آن چه در زمین است و آن چه را در بهشت و دوزخ و میان آن می باشد.

قال الراوی:

فَبُهِتَ أَنْظَرُ إِلَيْهِ فَقَالَ:

راوی گفت: [از این فرمایش] مبهوت شدم در حالی که به ایشان می نگریستم. آن گاه فرمود:

يَا حَمَادُ إِنَّ ذَلِكَ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ إِنَّ ذَلِكَ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ.

ای حماد! همانا آن [دانش] از کتاب خداست، همانا آن از کتاب خداست، همانا آن از کتاب خداست.

ثُمَّ تَلَا هَذِهِ الْآيَةَ:

«وَيَوْمَ نَبْعَثُ فِي كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا عَلَيْهِمْ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَجِئْنَا بِكَ شَهِيدًا عَلَى هَؤُلَاءِ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ» (2)

إِنَّهُ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ فِيهِ تِبْيَانٌ كُلِّ شَيْءٍ فِيهِ تِبْيَانٌ كُلِّ شَيْءٍ. (3)

سپس این آیه را تلاوت فرمود:

«و [یاد آر] روزی را که در هر امتی گواهی از خود شان بر آنان برانگیزیم و تو را بر اینان گواه آوریم و بر تو این کتاب را فرو فرستادیم که روشنی بخش هر چیز و رهنمودی و رحمتی و مژده ای برای اهل تسلیم است»

ص: 139

1- م: و أَيْضاً عَنْهُ

2- النَّحْلُ / 89

3- بحار الانوار / 89 / 86 به نقل از بصائر الدرجات

همانا آن، از کتاب خداست که روشنگری همه چیز در آن است، روشنگری همه چیز در آن است.

وَعَنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَيْضاً قَالَ الْمَعْلَى بْنُ خُنَيْسٍ:

(مَا مِنْ أَمْرٍ يَخْتَلِفُ فِيهِ اثْنَانِ إِلَّا وَ لَهُ أَصْلٌ فِي كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَ لَكِنْ لَا يَبْلُغُهُ) (1) عَقُولُ الرَّجَالِ. (2)

و نیز از آن حضرت علیه السلام است که به معلى بن خنيس فرمود:

هیچ چیز نیست که دو نفر در آن اختلاف کنند؛ مگر آن که ریشه ای در کتاب خداوند عزوجل دارد ولی خرد های مردمان بدان نمی رسد.

وَعَنْ مُوسَى بْنِ جَعْفَرٍ عَلَيْهِمَا السَّلَامُ فِي قَوْلِهِ عَزَّ وَجَلَّ:

(وَ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا... (3)

و از حضرت موسی بن جعفر علیهما السلام است؛ درباره این فرموده ی خداوند عزوجل که: «اگر نسبت به آن چه بر بنده ی خویش فرو فرستادیم در تردید هستید...».

إلى أن قال:

(وَ أَنْتُمْ تَعْرِفُونَهُ فِي أَسْفَارِهِ وَ فِي حَضْرِهِ بَقِيَ كَذَلِكَ أَرْبَعِينَ سَنَةً ثُمَّ أُوتِيَ جَوَامِعَ الْعِلْمِ حَتَّى عِلْمَ الْأَوَّلِينَ وَ الْآخِرِينَ) (4) الْخَبَرِ.

تا آن که فرمود:

«و شما او را در سفرها و زمان حضورش می شناسید. چهل سال همین گونه ماندگار بود سپس مجموعه های کم حجم و پرمعنای دانش بدو اعطا شد تا آن که دانش پیشینیان و پسینیان را دانست». تا پایان خبر.

ص: 140

1- این روایت در: الکافی / 1 / 60 نیز نقل شده، تنها با این تفاوت که به جای «لا يَبْلُغُهُ»، «لا تَبْلُغُهُ» ضبط گردیده است

2- مشکاة الأنوار / 249

3- البقرة / 23

4- بحار الانوار / 9 / 175 به نقل از تفسیر امام عسکری علیه السلام

و عن مَوْلَانَا الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَام:

(هُوَ حَبْلُ اللَّهِ الْمَتِينُ وَعُرْوَةُ الْوُثْقَى وَطَرِيقَتُهُ الْمُثَلَى).

و از مولای ما امام رضا علیه السلام است:

آن (قرآن) ریسمان استوار خداوند و محکم ترین دستاویز و برترین راه و رسم وی می باشد.

إلى أن قال:

(لِأَنَّهُ لَمْ يُجْعَلْ لِرِمَانٍ دُونَ زَمَانٍ بَلْ جُعِلَ دَلِيلَ الْبُرْهَانِ وَ حُجَّةً عَلَى كُلِّ إِنْسَانٍ «لا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَ لا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ»). (1) «(2)

تا آن که فرمود:

چرا که آن برای زمان خاصی قرار داده نشده بلکه رهنمایی روشن و حجتی بر هر بشر قرار داده شده که «هیچ باطلی نه از پیش رو و نه از پشت سرش در آن راه ندارد؛ فرو فرستاده ای از جانب فرزانه ای ستوده است».

هذه جُمْلَةٌ قَلِيلَةٌ مِنَ الْأَخْبَارِ (3) الْوَارِدَةِ فِي الْجِهَةِ الْأُولَى وَ هِيَ جِهَةٌ جَمْعِيَّةٌ وَ قُرْآنِيَّةٌ وَ هِيَ كَمَا تَرَى تُنَادِي (4) بِأَعْلَى صَوْتِهَا بِأَنَّ وَجْهَ بُرْهَانِيَّةٍ وَ إِعْجَازِهِ عُلُومُهُ وَ حِكْمُهُ وَ مَعَارِفُهُ وَ شَرَائِعُهُ وَ يَهْدِيهِ الْجِهَةُ يَكُونُ (5) حُجَّةً وَ بُرْهَانًا إِلَى الْأَبَدِ.

این تعدادی اندک از روایاتی بود که در جهت نخست وارد شده اند که عبارت است از: «جهت فراگیری و قرآن بودن آن» و این جهت، همان گونه که می نگری، به بلند ترین بانگ خود ندا در می دهد که سبب حجت آشکار بودن و ناتوان سازی قرآن، دانش ها و حکمت ها و شناخت ها و شریعت های آن است و از همین جهت [قرآنیّت] برای همیشه، دلیل برنده و حجت آشکار می باشد.

ص: 141

1- فصلت / 42

2- بحار الانوار / 17 / 210 و 211 به نقل از عیون أخبار الرضا علیه السلام

3- م: الأخبار الكثيرة

4- م: يُنادي

5- م: تكون

وإليها يُشِيرُ قَوْلُهُ تَعَالَى: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ). (1)

(وَقَوْلُهُ: (وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا). (2)

وَقَوْلُهُ: (لَئِنْ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ). (3) وَقَوْلُهُ: [وَأَنَّهُ لَ] كِتَابٌ عَزِيزٌ * لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ). (4)

وَقَوْلُهُ تَعَالَى: (وَمَا كُنْتُمْ تَتْلُوا مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخْطُهُ بِيَمِينِكُمْ إِذَا لَأَزْتَابَ الْمُبْطِلُونَ * بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الظَّالِمُونَ * أَوَلَمْ يَكْفِهِمْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ يُتْلَى عَلَيْهِمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَرَحْمَةً وَذِكْرًا لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ). (5)

و فرموده ی خداوند متعال بدین جهت اشاره می کند که: «ای مردمان! از سوی پروردگارتان حجتی روشن بر شما [فرو] آمد» و [نیز] این فرمایش او که: «و ما به سوی شما نوری آشکارا فرو فرستادیم» و این گفته ی وی که: «اگر انسان ها و جنیان فراهم آیند تا همانند این قرآن را بیاورند مانند آن را نخواهند آورد» و این سخن او که: «به یقین، آن کتابی است شکست ناپذیر؛ که هیچ باطلی نه از پیش رو و نه از پشت سرش در آن راه ندارد؛ فرو فرستاده ای از جانب فرزانه ای ستوده است.» و این فرموده ی خداوند متعال که: «و پیش از این، تو هیچ نوشته ای را نمی خواندی و آن را به دست خود نمی نگاشتی و گرنه باطل گرایان [در حقایق آن] تردید می کردند، بلکه آن نشانه هایی آشکار در سینه ی کسانی است که دانش بدان ها عطا شده است و نسبت به نشانه های ما، جز ستم کاران کسی رو به انکار نمی آورد و آیا همین برای آنان بسنده نیست که ما بر تو کتاب را فرو فرستاده ایم که بر آنان خوانده می شود؟ به راستی در این، رحمت و یاد کردی برای گروه مؤمنان است.»

وَأَمَّا الْجِهَةُ الثَّانِيَّةُ وَهِيَ جِهَةٌ فُرْقَانِيَّةٌ فَهِيَ جِهَةٌ رَاجِعَةٌ إِلَى مَرْتَبَةِ فَرْقِهِ وَبَعْضِهِ

ص: 142

1- النساء / 174

2- همان

3- الإسراء / 88. م: (لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ

4- فصلت / 41 و 42

5- العنكبوت / 48، 49 و 51. این آیات در نسخه م و ب نیامده است

الَّذِي تَحَدَّى بِهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قَبْلَ نُزُولِهِ (1) لِأَنَّهُ (2) نَزَلَ مُتَّفَقًا (3) وَتَنْجِيمًا.

قال عزَّ من قائل: (تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا). (4)

وقال: (وَفُرْقَانًا فَرْقَانًا لِتُبَرِّهُهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مَكْثٍ [وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا]). (5)

(وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا). (6)

اما جهت دوم، که جهت جداسازنده و فرقان بودن است، به رتبه ی پراکندگی و بخشی از آن باز می گردد که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم پیش از [پایان یافتن] نزولش، به آن، هم‌آورد طلبیده است. چراکه قرآن، پراکنده و دسته دسته نازل شد. سخن گوی شکست ناپذیر فرمود: «خجسته و بلند مرتبه است آن که فرقان را بر بنده اش فرو فرستاد تا بیم دهنده ای برای عالمیان باشد» و فرمود: «و خواندنی ای که جداگانه و بخش بخش قرارش دادیم تا آن را با درنگ بر مردم بخوانی [و آن را به مرور فرو فرستادیم]» «و آن را به آرامی و تدریج خواندیم».

و سئِلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ (لِمَ سُمِّيَ الْفُرْقَانُ فُرْقَانًا؟)

قال: (لِأَنَّهُ مُتَّفَقٌ الْآيَاتِ وَالسُّورِ أَنْزَلَ فِي غَيْرِ الْأَلْوَابِ وَغَيْرِ الصُّحُفِ وَالتَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَ الزُّبُورِ أَنْزَلَتْ كُلُّهَا جُمْلًا فِي الْأَلْوَابِ وَالْأَوْزَاقِ).

(7)

قال سَيِّدُ الْعَابِدِينَ فِدَاءُ أَرْوَاحِ الْعَالَمِينَ: (وَفُرْقَانًا فَرَّقْتَ بِهِ بَيْنَ حَلَالِكَ وَ حَرَامِكَ). (8)

ص: 143

1- م: قَبْلَ تَمَامِ نُزُولِهِ. ب: فَهِيَ جِهَةٌ رَاجِعَةٌ إِلَى مَرْتَبَةِ فَرْقِهِ وَبَعْضِهِ الَّذِي تَحَدَّى بِهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قَبْلَ تَمَامِ نُزُولِهِ (افزوده به خط شریف مرحوم میرزا)

2- ب: هِيَ أَنَّهُ

3- م: مُتَّفَقَةً

4- الفرقان / 1

5- الإسراء / 106. ع: - (وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا)

6- الفرقان / 32. این آیه در نسخه م نقل نشده است

7- الاختصاص / 44. ب: وَ سُدَّ بِلَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ (لِمَ سُمِّيَ الْفُرْقَانُ فُرْقَانًا) قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ لِأَنَّهُ مُتَّفَقٌ الْآيَاتِ وَالسُّورِ أَنْزَلَتْ فِي غَيْرِ الْأَلْوَابِ وَغَيْرِ الصُّحُفِ (بحار الانوار / 13 / 237 به نقل از علل الشرايع) وَعَنْهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ حِينَ سُدَّ بِلَ «لِمَ سَمَّاهُ رَبُّكَ فُرْقَانًا؟» لِأَنَّهُ مُتَّفَقٌ الْآيَاتِ وَالسُّورِ أَنْزَلَ فِي غَيْرِ الْأَلْوَابِ وَغَيْرِ الصُّحُفِ وَالتَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَ الزُّبُورِ أَنْزَلَتْ كُلُّهَا جُمْلًا فِي الْأَلْوَابِ وَالْأَوْزَاقِ (الإختصاص / 44) در نسخه م نیز همین طور ضبط شده با این تفاوت که به جای «عَنْهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ حِينَ سُدَّ بِلَ» آمده است: «عَنْهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قَالَ قَالَ حِينَ سُدَّ بِلَ».

8- الصَّحِيفَةُ السَّجَّادِيَّةُ / دعای 42

وَعَنِ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: (الْقُرْآنُ جُمْلَةُ الْكِتَابِ وَالْفَرْقَانُ الْمُحْكَمُ الْوَاجِبُ الْعَمَلُ بِهِ). (1)

فَهُوَ فِي تِلْكَ الْمَرْتَبَةِ يُفَرِّقُ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ وَكَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ تَحَدَّى بِهِ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ وَبِتِلْكَ الْجِهَةِ (2) أَوْلَا قَبْلَ أَنْ يَتَحَدَّى بِمَجْمُوعِهِ بَعْدَ تَمَامِهِ ثَانِيًا. (3)

و از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم پرسیده شد: «چرا فرقان، فرقان نامیده شد؟»

فرمود: «چون آیات و سوره هایش، پراکنده و جدا جدا است و در غیر لوح ها و کتیبه ها نازل شده است؛ در حالی که تورات و انجیل و زبور، همگی به صورت به هم پیوسته [و یکجا] در لوح ها و برگه ها نازل شدند».

آقای اهل عبادت، که جان های جهانیان به فدایش، فرمود: «خداوند!]] و [آن را]] فرقانی [قراردادی] که به واسطه اش، میان حلال و حرمت جدایی افکندی».

و از امام صادق علیه السلام است که: «قرآن، همه ی کتاب است و فرقان [آیات] محکمی که عمل بدان واجب است».

پس قرآن در آن مرتبه، میان حق و باطل فاصله می اندازد و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم ابتدا از این وجه و به این جهت، به قرآن هموارد طلبید؛ پیش از آن که در رتبه ی دوم پس از به اتمام رسیدن آن، به مجموعش مبارز طلبد.

اِذَا عَرَفْتَ ذَلِكَ فَلَا بُدَّ لَنَا مِنَ التَّكَلُّمِ فِي ذَيْنِكَ الْوَجْهَيْنِ فَتَارَةً تَتَكَلَّمُ فِي جِهَةٍ (4) بُرْهَانِيَّةِ كَلَامِ اللَّهِ الْعَزِيزِ بِمَا أَنَّهُ قُرْآنٌ (5) وَفِي مَرْتَبَةِ الْقُرْآنِيَّةِ. فَتَتَكَلَّمُ فِي وَجْهِ بُرْهَانِيَّةِ (6) كَلَامِ اللَّهِ الْعَزِيزِ بِذَاتِهِ عَلَى ذَاتِهِ وَحُجَّتِيهِ بِنَفْسِهِ عَلَى صِدْقِهِ مِنْ حَيْثُ فَنَاءِ أَلْفَاظِهِ فِي الْمَعَانِي وَالْمُرَادَاتِ وَ جَامِعِيَّتِهِ لِمَوَادِّ (7) الْعُلُومِ (8) وَ يَنَابِيعِ الْحِكْمَةِ - لَا بِمَا فِيهِ مِنْ

ص: 144

1- الكافي / 2 / 630

2- م: مِنْ تِلْكَ الْجِهَةِ وَمِنْ هَذَا الْوَجْهِ

3- م: قَبْلَ أَنْ يَتَحَدَّى بِمَجْمُوعِهِ. ب: از «و عن الصادق عليه السلام» تا «بعد تمامه ثانياً» افزوده به خط شریف مرحوم میرزا.

4- ب: وَجْهِ

5- م: بِمَا هُوَ قُرْآنٌ

6- ب: از «كلام الله العزيز» تا «برهانیه» افزوده به خط شریف مرحوم میرزا

7- ب: «و جامعیتته لمواد» تصحیح به خط شریف مرحوم میرزا

8- م: لِمَوَادِّ الْعِلْمِ

الفَصَاحَةِ وَالبَلَاغَةِ وَان كَانَ بُرْهَانِيَّتُهُ بِهِمَا أَبْهَرَ - بِمَا أَنَّهُ قُرْآنٌ (1) وَفِي مَرْتَبَةِ الْقُرْآنيَّةِ وَهِيَ مَقَامٌ تَمَامِهِ وَكَمَالِهِ. (2)

وقتی این [مطلب] را فهمیدی ناگزیریم درباره ی این دو وجه سخن بگوئیم. پس یک بار درباره ی حجیت کلام خداوند عزیز سخن می گوئیم؛ از این جهت که قرآن است و در رتبه ی فراگیر بودن. پس درباره ی چرایی حجّت بودن کلام خداوند شکست ناپذیر، به ذات خودش بر ذات خودش، سخن می گوئیم و [نیز درباره ی علت] این که به خودی خود، دلیلی قاطع بر راستی خویش است. [این بحث] از جهت فانی بودن واژه ها در مقصودها و منظورها، و از جهت فراگیر بودن نسبت به ریشه های دانش ها و چشمه های فرزاندگی [است] - نه از جهت شیوایی و رسایی که در آن است؛ هر چند که حجیت قرآن به واسطه ی این دو، تابنده تر است - از آن جهت که [این کتاب]، قرآن است و در رتبه ی فراگیر بودن؛ که مرتبه ی تمام و کمال آن می باشد.

وَأُخْرَى تَتَكَلَّمُ فِي كَيْفِيَّةِ بُرْهَانِيَّتِهِ وَوَجْهِ حُجِّيَّتِهِ بِمَا أَنَّهُ قُرْآنٌ نَزَلَ تَجِيماً عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فَتَتَكَلَّمُ فِي أَنَّ كَلَامَ اللَّهِ (3) فِي مَرْتَبَةِ الْفُرْقَانِيَّةِ وَ مَقَامِ فَرْقِهِ (4) وَبَعْضِهِ الَّذِي تَحَدَّى بِهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فِي حَالِ النُّزُولِ قَبْلَ تَمَامِهِ (5) كَيْفَ يَكُونُ بُرْهَاناً وَ حُجَّةً إلهِيَّةً بَدَاتِهِ (6) وَ مَا وَجْهُ بُرْهَانِيَّتِهِ فِي مَقَامِ فُرْقَانِيَّتِهِ.

و بار دیگر درباره چند و چون «حجّت آشکار بودنش» و چرایی «دلیل بُرنده بودنش» سخن می رانیم؛ از این جهت که فرقان می باشد و دسته دسته بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نازل شده است. پس گفتارمان در این باره است که کلام خدا در رتبه ی فرقان بودن و جایگاه پراکندگی و بخشی از آن که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در حال نزول و پیش از پایان نزولش (نزول قرآن) به آن هم‌آورد طلبیده؛ چگونه به خودی خود، سندی آشکار و حجّتی الهی است؟ و وجه برهان بودن آن در جایگاه فرقان بودنش چیست؟

ص: 145

1- م: بما هو قُرْآنٌ

2- ب: از «بما أَنَّهُ» تا «تَمَامِهِ وَ كَمَالِهِ» افزوده به خطّ شریف مرحوم میرزا

3- کلام الله العزيز

4- م: وفي مقام فرقه.

5- ب: از «و مقام» تا «قَبْلَ تَمَامِهِ» تصحیح به خطّ شریف مرحوم میرزا

6- ب: افزوده به خطّ شریف مرحوم میرزا

مصنّف قبل از شروع در بیان «مقصد اول» بحثی را مطرح کرده که در مجموع مشتمل بر سه مطلب مهم است:

مطلب اول: نور بودن قرآن

اسناد صفات نور به قرآن

اولین ویژگی اصلی در قرآن مجید این است که به تعبیر مصنّف: «دالّ بذاته علی ذاته». این صفت ویژگی انحصاری «نور» است؛ یعنی آن چه ظهورش ذاتی است و برای آشکار شدن نیاز به غیر خودش ندارد. لذا تعبیر «برهان ربّانی» و «غنی بنفسه» را نیز برای آن به کار برده است. آن گاه برای تذکّر و تنبّه به این حقیقت نوری فرموده است: «لِأَنَّهُ بِذَاتِهِ حُجَّةٌ عَلَىٰ صِدْقِهِ وَبِشَّحْصِهِ بُرْهَانٌ عَلَىٰ نَفْسِهِ» یعنی دلیل نور بودنش این است که خود، بر صدقش حجّت می باشد و به شخص خودش برهان بر خودش است. این ها همه اوصاف نورند که مصنّف در وصف قرآن فرموده است. کلام خدا بودن قرآن هم به خود آن روشن می شود؛ چون دلیلی جز خود این کلام برای تنبّه به «کلام الله بودنش» لازم نیست. لذا در توصیف قرآن می فرماید: «بِشَّحْصِهِ بُرْهَانٌ عَلَىٰ نَفْسِهِ وَأَنَّهُ كَلَامُهُ تَعَالَى» یعنی خود، برهان بر خودش است و خود برهانی است بر این که کلام خداست.

ادّعی مصنّف این است که «کلام اللّٰه بودن قرآن کریم» به خودش روشن است. لذا فرموده است: «فَهُوَ غَنَىٰ بِذَاتِهِ عَمَّا سِوَاهُ» یعنی برای روشن شدن حجّت الهیه و برهان ربّانی و کلام اللّٰه بودنش نیاز به غیر خودش ندارد. جالب این است که از نظر ایشان «ما سوا» شامل فصاحت و بلاغت قرآن هم می شود؛ لذاست که می فرماید: «فَهُوَ غَنَىٰ بِذَاتِهِ عَمَّا سِوَاهُ حَتَّىٰ عَنِ فَصَاحَتِهِ وَبَلَغَتِهِ الرَّاجِعَتَيْنِ إِلَىٰ مُشَدِّخَاتِهِ» یعنی نور بودن قرآن، آن را از فصاحت و بلاغت هم بی نیاز می کند؛ به گونه ای که برای تنبّه به برهان و حجّت و کلام خدا بودنش، نیاز به فصاحت و بلاغت آن هم وجود ندارد.

تا این جا هر چه بیان شد، صرفاً ادّعی مصنّف بود و از آن جا که «بیان ذلك...» فرموده، شروع به دلیل آوردن برای مدّعی خود می فرماید.

این مطلب منافاتی ندارد با این که ما کلام خداوند را فقط از طریق بیان و گفتار پیامبر اکرم صلی اللّٰه علیه و آله و سلم می شناسیم. چنان که در ادامه خواهد آمد، نور بودن قرآن به اعتبار مقاصد و مرادات آن است. حال اگر برخی از همین مقاصد در کلام خود پیامبر اکرم صلی اللّٰه علیه و آله و سلم هم آمده باشد، آن کلام نیز برهان بر خودش خواهد بود. بنابر این تنها راه برای تفکیک کلام الهی از کلام بشری (پیامبر اکرم صلی اللّٰه علیه و آله و سلم) بیان و اظهار خود رسول اکرم صلی اللّٰه علیه و آله و سلم است؛ چون ویژگی «نور بودن» می تواند علاوه بر قرآن، صفت برخی از سخنان رسول خدا صلی اللّٰه علیه و آله و سلم هم باشد. به همین جهت ما نمی توانیم تفاوت قرآن و حدیث پیامبر اکرم صلی اللّٰه علیه و آله و سلم را بدون اظهار خود ایشان دریابیم.

فانی بودن کلام در مراد و مقصود از آن

محور استدلال ایشان این نکته ی اساسی است که: کلام، ذاتاً فانی در مقصود و مراد از آن است؛ چون هنگام تکلم، الفاظ مورد توجّه و منظور متکلم نیستند، بلکه همیشه الفاظ «ما به ينظر» اند نه «ما فيه ينظر». (1) متکلم در هنگام تکلم، به الفاظ نظر استقلالی

ص : 148

1- مصنّف این تعبیر را در رساله ی «وجه اعجاز القرآن» آورده است: الكَلَامُ فَاِنْ فِي الْمَعَانِي وَالْمَقَاصِدِ وَالْمُرَادَاتِ وَالْجِهَاتِ الَّتِي يُرِيدُ الْمُتَكَلِّمُ كَشْفَهَا بِهِ فَهُوَ مَا بِهِ يُنْظَرُ لَا مَا فِيهِ يُنْظَرُ. (وجه اعجاز القرآن / 9) کلام در معانی و مقاصد و مرادات و جهاتی که متکلم می خواهد به وسیله ی آن [کلام برای مخاطب] کشف شود، فانی است. پس کلام «ما به ينظر» است نه «ما فيه ينظر».

ندارد، بلکه صرفاً نظر «آلی» دارد؛ یعنی الفاظ را وسیله و آلت برای ادای مقصود خود می بیند. لذا نظر استقلالی او به معانی الفاظ است نه خود آن ها. نگاه متکلم در اصل به حقایقی است که می خواهد درباره ی آن ها سخن بگوید و به الفاظ صرفاً از این جهت که حاکی از آن حقایق هستند، نظر می کند و لذا آن الفاظ را فانی در معانی شان می بیند.

این بیان مصنف در تکلم بشری، کاملاً وجدانی است. هیچ یک از ما وقتی سخن می گوئیم به الفاظی که به کار می بریم، توجهی مستقل از معانی آن ها نداریم. مثلاً وقتی می گوئیم: «آب می خواهم» با گفتن لفظ «آب»، به خود آب خارجی نظر داریم و به لفظ «آب» فقط از این جهت که حاکی از آن حقیقت خارجی است، نظر می کنیم و هم چنین است در استعمال لفظ «می خواهم» که جز به معنا و مراد از آن نظر نداریم.

یک شاهد وجدانی بر این حقیقت آن است که گاهی انسان با عجله سخن می گوید و تأمل لازم را برای انتخاب کلمات به کار نمی بندد. در این هنگام مقصود خود را با الفاظی که به طور معمول دلالت بر آن ندارند، ادا می کند و خودش متوجه این اشتباه نمی شود. وقتی دیگران می گویند: «چه گفتی؟» یا «منظورت چه بود؟» تازه متوجه می شود که لفظ مناسب را برای حکایت و دلالت بر مقصودش به کار نبرده است. از این جا معلوم می شود که همه ی همّت متکلم «در هنگام تکلم»، فقط مقصود و مرادش است و لفظ را صرفاً وسیله و آلت برای حکایت از آن می داند. لذا به مقصودش توجه کامل داشته، ولی به خاطر شتاب ورزیدن و عدم دقت کافی در انتخاب الفاظ، اشتباهاً لفظ دیگری را به زبان آورده که حکایت از مقصود او نمی کند.

همین است حقیقتی که مصنف از آن به «فانی بودن لفظ در محکّی و مکشوف آن» تعبیر می کند و درباره ی لفظ می فرماید: «هُوَ فانی فیما یحکیه و یکشّفُهُ». در فصل اوّل بیان کردیم که «استعمال» به معنای «اعمال فعلیت حکایت گری لفظ از معنای

خودش» است و متکلم الفاظ را فانی در «موضوع له» خود القاء می کند. (القَاءُ الْأَلْفَاظِ فَايِنَةً فِيمَا وُضِعَتْ لَهُ). مراد از «موضوع له» و «مستعمل فيه» نیز همان طور که قبلاً گفته ایم، خود حقایق خارجی هستند نه صورت های ذهنی آن ها.

حکایت و کشف از مقصود: ویژگی ذاتی کلام

با این ترتیب روشن است که در تکلم، الفاظ موضوعیت ندارند بلکه صرفاً برای نمایاندن معانی خود، طریقیّت دارند. هدف اصلی متکلم، خود آن معانی است و لذا تعبیر کرده اند به این که حیث ذات کلام، حکایت گری و کاشفیّت از مقصود و مراد از آن است (حَيْثُ ذَاتِهِ الْحِكَايَةُ وَالْكَشْفُ عَمَّا يُقْصَدُ وَيُرَادُ مِنْهُ)؛ یعنی کلامی که «مَا يُتَكَلَّمُ بِهِ لِإِفَادَةِ الْمَقَاصِدِ» است، چنین اقتضایی دارد. مقصود از کلام در این جا صرف آن چه که از جنس لفظ و گفتار می باشد، نیست بلکه آن چیزی است که متکلمی برای رساندن مقصود خود به زبان می آورد. این تعریف از کلام روشن می کند که حیثیت ذاتی آن، حکایت گری و کاشفیّت از مقصود و مراد متکلم می باشد. مصنف در این جا به هر کلامی که این تعریف درباره اش صدق می کند، نظر دارد؛ لذا می فرماید: «الكلام مطلقاً» یعنی این ویژگی اختصاص به کلام بشر ندارد و شامل کلام الهی هم می شود.

روشن است که مصنف در این عبارات به تفاوت ذاتی بین کلام خدا و کلام بشر نظر ندارد و فارغ از آن بحث می کند. به بیان دیگر در این جا نمی خواهد درباره ی عدم شباهت کلام خدا با کلام بشر سخن بگوید و فقط به آن چه نسبت به هر دو کلام مشترک است، نظر دارد. بنابر این همه ی آن چه که از ایشان در فصل نخست درباره ی «عدم شباهت کلام خدا با کلام بشر» نقل کردیم، در این جا مفروض و پذیرفته شده است. اما چون در جای خود ثابت کرده اند که سیره ی قولی و عملی اهل بیت علیهم السّلام به اجازه می دهد که با کلام خدا از جهت «حکایت الفاظ از مرادات» مانند کلام بشر رفتار کنیم، این جا از نتیجه ی آن بحث استفاده کرده و بحث خود را درباره ی «کلام به طور مطلق» مطرح کرده اند.

نکته ای که این جابر مطالب فصل اول می افزاییم، این است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم قرآن را «کلام» نامیدند و قرآن هم خود را «کلام» خدا معرفی کرده است. (1)

اصل فطری عقلایی در خصوص لفظ «کلام» هم رعایت شده است؛ یعنی این لفظ از حقیقت خارجیّه ای که در عربی فصیح به آن اشاره می شود، حکایت می کند و آن حقیقت همان «ما يُتَكَلَّمُ به لإفادَةِ الْمَقاصِدِ» می باشد. بنابر این لازمه ی کلام نامیدن قرآن-به اعتبار آن اصل فطری عقلایی- فانی بودن آن در مرادات متکلم است؛ چراکه اگر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم قرآن را به معنای عرفی و عقلایی اش «کلام» نامیده است، دیگر معنا ندارد ویژگی ذاتی کلام بودن را از آن نفی نماید. با این ترتیب صرف کلام نامیدن قرآن کریم برای اثبات فنای آن در مرادات متکلم، کفایت می کند.

نفی این خصوصیت با کلام بودن آن در تعارض است و مانند این است که حضرت صالح علیه السلام مثلاً اصل حیوان بودن ناقه ی خدا را نفی می کرد. روشن است که چنین فرضی، خلاف ادعای خود ایشان بود. بله، ایشان عقلاً می توانست ویژگی خاصی را برای «ناقه ی خدا» بیان کند، ولی اگر حیوان بودن آن را به کلی نفی می کرد با ادعای «شتر بودن» آن در تعارض بود. در مورد کلام الله هم با این که خود پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم آن را «کلام»-به معنایی که در عربی فصیح می فهمیدند- نامیده بودند؛ اگر به فرض، ویژگی ذاتی آن را نفی می فرمودند، خلاف ادعای اولیه ی خود، سخن گفته بودند.

1- در بخش سوم، استنادات مصنف در این مورد را نقل خواهیم کرد. البته چنان که پیشتر گفته شد برای قائل شدن به «جری علی الفطرة»، معرفی قرآن به خودی خود، کفایت نمی کند. بلکه نخست پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم با قول و عمل خود به جریان قرآن بر فطرت عقلایی، صحّه می گذارند و در رتبه ی بعد با مراجعه به قرآن کریم، «کلام بودن آن»، با توجه به تصریح خودش، تأکید می شود. اگر فقط قرآن کریم خود را «کلام الله» می نامید نمی توانستیم به «جری علی الفطرة» قائل شویم، در حالی که اگر فقط پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم چنین می کردند، می توانستیم.

ص: 151

1- در بخش سوم استنادات مصنف در این مورد را نقل خواهیم کرد البته چنان که پیشتر گفته شد برای قائل شدن به «جری علی الفطرة»، معرفی قرآن به خودی خود کفایت نمی کند. بلکه نخست پیامبر اکرم با قول و عمل خود به جریان قرآن بر فطرت عقلایی صحّه می گذارند و در رتبه ی بعد با مراجعه به قرآن کریم «کلام بودن آن» با توجه به تصریح خودش تأکید می شود. اگر فقط قرآن کریم خود را کلام «الله» می نامید نمی توانستیم به «جری علی الفطرة» قائل شویم، در حالی که اگر فقط پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم چنین می کردند، می توانستیم

فانی بودن کلام خدا در مرادات، در عین شبیه نبودن آن به کلام بشر

با این توضیحات روشن می شود که فانی بودن کلام خدا در مرادات او، هیچ منافاتی با نفی شباهت آن به کلام بشر ندارد و این هر دو ویژگی در کنار هم مدنظر مصنف محترم می باشد. ایشان در «اصول و سیط» به این دو خصوصیت در کنار هم اشاره می فرماید:

(مِنَ الْوَاضِحَاتِ أَنَّ الْعُنْوَانَ الْأُولَى لِلْقُرْآنِ أَنَّهُ كَلَامُ اللَّهِ وَ الْكَلَامُ فَإِنَّ فِي الْمُرَادَاتِ وَ مَرَجِعُ أَنَّهُ كَلَامُ اللَّهِ أَنَّهُ لَا يُشْبِهُ بِكَلَامِ الْبَشَرِ بَلْ صِدْمَةٌ وَ عِلْمَةٌ تَجَلَّى بِهَا لِخَلْقِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونُوا رَأَوْهُ وَ أَنَّهُ كَلَامٌ بِلِسَانٍ فَصِيحٍ مُبِينٍ يُوعِظُونَ بِهِ وَ يُبَشِّرُونَ وَ يُنذَرُونَ وَ يَهْتَدُونَ بِهِ). (1)

از مطالب آشکار این است که عنوان اولی برای قرآن، کلام خدا بودن آن است در حالی که کلام فانی در مرادات می باشد و بازگشت کلام خدا بودن آن به این است که شباهتی با کلام بشر ندارد بلکه صفت و نشانه ای است که [خداوند] به آن صفت برای خلق خود تجلی کرده بدون این که او را [به چشم سر] ببیند و [نیز بازگشت کلام خدا بودن آن] به این است که آن کلامی است به زبان فصیح آشکار که وسیله ی موعظه و بشارت و انذار و هدایت مردم است.

اولین مواجهه ی ما با قرآن چگونه بوده است؟ ما قرآن را از ابتدا به عنوان الفاظی شناخته ایم که از دهان مبارک پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله وسلم خارج شده و ایشان آن را به عنوان «کلام خدا» ارائه کرده اند. بنابر این نحوه ی معرفی پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله وسلم نسبت به قرآن کریم، در تحقق عنوان اولی آن، دخیل بوده است.

پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله وسلم از اولین روزی که کلام الهی به زبان شان جاری شد، آن را «کلام الله» نامیدند و به همین عنوان آن را برای مردم تلاوت می کردند. گذاشتن این عنوان روی قرآن کافی است که آن را فانی در مرادات بدانیم؛ زیرا پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله وسلم به زبان عربی فصیح با مردم سخن می فرمودند و در این زبان، لفظ «کلام» به معنای آن لفظی

ص: 152

است که متکلم برای افاده‌ی مرادات خود به آن تکلم می‌کند. اگر به فرض، آن چه به زبان می‌آوردند، این ویژگی را نداشت، پیامبر اکرم صلی الله علیه و اله وسلم آن را «کلام» نمی‌نامیدند.

حال که عنوان اولی قرآن، کلام الله بودن آن است، «کلام الله» دو ویژگی دارد: یکی این که شباهتی به کلام بشر ندارد و دوم این که کلامی است به زبان فصیح و آشکار عربی که عرب زبان آن را می‌فهمد و وسیله‌ی پند گرفتن و بشارت و بیم یافتن و هدایتش می‌شود. این دو خصوصیت با هم برای کلام خدا ثابت است و هیچ کدام دیگری را نفی نمی‌کند. ویژگی اول به خاطر کلام «خدا» بودن قرآن و ویژگی دوم به خاطر «کلام» بودن آن است. یعنی «کلام الله»، هم «کلام» است و هم کلام «خدا» است. هر یک از این دو عنوان، اقتضای یک ویژگی دارد که در عبارت مصنف به هر دوی آن‌ها اشاره شده است.

اوصاف قرآن به اعتبار مراد و مقصود آن

مصنف در رساله‌ی «تبارک»، پس از تذکر به این حقیقت که کلام، فانی در مراد و مکشوف خود است، نتیجه می‌گیرد که: تحدی به یک کلام در واقع تحدی و احتجاج به مراد و مقصود از آن می‌باشد:

فَالْتَحَدَى بِالْكَلامِ اِحْتِجَاجٌ بِمَا يُقْصَدُ وَيُرَادُ مِنْهُ.

به این ترتیب هم‌اورد طلبی به [یک] گفتار، [به معنای] به پاداشتن حجت، نسبت به مقصود و مراد از آن است.

یعنی اگر مدعی نبوت به کلامی که ادعای کلام الله بودنش را دارد، تحدی می‌فرماید، این تحدی به خود الفاظ آن مربوط نمی‌شود، بلکه چون مقصود بالذات از کلام، مرادات آن است و کلام فانی در آن هاست، تحدی در حقیقت به آن مقاصد و مرادات صورت گرفته است.

به همین اعتبار، خداوند کلام خود را به اوصاف «بیان» (1)، «تبیان» (2)، «مبین» (3)،

ص: 153

1- (هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ) (آل عمران / 138)

2- (وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ) (التحل / 89)

3- (قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ) (المائدة / 15)

«نبا» (1)، «نور» (2)، «حکمة» (3)، «بُشری» (4)، «موعظة» (5)، «نعمة» (6) و «رحمة» (7) متّصف ساخته (8) و متحدّی به قرآن یعنی وجود مقدّس پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و اهل بیت علیهم السّلام ایشان هم که عالمان به قرآن هستند، شبیه همین اوصاف را برای قرآن مطرح فرموده اند. مصتّف در ادامه ی بحث، برخی از آن ها را شاهد آورده است. اگر جهت کاشفیّت الفاظ قرآن از مراد و مقصود آن نبود، هیچ یک از این صفات و امثال آن ها قابل اسناد به قرآن نبود. کلام به اعتبار محتوا و مقصودش است که نور، حکمت، هدایت، موعظه، رحمت و ... نام می گیرد وگرنه، خود لفظ بدون معنایش این صفات را ندارد.

معرفی قرآن به عنوان کلام و قول خداوند

مصتّف گران قدر در ابتدای اثر بی نظیر خود (اساس معارف القرآن) چنین فرموده است:

قَدْ مَلَأَ الْعَالَمَ نِدَاءَ الْقُرْآنِ الْمَجِيدِ بِأَنَّهُ كَلَامُ اللَّهِ ... وَ تَحَدَّى بِأَنَّهُ كَلَامُ اللَّهِ الْغَيْرُ الْمُشَابِهِ لِكَلَامِ الْبَشَرِ ... وَ مَلَأَ الْعَالَمَ أَيْضاً نِدَاءَ الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ : وَ الْأَيْمَةَ، صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ أَجْمَعِينَ، بِأَنَّهُ: «قَالَ اللَّهُ فِي كِتَابِهِ». (9)

ص: 154

- 1- (قُلْ هُوَ نَبَأٌ عَظِيمٌ) (ص / 67)
- 2- (قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَ كِتَابٌ مُبِينٌ) (المائدة / 15)
- 3- (ذَلِكَ مِمَّا أَوْحَى إِلَيْكَ رَبُّكَ مِنَ الْحِكْمَةِ) (الإسراء / 39)
- 4- (وَ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَ هُدًى وَ رَحْمَةً وَ بُشْرَى لِّلْمُسْلِمِينَ) (التّحل / 89)
- 5- (هَذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ وَ هُدًى وَ مَوْعِظَةٌ لِّلْمُتَّقِينَ) (آل عمران / 138)
- 6- (وَ اذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَ مَا أَنْزَلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَ الْحِكْمَةِ) (البقرة / 231)
- 7- (وَ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَ هُدًى وَ رَحْمَةً وَ بُشْرَى لِّلْمُسْلِمِينَ) (التّحل / 89)
- 8- مصتّف شواهد قرآنی این اوصاف را در رساله ی «بعد ماعرفت» ذکر فرموده است.
- 9- اساس معارف القرآن (نمازی) / 1 و 2

فریاد قرآن مجید به این که کلام خداست، عالم را پُر کرده ... و به این که [قرآن] «کلام بی شباهت خدا به کلام بشر» است، تحدی فرموده ... و نیز فریاد پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم و ائمه صلوات الله علیهم اجمعین، به این که «خداوند در کتابش فرموده» عالم را پُر کرده است.

مقصود ایشان این است که هم از خود قرآن، فریاد کلام الله بودنش بلند است و هم اهل بیت علیهم السلام با صدای بلند فریاد کرده اند که «خدا در قرآن فرمود»؛ یعنی آن ها نیز قرآن را «کلام و سخن خدا» خوانده اند.

مقصود از قرآن مجید

و ظاهرٌ أنَّ الكلامَ فانٍ فی المقصودِ منه و المقصودُ مِنَ القرآنِ المَجیدِ بتَصْرِیحٍ نَفْسِهِ المَعْرِفَةُ بِاللَّهِ تَعَالَى وَ الهِدَايَةُ إِلَيْهِ وَ تَعَلُّمُ عُلُومِهِ وَ مَتَابَعَةُ حُجَّتِهِ. (1)

و روشن است که کلام، فانی در مقصود از آن است و مقصود از قرآن مجید، به تصریح خودش، معرفت به خدای متعال و هدایت به سوی او و یادگیری علومش و پیروی از حجّت هایش است.

چون قرآن، خودش را «کلام خدا» نامیده و متحدی به آن هم، آن را به همین عنوان خوانده، و کلام، فانی در مقصود آن است، باید به مقصود قرآن توجه کرد تا ببینیم حجّت الهی و برهان ربّانی و «دالُّ بِذاتِهِ عَلٰی ذَاتِهِ» و «بَشْرٌ خَصِيهٌ بُرْهَانٌ عَلٰی نَفْسِهِ» هست یا خیر. مقصود از آن را نیز باید از خودش فهمید. صفاتی که مصنّف برای قرآن مجید از جهت نور بودنش در ابتدای رساله مطرح کرده، وقتی درست خواهد بود که مقصود قرآن، این ویژگی ها را داشته باشد.

مقصود قرآن در درجه ی اوّل، معرفت خود خدا و هدایت به سوی اوست و سپس منور شدن به انوار علوم الهی و در نتیجه پیروی کردن از حجّت های الهی؛ اعمّ از باطنی و ظاهری.

ص: 155

اگر کسی از طریق قرآن به معرفت خداوند نائل شود، مقصود از آن را دریافته است و چون خداوند متعال، «نور» است معرفتش به خودش حاصل می شود. در نتیجه مقصود قرآن را تنها کسی در می یابد که خدا را به خودش بشناسد. البتّه معرفت به کمالات خداوند (مانند علم و قدرت) نیز، که عین ذات مقدّسش است، به چیزی جز معرفت ذات خداوند نیاز ندارد. بنابر این بخشی از «مقصود و مراد از قرآن مجید» را تشکیل می دهد.

علاوه بر این، هدایت یافتن به سوی خداوند و یادگیری علوم الهی، چیزی جز منور شدن قلب انسان به نور خدا و نور علم و عقل نیست. نور علم و عقل نیز جز به خودشان شناخته نمی شوند و آیه بودن آن ها نسبت به معرفت خداوند، معرفت به آن ها را جزء مقصود قرآن قرار می دهد. همچنین «معرفت به حجت های ظاهری (پیامبران و ائمه علیهم السلام)» نیز به حجت بودن آن ها یعنی به نورانیت شان، مربوط می شود و این معرفت، پیروی از آن ها را به دنبال می آورد.

با این ترتیب می توان پذیرفت که قرآن، نور است و همه ی اوصافی را که مصنّف برای آن ذکر کرد، دارا می باشد؛ چراکه مقصود اصلی از آن (معرفت خدا و لوازم آن که بیان شد) نور است.

روشن است که قرآن کریم، شامل حکایات، ضرب المثل ها، اوصاف برزخ و قیامت و... می باشد و در همه ی این موارد، مقصود از الفاظ آن، همان حقایق خارجیّه و واقعیّاتی هستند که از آن ها خبر می دهد. مثلاً اگر داستان های بنی اسرائیل را بیان می کند، مقصود اوّلیه از الفاظ آن ها، حقایق خارجیّه ای است که واقع شده اند. امّا مقصود غایی و نهایی از نقل آن داستان ها، چیزی جز معرفت خدا و کمالات او و هدایت به سوی او و... نمی باشد. بنابر این می توان گفت که مقاصد الفاظ قرآن، متعدّدند و رابطه ی طولی بایکدیگر دارند.

اگر بخواهیم با بیان مثال ساده ای در کلام بشر، این واقعیّت را ملموس کنیم، می توانیم به ضرب المثل ها توجه کنیم. مثلاً در زبان عربی، وقتی می گویند: «دَوْنَهُ خَرَطُ الْقِتَادِ»، الفاظ این جمله، در معانی حقیقی خود استعمال شده اند: «خرط» بر

حقیقت خارجی «دست کشیدن روی یک چیز» و «قتاد» بر «گیاه پر تیغ و خار» دلالت دارد و جمله‌ی مذکور از این حقیقت حکایت می‌کند که: «کندن خارهای گیاه قتاد با دست، از کار مورد نظر، آسان تر می‌باشد.» این حقیقت، مقصود اولیّه‌ی گوینده‌ی کلام است. اما مقصود اصلی او از این کلام، بیان مشقّت آور بودن فوق العاده‌ی کاری است که این جمله را درباره‌ی آن به کار برده است. سختی کندن خارهای «قتاد»، در بیان مقصود نهایی او موضوعیتی ندارد، بلکه صرفاً به عنوان مثالی بارز برای امر مشقّت آور ذکر شده است.

به همین ترتیب می‌توان گفت مقاصد متکلم به قرآن (خداوند متعال) نیز متعدّد و در طول یکدیگرند. مصنّف محترم در مطلع نخست از مطالع ده گانه‌ی رساله‌ی «تبارک»، به این حقیقت اشاره فرموده و برای اثبات این امر به فرمایشی از امام صادق علیه السلام استناد نموده که می‌فرماید:

كِتَابُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ عَلَى أَرْبَعَةِ أَشْيَاءَ عَلَى الْعِبَارَةِ وَالْإِشَارَةِ وَاللِّطَائِفِ وَالْحَقَائِقِ فَالْعِبَارَةُ لِلْعَوَامِّ وَالْإِشَارَةُ لِلْخَوَاصِّ وَاللِّطَائِفُ لِلْأَوْلِيَاءِ وَالْحَقَائِقُ لِلْأَنْبِيَاءِ. (1)

در این فرمایش، «عبارت»، «اشاره»، «لطائف» و «حقایق»، مقاصد طولی متعدّدی هستند که هر یک از آن‌ها برای عده‌ای از مخاطبان قرآن، قابل درک می‌باشند. البته معرفت خدا و کمالات و حجت هایش در همه‌ی این مراتب برای همه‌ی طبقات، قابل حصول می‌باشد. آن چه مصنّف در رساله‌ی «اساس معارف القرآن» فرموده (المقصود من القرآن المجید...) ناظر به حصول همین مقصود برای همه‌ی گروه‌ها می‌باشد.

راه اثبات یا نفی ادعای مصنّف

با این ترتیب مصنّف راه اثبات یا نفی مدّعایش را نشان می‌دهد. گویی می‌فرماید: «کلام فانی در مقصود آن است و مقصود آن را هم خودش به صراحت بیان فرموده

ص: 157

است. از همین رو مقصود آن را بررسی می‌کنیم، اگر به ذات خودش آشکار بود و خودش برهان و دلیل خودش بود، می‌فهمیم کلامی که چنین مقصودی دارد، نور است. و اگر مقصود آن این اوصاف را نداشت، معلوم می‌شود که نور نیست». اگر کسی از طریقی که قرآن و اهل بیت علیهم السلام فرموده‌اند، به معرفت خدا و کمالات و حجت‌هایش نظر کند، به راحتی نور بودن آن‌ها را وجدان و تصدیق می‌کند، ولی البته اگر از راه‌های بشری که متأثر از افکار فلسفی باطل است، وارد شود، هرگز نور بودن این امور را در نمی‌یابد.

ایشان در ادامه می‌فرماید:

فَإِنَّهُ لَوْ كَانَ الْقُرْآنَ هِدَايَةً إِلَيْهِ تَعَالَى فِي كَمَالَاتِهِ وَإِلَى عِلْمِهِ وَنُورِهِ وَحُجَجِهِ، يَكُونُ بِلَامِرِيَّةٍ حُجَّتَهُ وَبُرْهَانَهُ وَنُورَهُ وَعَلَامَتَهُ وَآيَتَهُ وَصِدْقَتَهُ وَنَعْتَهُ. (1)

پس اگر قرآن، هدایت به سوی خدای متعال با کمالاتش و نیز هدایت به سوی علم و نور و حجت‌های اوست، بلاشک حجت و برهان و نور و علامت و آیه و صفت و نعت او خواهد بود.

حجت، برهان، علامت، آیه و صفت خدا آن چیزی است که به روشنی به سوی خداوند و به سوی علم و کمالاتش و حجت‌هایش هدایت می‌کند و اگر این هدایت‌گری به نفس و ذات خود این نشانه باشد، آن نشانه «نور» خواهد بود و چون قرآن کریم چنین است، پس «نور» خدا می‌باشد.

ظهور الهی بودن قرآن به ذات خودش

الفاظی که چنین اوصافی دارد، یقیناً کلام خداست؛ چون کلام او الفاظی است که علامت، صفت و آیه‌ی او باشد و قرآن همه‌ی این ویژگی‌ها را دارد. پس نوری است که کلام الله بودنش به خودش روشن و آشکار می‌باشد.

فَإِذَا ظَهَرَ كَالشَّمْسِ أَنَّهُ بُرْهَانٌ وَحُجَّةٌ وَهِدَايَةٌ إِلَى اللَّهِ الْعَزِيزِ الْقُدُّوسِ

ص: 158

و كَمَالَتِهِ وَإِلَى عِلْمِهِ وَ حُجَّتِهِ يُظَهِّرُ أَنَّهُ تَجَلَّى فِي كَلَامِهِ فَإِنَّ الْقُرْآنَ بِنَفْسِ ذَاتِهِ يُنَادِي بِهَذَا الْأَمْرِ بِالضَّرُورَةِ. (1)

پس آن گاه که مانند خورشید روشن شد که قرآن، برهان، حجت و هدایت به سوی خدای عزیز قدوس و کمالات او و نیز هدایت به سوی علم و حجت اوست، روشن می شود که خداوند در کلامش تجلی فرموده؛ چرا که قرآن به ذات خودش، همه ی این امور را به صورت بدیهی فریاد می زند.

چون قرآن کریم به ذات خودش، هدایت گر به سوی خدا و کمالات خدا و علم و حجت الهی است، پس آیه و نشانه و کلام او خواهد بود که به آن، بر خلق خویش تجلی فرموده است.

و يُنَادِي بَأَنَّهُ يَهْدِي إِلَى نَفْسِهِ وَيُعَرِّفُهُمْ إِيَّاهُ وَأَنَّهُ يَهْدِي النَّاسَ إِلَى رَبِّهِمْ وَإِلَى الْعِلْمِ الرَّبَّانِيِّ. (2)

و فریاد می زند به این که هدایت گر به خودش است و خود را به دیگران می شناساند و این که مردم را به سوی پروردگارشان و به سوی علم ربّانی هدایت می کند.

قرآن خودش به سوی خود هدایت می کند، خودش معرفّ خودش است و خودش مردم را به سوی خدای شان و به سوی علم الهی هدایت می فرماید. بنابر این نوری است که «دالّ بذاتِهِ عَلَي ذَاتِهِ» و «بِذَاتِهِ حُجَّةٌ عَلَي صِدْقِهِ» و «بِشَّخْصِهِ بُرْهَانٌ عَلَي نَفْسِهِ» می باشد. خودش نشان گر خودش، گواه بر صدقش و خودش برهان بر خودش است و نیز خودش برهان بر کلام خدا بودنش است: «بِشَّخْصِهِ بُرْهَانٌ عَلَي نَفْسِهِ وَأَنَّهُ كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى».

بی نیازی نور الهی از فصاحت و بلاغش

این جاست که مصنّف می فرماید: «فَهُوَ غَنِيٌّ بِذَاتِهِ عَمَّا سِوَاهُ حَتَّى عَن فَصَاحَتِهِ وَبَلَغَتِهِ» یعنی این کلام به اعتبار مقصود الهی اش، هیچ نیازی به غیر خودش ندارد؛ حتی

ص: 159

1- همان

2- همان

به فصاحت و بلاغت. کلامی که نور است و به ذات و نفس خود هدایت گر به سوی خدا و علم و حجت های اوست، برای آیه ی خدا بودنش نیازی به غیر خودش ندارد و فصاحت و بلاغت - که چیزی غیر از علم و معرفت الهی است - در آیه بودن این نور الهی تأثیری ندارد. هر چند که البته این درجه از فصاحت و بلاغت قرآن، برهان بودن آن را حیرت انگیز تر می کند: «وإن كان بُرْهَانِيَّتُهُ بِهِمَا أَبْهَرَ». درخشندگی و عظمت آیه و برهان الهی در این قالب از فصاحت و بلاغت بیش تر و شدیدتر می شود و به این ترتیب برهانت آن شگفت انگیزتر می گردد.

نتیجه ای که مصنف محترم از این تدکرات و جدانی گرفته این است که: چون علوم و معارف و حکمت ها و شرایع قرآن کریم، علم الهی است، کلام خدا بودن آن بدیهی و آشکار خواهد بود:

فَإِذَا كَانَ عُلُومُهُ وَمَعَارِفُهُ وَحِكْمُهُ وَشَرَائِعُهُ بِالْبَدِيهَةِ عِلْمًا إلهِيًّا كَانَ كَلَامِيَّتُهُ لَهُ تَعَالَى بَدِيهِيًّا.

پس از آن جا که علوم و معارف و حکمت ها و شریعت های آن، بدهتاً دانشی الهی است، «کلام خدای متعال بودن آن» بدیهی است.

چنان که تذکر داده شد، الهی بودن علوم و معارف قرآن به خودش آشکار می شود و از این رو کلام خدا بودن آن نیز به ذات خود این کلام روشن است؛ زیرا کلام خدا همان الفاظی است که آیه و نشانه ی او می باشد و آیتت و علامتت این کلام به ذات و نفس خودش (البته به اعتبار مرادات و مقاصدش) آشکار است. از این رو کلام خدا بودن قرآن را بدیهی خوانده و این یکی از ویژگی های نور بودن آن است.

نور خدا: حجت بالغه بر عالم و جاهل

از همین نور بودن و در نتیجه بدهت کلام الله بودن آن، مصنف نتیجه ی جالب و زیبایی گرفته است، می فرماید:

فَيَكُونُ هُوَ الْحُجَّةَ الْبَالِغَةَ الَّتِي تَبْلُغُ الْجَاهِلَ بِهَا بِجَهْلِهِ كَمَا تَبْلُغُ الْعَالِمَ فَيَعْرِفُهَا بِعِلْمِهِ.

به این ترتیب قرآن، دلیل محکم و رسا برای جاهل است؛ که به خاطر جهلش، نسبت به آن نادان می باشد؛ همان گونه که [حجّت است] برای عالم که به خاطر علمش، آن را می شناسد.

اگر کسی نور را نشناسد، از آن بی بهره نمی ماند. شناخت خورشید، در بهره بردن از آن تأثیر ندارد. کسی که از وجود نور غافل و نسبت به آن جاهل باشد، مانند کسی که به وجود آن عالم است، از آن روشنایی می گیرد. به عبارت دقیق تر، شناختن خورشید مانع بهره مندی از آن نمی شود. نور «علم» هم این طور است. غفلت و جهل نسبت به نور علم، مانع بهره مندی از آن نیست. اکثر انسان ها از نور علم غافلند ولی با آن زندگی می کنند و لحظه لحظه از آن بهره می برند.

قرآن کریم هم درست همین ویژگی را دارد. بهره بردن از آن، منوط به معرفت به الهی بودن آن نیست. حقایق و معارف قرآنی همان قدر برای عالم به الهی بودن آن حجّت است که برای جاهل به کلام خدا بودن آن. کسی که به کلام خدا بودن قرآن متنبّه نشده، نظیر کسی است که به نور بودن «علم» متنبّه نشده، ولی این عدم تنبّه، او را از بهره مندی از نور علم محروم نمی کند و از حجّیت ذاتی نور علم بر او نیز چیزی کاسته نمی شود. نور علم همان قدر برای جاهل نسبت به آن، حجّت است که برای عالم به آن، حجّت می باشد. این طور نیست که غفلت از نور علم باعث عدم حجّیت آن برای جاهل نسبت به آن گردد. قرآن هم همین طور است. برای جاهل به کلام الله بودن آن، همان قدر حجّت است که برای عالم به این وصف قرآن، حجّت می باشد و این یکی از لوازم نور بودن قرآن کریم است.

مطلب دوم: تحدی نکردن قرآن به فصاحت و بلاغت

دخیل نبودن فصاحت و بلاغت، در «برهان ذاتی بودن قرآن»

همان طور که اشاره شد مصنّف محترم برهان ذاتی بودن قرآن کریم بر کلام الله بودنش را بی نیاز از فصاحت و بلاغت آن می داند و در همین راستا تأکید می کند که شاهد صدق آن، خودش می باشد؛ از این جهت که الفاظش فانی در معانی و مرادات

است؛ نه از جهت فصاحت و بلاغتش. می فرماید:

تَتَكَلَّمُ فِي وَجْهِ بُرْهَانِيَّةِ كَلَامِ اللَّهِ الْعَزِيزِ بِذَاتِهِ عَلَى ذَاتِهِ وَحُجَّتِيهِ بِنَفْسِهِ عَلَى صِدْقِهِ مِنْ حَيْثُ فَنَاءِ أَلْفَاظِهِ فِي الْمَعَانِي وَالْمُرَادَاتِ... لَا بِمَا فِيهِ مِنَ الْفَصَاحَةِ وَالْبَلَاغَةِ.

درباره ی چرایی حجت بودن کلام خداوند شکست ناپذیر، به ذات خودش برذات خودش، سخن می گوئیم و [نیز درباره ی علت] این که به خودی خود، دلیلی قاطع بر راستی خویش است. [این بحث] از جهت فانی بودن واژه ها در مقصود ها و منظور ها ... [است] نه از جهت شیوایی و رسایی که در آن است.

یعنی برهان ذاتی بودن قرآن بر خودش و حجیت داشتن خودش بر صدقش، از جهت فنای الفاظ آن در معانی و مرادات است نه از جهت فصاحت و بلاغتش. این بیان تصریحی است بر این که فصاحت و بلاغت قرآن نقشی در حجیت و برهائیت ذاتی آن ندارد.

اصل در تحدی به کلام: مقصود آن

اصولاً چون مقصود بالذات از «کلام»، مراد و مقصود آن است، وقتی به کلامی تحدی می شود، به طور طبیعی تحدی به محتوا و مقاصد آن کلام تعلق می گیرد. یعنی لازم نیست آورنده ی کلام به این موضوع تصریح کند و وجه تحدی به آن را روشن نماید؛ بلکه اصل بر این است که «تحدی به کلام»، «تحدی به مراد و مقصود از آن» است. بنابر این اگر به فرض، آورنده ی آن بخواهد به لفظ و قالب آن کلام (فصاحت و بلاغت آن) تحدی کند، باید قصد خود را اعلام و قرینه ای برای این مدعایش ارائه نماید. بدون نصب قرینه، به طور طبیعی تحدی به کلام، به معنای تحدی به مراد و مقصود از آن است و دلیل این سخن، فانی بودن کلام در مرادات متکلم است.

در مورد قرآن کریم نه تنها چنین قرینه ای از طرف پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم ارائه نشده، بلکه قرینه بر خلاف آن وجود دارد که مصنف در همین رساله ی «تبارک» به بیان

برخی از آن قرائن خواهد پرداخت. (1) نیز در رساله ی «بعد ما عرفت» بحث مفصّل تری در این باره مطرح فرموده است. (2) علاوه بر این - چنان که گفتیم - صفاتی که برای قرآن در خود این کتاب و در زبان متحدّی به آن (پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و ائمه علیهم السّلام) آمده، همگی صفات کلام است به اعتبار «مقاصد و مرادات آن» نه «صرف لفظ». صفاتی از قبیل «نور»، «هدایت»، «بشارت»، «إنذار»، «موعظه» و... همگی اوصاف مرادات کلام هستند نه صرف الفاظ آن. اگر قرار بود به فصاحت و بلاغت قرآن تحدّی شود، معرّفی آن باید به گونه ی دیگری می بود؛ باید اوصافی را که به خود الفاظ، صرف نظر از معانی و مرادات آن ها، مربوط می شود، برای آن ذکر می کردند؛ مانند: «ذو طَلَاوَة» (3)، «جمیل»، «حُلُو» (4) و امثال این ها. در حالی که نه در قرآن و نه در توصیف آن توسّط پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم، چنین چیزی مشاهده نمی شود.

نتیجه این که: الهی بودن قرآن به علوم و معارف آن مربوط می شود؛ نه به قالب فصیح و بلیغ الفاظ آن.

قرآن در اعلی درجه ی فصاحت

البته مصنّف تصریح می کند که قرآن کریم در اعلی درجه ی فصاحت قرار دارد و فصاحت آن از فصاحت کلام پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم، که أفصح عرب بودند، نیز ممتاز می باشد؛ چه رسد به فصاحت کلام بشر عادی. ایشان معتقد است که زبان فصیح عربی با نزول قرآن مجید، مجدداً احیاء شده است:

ص: 163

-
- 1- به عنوان نمونه به آیه ی شریفه ی «بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ» (یونس / 39) استناد فرموده اند. بنگرید به: رساله ی «تبارک» / 32 و 33
 - 2- ذیل آیه ی (قُلْ فَأْتُوا بِكِتَابٍ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَى مِنْهُمَا أَتَّبِعُهُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ) (القصص / 49). بنگرید به: رساله ی «بعد ما عرفت» / 2.
 - 3- الصّلاوة و الطّلاوة: الحُسْنُ و البهجة و القبول في التامی و غیر النامی، و حدیث علیه طّلاوة و علی کلامه طّلاوة علی المثل، و يجوز طّلاوة (لسان العرب / 15 / 14) نیز بنگرید به: المحيط في اللّغة / 9 / 214، کتاب الماء / 2 / 835
 - 4- الحلاوة: ضدّ المرارة. (تاج العروس / 19 / 334، مجمع البحرین / 1 / 106)

أَحْيَى اللَّهُ تَعَالَى هَذِهِ اللَّغَةَ أَيْضاً بِانزَالِ الْقُرْآنِ الْمَجِيدِ الَّذِي كَانَ فِي غَايَةِ الْفَصَاحَةِ. (1)

خدای متعال این زبان را نیز با فرود آوردن قرآن مجید، که در بالا ترین سطح فصاحت بود، زنده فرمود.

مقصود ایشان از این زبان (هذه اللغة) زبان عربی فصیح است که حضرت اسماعیل علیه السلام به آن تکلم فرموده بود. قرآن مجید در بالا ترین سطح از فصاحت بوده که باعث احیاء زبان فصیح عربی اسماعیلی شد. حتی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم هم که به تصدیق همگان، أفصح عرب به شمار می رفت، افصح بودن شان به این جهت بود که قرآن مجید برایشان نازل شده بود:

وَلَمَّا أَنْزَلَ عَلَى الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وَبِهِ أَحْيَى اللَّهُ ذَلِكَ اللِّسَانَ فَهُوَ أَفْصَحُ الْعَرَبِ وَأَعْرَبُهُمْ بِالضَّرُورَةِ. (2)

و از آن جا که قرآن بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نازل گردید و خداوند با فرو فرستادن قرآن، آن زبان [فصیح] را زنده فرمود، پس ایشان قطعاً فصیح ترین عرب و شیواترین و آگاه ترین آن ها به اعراب کلام بوده است.

مصنّف در ادامه ی کلامش تصریح می کند:

... كَانَ الْقُرْآنُ نَازِلاً بِلِسَانِ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ وَ نَزَلَ عَلَيْهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وَ كَانَ فَصَاحَتُهُ مُمْتَازَةً عَنِ فَصَاحَتِهِ... (3)

... قرآن به زبان عربی آشکار نازل شده بود و بر پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم نازل شد و فصاحت آن از فصاحت پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم ممتاز بود...

یعنی فصاحت کلام پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم هم که فصیح ترین عرب بودند، به حدّ و سطح

ص: 164

1- رساله ی «بعد ما عرفت» / 26

2- همان. در روایت است که به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم عرضه داشتند: «يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا أَفْصَحَكَ وَ مَا رَأَيْنَا الَّذِي هُوَ أَفْصَحُ مِنْكَ» ایشان در پاسخ فرمودند: (وَ مَا يَمْنَعُنِي مِنْ ذَلِكَ وَ بِلِسَانِي نَزَلَ الْقُرْآنُ بِلِسَانِ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ) (معانی الأخبار / 320)

3- همان

فصاحت قرآن نمی رسد، بلکه قرآن از این جهت در سطح ممتازی قرار دارد.

مصنّف در رساله ی دیگر خود به نام «انوار الهدایة» هم به اعلی درجه بودن فصاحت قرآن تصریح می کند:

مع أنّ القرآن في أعلى درجّة الفصاحة. (1)

«عربی مبین» بودن قرآن کریم

«عربی مبین» یکی از اوصافی است که خداوند کتابش را به آن، معرفی فرموده است:

وَلَقَدْ نَعَلِمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ. (2)

و به یقین می دانیم که آنان می گویند: «[قرآن] را بشری به وی آموخته است» [این در حالی است که] زبان آن که [قرآن] را منحرفانه به وی نسبت می دهند، غیر عربی است و این زبان عربی آشکار است.

وَإِنَّهُ لَتَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ. (3)

و آن، فرو فرستاده ی پروردگار جهانیان است که روح الامین، آن را بر قلب تو نازل نمود تا از بیم دهندگان به زبان عربی آشکار باشی.

علاوه بر این، در قرآن کریم می خوانیم:

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (4)

ما آن را به عنوان قرآنی آشکارا نازل نمودیم تا شاید شما به نور عقل دریابید [و عاقلانه عمل کنید].

ص: 165

1- انوار الهدایة / 8

2- التَّمَلُّ / 103

3- الشّعراء / 192 - 195

4- یوسف / 2

کتابی که آیاتش آشکارا، به عنوان قرآنی روشن، برای گروهی که در می یابند، تفصیل داده شده است.

«عربی» در لغت به معنای «آشکار» است (2) و «عربیّ اللسان» به کسی اطلاق می شود که زبان فصیح داشته باشد. (3) نیز «فصیح» در لغت به چیزی گفته می شود که خالص و بدون شائبه باشد. (4) از این رو به کلامی که در رساندن مقصود، واضح و آشکار باشد (5) و عقل، دقت موجود در آن را دریابد، «کلام فصیح» گفته می شود. (6)

با این توضیحات، روشن می شود که منظور از «لسان عربی مبین» و «قرآن عربی»، که از اوصاف کلام الهی در قرآن می باشد، این است که «مقاصد و مرادات خداوند» در این کتاب آسمانی، به صورت «واضح و روشن» بیان شده و در رساندن مطالبش، اغلاق، ابهام و پیچیدگی ندارد.

به این ترتیب «عربی مبین» بودن قرآن، یکی از اوصاف آن است که در عرض صفاتی از قبیل «نور»، «هدایت» و «موعظه» نیست. این ها مربوط به مرادات کلام هستند نه صرف الفاظ. اما «عربی و واضح المعنی بودن»، صفت لفظ است که برای رساندن مقصود از کلام، طریقیّت دارد نه موضوعیّت. ارزش و امتیاز «عربی مبین بودن» قرآن،

ص: 166

1- فصّلَتْ / 3

2- عَرَبِيٌّ: بَيْنَ (لسان العرب / 1 / 587)

3- رَجُلٌ عَرَبِيٌّ اللّٰسَانِ إِذَا كَانَ فَصِيحًا (همان) هُوَ عَرَبَانِيٌّ اللّٰسَانِ: فصیح (معجم مقایس اللّٰغة / 4 / 300) نیز بنگرید به: کتاب العین / 2 / 128.

4- خَلَصَ مِمَّا يَشُوْبُهُ فَأَخَذَتْ عَنْهُ رَعُوْتُهُ وَبَقِيَ خَالِصَتُهُ (المعجم الوسيط / 690) از چیزی که بدان آمیخته بود پیراسته شد. پس کف (ناخالصی) آن گرفته شد و پیراسته ی آن به جا ماند.

5- الفصاحة: تطلق في اللّٰغة على معان كثيرة، منها: البيان و الظهور، قال الله تعالى: (وَ أَخِي هَارُونَ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا) (القصص / 34) أي: أَيْنَ مِنِّي مَنْطِقًا وَأَظْهَرَ مِنِّي قَوْلًا (جواهر البلاغة / 15) نیز بنگرید به: تهذيب اللّٰغة / 4 / 148 ، القاموس المحيط / 1 / 329 ، الطراز الأول / 4 / 442، تاج العروس / 4 / 154

6- کلام فصیح: سلیم و واضح يُدْرِكُ السَّمْعَ حُسْنَهُ وَ الْعَقْلُ دِقَّتَهُ (المعجم الوسيط / 690): کلام فصیح، [کلامی است] سالم [از پیچیدگی و ابهام و] آشکارا، که گوش زیبایی اش را و خرد، دقتش را درک می کند.

به این است که به طور واضح و روشن و بدون اغلاق و ابهام بر حقایق و معارف الهی دلالت کند و اگر مقصود بالذات قرآن، که همان نور و هدایت الهی است، نبود، صرف «عربی مبین بودن»، معرّف این کتاب مقدّس نبود.

از این جا روشن می شود که عربیّت و فصاحت قرآن، نمی تواند در کنار صفاتی نظیر «نور و هدایت بودن» قرآن، به عنوان «وجه تحدّی» مطرح شود. سهم این ویژگی فقط در این حدّ است که راهی به سوی کشف بهتر و دقیق تر «هدایت بودن این کتاب مقدّس» باشد. چنان که در کتب لغت مشاهده کردیم، «کلام فصیح» به کلامی اطلاق می شود که از اغلاق و ابهام، سالم باشد و عقل، دقّت موجود در آن را به وضوح دریابد. اصل در کلام، محتوا و پیامی است که برای مخاطبان دارد و فصاحت و عربیّت، راهی برای کشف سهل تر و دقیق تر این پیام می باشد. لذا این ویژگی نسبت به اوصاف اصلی (از قبیل «نور» و «هدایت») جنبه ی فرعی پیدا می کند و به همین جهت می گوئیم: هر چند قرآن خود را به وصف «عربیّت» معرّفی نموده، اما این ویژگی، بیانگر وجه تحدّی این کتاب الهی نمی باشد.

البته باید توجّه کرد که مراد از طریقیت داشتن «عربیّت و فصاحت قرآن»، این نیست که می توانیم الفاظ این کلام الهی را کنار بگذاریم و در عین حال همان اوصاف موجود را برای آن حفظ کنیم. چنان که در ادامه خواهد آمد، از دیدگاه مصنّف محترم، قرآن کریم قابل ترجمه نمی باشد و این یعنی الفاظ آن-که به زبان عربی فصیح است-در ویژگی هایی که در خود قرآن و فرمایش متحدّی به آن آمده، نقش دارد. سرّ مطلب در این است که خدای متعال همین الفاظ عربی را «آیات» و «نشانه ها»ی خود قرار داده و ما ارتباط این الفاظ را با حقایق و معارفی که بر آن ها دلالت دارند، در نمی یابیم. به عنوان مثال در مورد کلمه ی «اللّه»، که مکرّر در قرآن کریم به کار رفته، خود لفظ موضوعیّت دارد و ما نمی توانیم مرادف و جایگزینی برای آن قائل شویم که همان مقاصد و مرادات کلمه ی «اللّه» را داشته باشد. عین الفاظ قرآن، آیه و نشانه ی الهی قرار داده شده اند و از این جهت برای رساندن مقاصد و مرادات خداوند، موضوعیّت دارند. نتیجه این که: الفاظ قرآن، از جهت دلالت بر مقاصد الهی از کلامش، «طریقیت»

دارند و از جهت این که فقط همین الفاظ خاص (نه مرادف آن ها در عربی یا در زبان دیگر) دال بر آن مقاصد الهی هستند، «موضوعیت» دارند و به همین جهت اخیر است که می توان گفت: هیچ یک از الفاظ قرآن، مرادفی در عربی یا در غیر عربی ندارند.

تحدی به «قرآن فصیح»؛ نه به «فصاحت قرآن»

مصنّف، رابطه ی «معانی قرآن با الفاظ آن» را به «رابطه ی میان روح و مغز با بدن و جسم انسان»، تشبیه فرموده است:

يَكُونُ الْفَاظُ بِمَنْزِلَةِ جَسَدِهِ وَجِسْمِهِ، وَتَرْكِيبَاتُ الْفَاظِ فِي أُسْلُوبِهِ الْغَرِيبِ بِمَنْزِلَةِ الصُّورَةِ لِهَذَا الْجَسَدِ، وَعُلُومُهُ وَمَعَارِفُهُ وَحِكْمُهُ بِمَنْزِلَةِ رُوحِهِ وَلُبِّهِ وَحَقِيقَتِهِ وَسِرِّهِ. (1)

الفاظ آن، به منزله ی کالبد و جسم آن است و ترکیب های الفاظش، در ساختار بی نظیرش، در حکم سیمای این کالبد می باشد و دانش ها و معارف و حکمت هایش، حکم روح و مغز و حقیقت و باطن آن را دارد.

طبق این بیان، لُب (مغز) و حقیقت قرآن، علوم و معارف آن است و الفاظ قرآن، صرفاً نقش جسد و قالب را دارد. اما در عین حال این جسد، کنار گذاشتنی نیست؛ چون قوام کلام به الفاظ آن و اسلوب خاصش می باشد. لذا در ادامه ی کلام خود می فرماید:

حَيْثُ إِنَّ قِوَامَ الْكَلَامِ يَكُونُ بِالْأَلْفَاظِ بِمَا لَهُ مِنَ الْأُسْلُوبِ، يَكُونُ تَرْجَمَتُهُ تَضْيِيعًا لَهُ. (2)

از آن جا که کلام بر پایه ی الفاظ - با در نظر گرفتن اسلوبش - استوار است، ترجمه ی آن، [در حکم] از بین بردنش می باشد.

روح و جسم قرآن، (کلام الهی) با هم و یکجا از آسمان نازل شده و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم نیز به همین امر مرگب از روح و جسم، تحدی فرموده است:

إِنَّهُ يُنَادِي مِنَ أَوَّلِهِ إِلَى آخِرِهِ بِأَنَّهُ عَرَبِيٌّ، وَأَنَّهُ يُقْرَأُ وَيُتْلَى، وَأَنَّ هَذَا

ص: 168

1- اساس معارف القرآن (نمازی) / 56

2- همان

بِعَيْنِهِ هُوَ النَّازِلُ مِنَ السَّمَاءِ، وَ تَحَدَّى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ كَانَ بِذَلِكَ. (1)

آن از ابتدا تا انتهایش ندا در می دهد که عربی (آشکار) می باشد و همین که قرائت و تلاوت می شود و همین عیناً نازل شده از آسمان است و مبارزه طلبی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم به همین بوده است.

این کتاب مقدّس با عین الفاظش - که خواندنی و تلاوت شدنی است - بر قلب مقدّس پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نازل شده و ایشان نیز عین همان الفاظ را به زبان شریف خود تلاوت فرموده اند. این تصوّر که «علوم و معارف قرآن به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم تعلیم داده شده و سپس ایشان خود، آن ها را به قالب الفاظ در آورده اند»، باطل و نادرست است.

ص: 169

1- همان / 52. نیز: اساس معارف القرآن (صدرزاده) / 36. در نسخه ی ملکی به جای «يقرأ و يُتلى... كان بذلك»، این گونه آمده است: «مما يقرأ و يُتلى و هذا بعينه التّازل من الله و هذا هو وجه التّحدّي». (اساس معارف القرآن (ملکی / 40) به نظر می رسد دأب مرحوم ملکی این بوده که آن چه در عبارت مرحوم میرزا ناگویا تشخیص می داده، با تعابیر و بر اساس تشخیص خود، رساتر می فرموده اند. با توجّه این مشی، چنین تعبیری به عنوان برداشت ایشان، تلقی می شود و نمی توان آن را به صرف این نقل، نظر مرحوم میرزا دانست؛ به ویژه آن که در نسخه ی نمازی و صدرزاده خلاف آن آمده است. (به عنوان نمونه ای از مشی مرحوم ملکی، از مجموع شواهد، به این دو شاهد بنگرید: *شاهد نخست: در نسخه ی نمازی / 37 و نسخه ی صدرزاده / 26 در نقد تبیین بشری درباره ی عقل آمده است: ... لا يكون هذا الذي سمّوه عقلاً، معصوماً من الخطأ في إصابة الواقع، فلو كان الأصل و الأساس ذلك، يكون الحجّة على الله لا على الناس... در نسخه ی ملکی / 30 به جای «فلو كان الأصل و الأساس ذلك»، آمده است: «فلو كان الأصل و الأساس في الأديان و النّبوات على ذلك». *شاهد دوم: در نسخه ی نمازی / 46 و نسخه ی صدرزاده / 32 درباره ی نور عقل، آمده است: فأول ما يظهر بذاته غيريّة الواجد له، و أنّه سنخ مبائن له؛ فهذا هو الرّسول، و السنخ المبائن هو المرسل إليه. فيظهر بأنّ حيث ذات من يجده حيث المجعليّة و الحدوث و التّقوّم و الفقر و الميئّة و الاضطرار و الإمكان و العجز، و ليس المخلوقيّة إلّا هذا، فهو الحجّة بذاته على أنّ حقيقة المخلوقيّة هي الماهويّة و الشّيئيّة و الكون و الثبوت بالغير... اما عبارت در نسخه ی ملکی / 35 کاملاً متفاوت است؛ هر چند در معنا تفاوت چندانی ندارد: فأول ما يظهر به غيريّة واجده و مباينة واجده له فهو رسول، و واجده المبائن له سنخاً و ذاتاً هو المرسل إليه، و به يظهر أنّ حيث ذات من يجده هو حيث الحدوث و المجعليّة و الفقر و التّقوّم و الاضطرار و الميئّة و العجز و الإمكان، و هل المخلوقيّة إلّا هذا؟ و به يعلم و يظهر أنّ حقيقة المخلوقيّة هي الماهويّة و الشّيئيّة و الكون و الثبوت بالغير...)

بلکه همان الفاظی که قرائت و تلاوت می شوند، بر رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم نازل شده و ایشان به همان، تحدی فرموده اند. نتیجه این که: پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم به «قرآن عربی» تحدی فرموده اند؛ یعنی آن چه مورد تحدی واقع شده «کلام عربی» است. اما «تحدی به کلام عربی» غیر از «تحدی به عربیت کلام» است؛ چنان که «تحدی به کلام فصیح» غیر از «تحدی به فصاحت کلام» می باشد. از «تحدی به کلام عربی و فصیح»، نمی توان «تحدی به عربیت و فصاحت» را نتیجه گرفت. مصنف اولی را می پذیرد و دومی را رد می کند. ایشان در هیچ موردی «تحدی به قرآن عربی و فصیح» را نفی نکرده است. آن چه مورد بحث می باشد «وجه تحدی» به این کلام عربی است؛ یعنی این که از چه جهت مورد تحدی قرار گرفته است. ایشان، وجه تحدی را «عربی و فصیح بودن قرآن» نمی داند؛ نه این که «تحدی به کلام عربی فصیح» را نپذیرد. پس در عین این که فصاحت و عربیت، جزء انفکاک ناپذیر قرآن مجید است و تحدی به همین الفاظ فصیح و عربی صورت گرفته، اما طبق ادله ای که بیان شد، وجه و جهت این تحدی، فصاحت و عربیت آن نیست.

اسلوب فرابشری قرآن کریم

بر اساس آن چه گفته شد، مصنف به نکته ی لطیفی درباره ی اسلوب فصاحت و بلاغت قرآن اشاره کرده و می نویسد:

فَالْقُرْآنُ الْمَجِيدُ نَزَلَ بِعَنْوَانِ أَنَّهُ كَلَامُ اللَّهِ تَعَالَى عَلَى وَجْهِ التَّعْجِيزِ وَأَنَّهُ لَيْسَ شَبِيهًا بِكَلَامِ الْبَشَرِ وَأَنَّ أُسْلُوبَهُ مِنْ حَيْثُ الْفَصَاحَةِ وَ الْبَلَاغَةِ وَ الْحَلَاوَةِ وَ الطَّلَاقَةِ عَلَى خِلَافِ أُسْلُوبِ كَلَامِ الْفَصَّاحِ وَ الْبُلْغَاءِ مِنَ الْبَشَرِ كَمَا نَصَّ عَلَيْهِ الْوَلِيدُ الْمَعَانِدُ وَ كَذَلِكَ مِنْ حَيْثُ إِفَادَةِ الْمَقَاصِدِ عَلَى خِلَافِ كَلَامِهِمْ. (1)

پس قرآن مجید، به عنوان کلام خدای متعال، به گونه ای که اعلام عجز بشر را

ص: 170

[از آوردن مثل خود] می کند، نازل گردیده و این که شباهتی به کلام بشر ندارد و اسلوبش از جهت فصاحت و بلاغت و شیرینی و روانی بر خلاف اسلوب کلام فصحا و بلغای بشری است؛ همان طور که ولید معاند به این امر تصریح کرده است و هم چنین در رساندن مقاصدش با کلام بشر متفاوت می باشد.

از دیدگاه مصنّف، «شبیّه نبودن کلام خدا به کلام بشر» هم از جهت نحوه ی رساندن مقاصدش است و هم از جهت اسلوب فصاحت و بلاغت و شیرینی و روان بودنش. چنان که دشمن معاند پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم یعنی ولید بن مغیره هم به این امر اقرار و اعتراف نمود و گفت:

وَ اللَّهُ إِنَّ لَهُ لِحَلَاوَةً وَإِنَّ عَلَيْهِ لَطَلَاوَةً... وَ مَا يَقُولُ هَذَا بَشَرٌ. (1)

قسم به خدا این شیرینی خاصی دارد، و بهجت و زیبایی ویژه ای دارد... و بشر چنین چیزی نمی گوید.

روشن است که ترجمه ی قرآن، فاقد اسلوب بیان آن است و هرگز فصاحت، بلاغت، شیرینی و روانی آن را ندارد. مصنّف به طور کلی بر این باور است که اصولاً کلام خداوند، قابلیت ترجمه شدن ندارد؛ چون به همان قالب و شکلی که نازل گردیده، تجلّی خداوند است. به بیان دیگر زبان قرآن در «آیه و جلوه ی خدا بودن» آن، مدخلیت و موضوعیت دارد. این امر البته هیچ منافاتی با فانی بودن کلام خدا در مقاصد آن ندارد؛ چرا که دلالت بر مقاصد، از طریق الفاظ است و بشر نمی تواند الفاظی را جایگزین الفاظ الهی کند و در عین حال ادعا نماید که همه ی مقاصد و مرادات کلام خدا را می تواند در کلام بشری حفظ نماید. از این رو مصنّف، قرآن کریم را قابل «ترجمه» نمی داند و معتقد است که ترجمه ی الفاظ قرآن را نمی توان «قرآن» یا حتّی «ترجمه ی قرآن» نامید و کسی که مرتکب چنین اشتباهی شود، دانسته یا ندانسته گرفتار تدلیس (جلوه دادن باطل به صورت حق برای فریب کاری) شده

ص: 171

1- بحار الانوار / 17 / 212 ، اعلام الوری / 42. نیز بنگرید به: روایتی دیگر از مواجهه ی ولید با کلام الهی و اقرار وی به این که قرآن کریم، کلامی دارای حسن و بهجت است و قلب های مردمان را شیفته و مجذوب خود می کند. (همان 211 و 212)

است. (1) بله، می توانیم برای رساندن برخی از مقاصد قرآن کریم، الفاظ آن را به زبان غیر عربی ترجمه کنیم، ولی به دلیل آن چه گفتیم، حق نداریم این ترجمه را «ترجمه ی قرآن» یا «قرآن» بنامیم. اگر چنین کنیم ناخواسته مخاطب خود را فریب داده ایم؛ چرا که غیر کلام خدا را به عنوان «کلام الله» به وی معرفی نموده ایم.

اقرار به عجز در برابر فصاحت و بلاغت قرآن

نتیجه این که اگر تحدّی به فصاحت و بلاغت قرآن نفی می شود، به این معنا نیست که از دیدگاه مصنّف، بشر می توانسته یا می تواند کلامی در حدّ فصاحت و بلاغت قرآن بیاورد. هرگز ایشان چنین چیزی نفرموده، بلکه به عکس این مطلب تصریح کرده است. بنابر این کاملاً امکان دارد که کسی با دیدن فصاحت و بلاغت قرآن، ناتوانی خود را از مقابله با آن دریابد و به الهی بودن آن متنبّه گردد. این حقیقت با «نفی تحدّی قرآن به فصاحت و بلاغت» قابل جمع است؛ چنان که در مورد «ولید» خود ایشان تذکّر دادند و موارد دیگر هم در تاریخ اتّفاق افتاده است.

ابن ابی العوجاء و سه نفر دیگر از مادّیین در مکه با هم قرار گذاشتند که هر کدام با یک چهارم قرآن مقابله کنند و سال آینده آن چه را که در مقابله با قرآن آماده کرده اند، عرضه نمایند. یک سال از این معاهده گذشت و آن ها بار دیگر در مقام ابراهیم گرد هم آمدند.

ابن ابی العوجاء گفت: «از وقتی [سال گذشته] از هم جدا شدیم، مشغول فکر کردن درباره ی آیه ی: (فَلَمَّا اسْتِأْذَنُوا مِنْهُ حَلَصُوا نَجِيًّا) (2) بوده ام. دیدم که نمی توانم به فصاحت و همه ی معانی آن، چیزی بیفزایم، پس همین آیه مرا از این که درباره ی آیات دیگر بیندیشم، منصرف کرد».

دیگری گفت: «از وقتی از شما جدا شدم، مشغول تفکّر درباره ی آیه ی: (يَا أَيُّهَا النَّاسُ

ص: 172

1- عبارت مصنّف چنین است: يظهر أنّ تسمية ترجمة الألفاظ الواقعة في القرآن قرآناً أو ترجمةً للقرآن تدليسٌ مَحْضٌ. (اساس معارف القرآن (نمازی / 56)

2- يوسف / 80

ضَرْبٌ مَثَلٌ فَاسْتَمِعُوا لَهُ... (1) بودم و نتوانستم مانند آن را بیاورم».

سومی گفت: «از وقتی از شما جدا شدم، درباره ی آیه ی: (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا) (2) فکر می کرده ام، نتوانستم مانند آن را بیاورم».

نفر چهارم (ابن مقفع) گفت: «ای قوم! همانا این قرآن از جنس کلام بشر نیست و من از وقتی از شما جدا شدم، درباره ی آیه ی: (وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ) (3) فکر می کرده ام. به حدّ نهایی معرفت آن نرسیدم و نتوانستم نظیر آن را بیاورم».

در همین اثناء عبور امام صادق علیه السلام به ایشان افتاد، پس رو به آنان کرده، بر آن ها این آیه را تلاوت فرمودند:

(قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا) (4)

آن ها در حالی که به ناتوانی خود [به آوردن مانند قرآن] اعتراف داشتند، از یکدیگر متفرّق شدند. (5)

به طور کلی دست خدای متعال باز است و او برای هر کس بخواهد، از هر طریق که اراده فرماید، آیه یا آیاتی از قرآن را وسیله ی تنبّه و تذکّرش قرار می دهد.

«ناتوانی از مقابله با قرآن»: درجه ای پایین تر از تنبّه به نور بودن قرآن

البته آن چه در این داستان به آن تصریح شده، این است که آنان از مقابله با قرآن کریم ناامید شدند و در حقیقت به ناتوانی خود از معارضه با قرآن متنبّه شدند و به یک معنا فهمیدند که بشر نمی تواند مثل آن را بیاورد. امام صادق علیه السلام هم که آیه ی شریفه را بر آنان تلاوت فرمودند، همین ناتوانی را به رخ آن ها کشیدند.

ص: 173

1- الحجّ / 73

2- الأنبياء / 24

3- هود / 44

4- الإسراء / 88

5- الاحتجاج / 2 / 377

اما «تنبّه به ناتوانی از مقابله با قرآن» غیر از این است که برای انسان، نور بودن قرآن و برهائیت آن بر خودش و بر کلام الله بودنش روشن شود. ممکن است کسی فقط در این حدّ متذکّر و متنبّه شود که بفهمد با این قرآن نمی توان مقابله کرد، اما مقصود بالذات قرآن را که معرفت خدا و کمالاتش و هدایت به سوی علم و حجت های الهی است، در نیافته باشد.

ادّعی مصنّف این است که چنین تنبّهی فقط از طریق علوم و معارف قرآن-البته به لطف خدا و صنع او- برای انسان حاصل می شود، اما این که بفهمد قرآن نمی تواند کار بشر معمولی باشد، ممکن است از طریق فهم فصاحت و بلاغت قرآن هم حاصل شود.

در واقع از این طریق برای شخص در این حد اتمام حجت می شود که نمی تواند الهی بودن قرآن را انکار نماید و باید به این امر اقرار و اعتراف نماید. مانند کافری که در حدّ اثبات صانع، حجت برایش تمام شده و نمی تواند منکر خداوند شود، ولی این تنبّه عقلی، آثار و نتایج معرفت خداوند را ندارد. معرفت به نور بودن قرآن، از طریق توجه به فصاحت و بلاغت آن حاصل نمی شود و باید از طریق معرفت به مراد و مقصود قرآن، حاصل شود.

عدم کشف وجه تحدّی از طریق اقرار بشر به عجز از مقابله با قرآن

توجه شود که هدف از نزول قرآن، هدایت بشر به معرفت خدا و کمالاتش و حجت هایش بوده است. اگر این هدف حاصل شود، ناتوانی بشر از این که بتواند مانند قرآن را بیاورد هم برایش آشکار می گردد.

یعنی اقرار بشر به عجز از آوردن مانند قرآن، نتیجه و لازمه ی هدف از نزول قرآن بوده، نه این که فی نفسه خودش هدف اصلی بوده باشد. هدف اصلی، هدایت بشر از طریق قرآن است، نه این که به هر طریقی برای بشر ثابت شود که این کتاب، یک کتاب الهی و غیر بشری است. (دقت شود) بنابر این اگر سخن از تحدّی قرآن و آورنده ی آن مطرح می شود، در درجه ی اول باید دید که این کتاب آسمانی، ادّعی اصلی اش چیست و آورنده ی آن، به چه اوصافی معرفی اش کرده است. آن گاه یکی از لوازم و نتایج این

ادّعی اصلی، آن است که بشر نمی تواند مثل و مانندش را بیاورد.

به طور کلی «تحدّی» یعنی «هماورد طلبیدن». وقتی به چیزی تحدّی می شود یعنی ادّعا می شود که کسی نمی تواند مانند آن را بیاورد. در این صورت باید دید آن چه مورد تحدّی قرار گرفته چه اوصافی دارد که به خاطر آن ها ادّعا شده کسی نمی تواند مانند آن را بیاورد.

با این ترتیب در مورد تحدّی به قرآن هم در درجه ی اوّل باید دید ویژگی های اصلی این کتاب، که هم خودش و هم کسانی که علم آن را دارند مطرح کرده اند، کدام است. آن گاه یک نتیجه ی شناخت قرآن به این اوصاف، آن است که بشر می فهمد نمی تواند مانند آن را بیاورد. بنابر این تنبّه به این عجز، نسبت به وجه اصلی تحدّی قرآن، جنبه ی فرعی پیدا می کند. البتّه این فرع، ممکن است بدون توجّه به جنبه ای که خود قرآن و آورنده اش، بدان تحدّی کرده اند، حاصل شود. در این صورت به صرف عاجز شدن بشر از آوردن مانند قرآن، نمی توان وجه تحدّی به آن را فهمید. به عبارت دیگر «ناتوانی از آوردن مانند قرآن» اعمّ از فهمیدن وجه تحدّی به آن است و یک عام، هیچ گاه دلیل اثبات خاص نمی شود.

بر این اساس می توان گفت: «توجّه به فصاحت و بلاغت قرآن می تواند به لطف و عنایت خدا برای آشنایان به ادبیّت عرب، وسیله ای شود تا عجز خود را از آوردن مانند آن دریابند، امّا وسیله ای برای معرفت خود قرآن و این که این کتاب چه کتابی با چه اوصاف اصلی است، نمی باشد». این معرفت، فقط با تنبّه به مقصود این کتاب حاصل می شود. امام صادق علیه السّلام هم در داستان ابن ابی العوجاء و یارانش، صرفاً به ناتوانی آن ها از آوردن مانند قرآن اشاره کرده اند، نه این که آن ها لزوماً پیام قرآن را دریافته و آن را به اوصاف اصلی اش شناخته باشند.

بله، چیزی که ناتوانی آن ها را در مقابله با قرآن برای خود شان روشن کرد، توجّه به فصاحت و بلاغت آیات آن بود. ولی همان طور که گفتیم به صرف عاجز شدن بشر از آوردن مانند قرآن، وجه تحدّی به آن، فهمیده نمی شود.

این مطلب به صراحت در خود قرآن کریم مطرح شده و مصنف هم به آن استناد فرموده است. ایشان نخست این دو آیه ی شریفه را نقل می کنند:

(فَلَمَّا جَاءَهُمُ الْحَقُّ مِنْ عَدِينَا قَالُوا لَوْلَا أُوتِيَ مِثْلَ مَا أُوتِيَ مُوسَىٰ أَوْ لَمْ يَكْفُرُوا بِمَا أُوتِيَ مُوسَىٰ مِنْ قَبْلُ قَالُوا سِحْرَانِ تَظَاهَرَا وَقَالُوا إِنَّا بِكُلِّ كَافِرُونَ * قُلْ فَأْتُوا بِكِتَابٍ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَىٰ مِنْهُمَا أَتَّبِعُهُ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ). (1)

پس وقتی حق از طرف ما برایشان آمد، گفتند: چرا آن چه به موسی علیه السلام داده شد، به ایشان (پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله وسلم) داده نشد! آیا پیش از این به آن چه به حضرت موسی علیه السلام داده شده بود، کافر نشده بودند؟ [بلکه] گفتند: هر دو (قرآن و تورات) سحرند که به یکدیگر کمک داده اند و گفتند: ما به هر دو کافر هستیم. بگو اگر راست می گوید پس کتابی از جانب خدا بیاورید که از این دو، هدایت کننده تر باشد. در آن صورت از آن پیروی می کنم.

وقتی پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم قرآن را به عنوان معجزه ی الهی برای مردم آوردند، عده ای شروع به بهانه گیری کردند. یکی از بهانه هایشان این بود که «چرا معجزه ی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم مانند معجزه ی موسی علیه السلام نیست؟» پاسخی که خداوند به این بهانه داده، این است که: «این ها همان افرادی هستند که به آن چه حضرت موسی علیه السلام آورده بود، کافر شده بودند. الآن بهانه ی شان این است که چرا پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم، معجزه ای مانند معجزه ی موسی علیه السلام نیاورده؟ ولی اگر آن را هم آورده بود، انکارش می کردند. این ها مردمی هستند که هر دو- هم قرآن و هم تورات- را «سحر» (2) می خوانند و به هر دو کفر می ورزند.»

در برابر ادّعی این کفار، خداوند به پیامبرش می فرماید که اعلام کند: «اگر راست

ص: 176

1- القصص / 48 و 49

2- البته چنان که مصنف نقل فرموده، همه ی قراء - جز اهل کوفه - آیه ی مبارکه را «ساحران تظاهرا» قرائت کرده اند که در این صورت منظور از دو ساحر- از قول کفار - پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم و حضرت موسی علیه السلام خواهند بود. (رساله ی «بعد ما عرفت» / 2) نیز بنگرید به: مجمع البیان / 399/7

می گویند، کتابی هدایت کننده تر از قرآن و تورات از طرف خدا بیاورید. در آن صورت از آن پیروی می کنیم». این اعلام، همان تحدی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم به قرآن کریم است که به دستور خداوند انجام شده و صریحاً وجه تحدی را بیان می کند. مصنف می فرماید: «همگان اتفاق نظر دارند بر این که ضمیر «منهما» در آیه ی شریفه به تورات و قرآن بر می گردد» و لذا فرموده است:

صَرِيحُ هَذِهِ الْآيَةِ هُوَ التَّحْدَى بِهٍ مِنْ حَيْثُ هِدَايَتِهِ. (1)

آن چه خود پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم به امر خدا اعلام فرموده، این است که: «اگر راست می گویند کتابی بیاورید که از جهت هدایت گری، بالاتر از تورات و قرآن باشد؛ تا من از ادعایم دست بردارم». معلوم می شود «کتاب هدایت بودن» قرآن، محور اصلی تحدی به آن از طرف پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم می باشد.

موارد متعدّد دیگری هم در قرآن کریم هست که خود را «هدی» توصیف فرموده است. مانند این آیه ی شریفه:

ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ. (2)

مصنف می فرماید: توصیف قرآن به «هدی الله» نصّ صریحی است بر این که نظر در تحدی قرآن به جهت هدایت آن است نه فصاحت و بلاغتش. (3)

نبود تحدی به بلاغت در قرآن

این در حالی است که در سرتاسر قرآن، هیچ آیه ای که به صراحت وجه تحدی قرآن را فصاحت و بلاغت آن، معرفی کرده باشد، وجود ندارد. مصنف در رساله ی «انوار الهدایة» به این مطلب تصریح کرده، می فرماید:

لَيْسَ فِي تَمَامِ الْقُرْآنِ آيَةٌ صَرِيحَةٌ فِي ذَلِكَ وَ لَوْ كَانَ التَّحْدَى بِهٍ

ص: 177

1- رساله ی «بعد ما عرفت» / 2

2- الزّمر / 23

3- رساله ی «بعد ما عرفت» / 13

لَوْجَبَ أَنْ يُصْرَحَ بِهِ. (1)

در سرتاسر قرآن آیه ای که صریح در آن باشد [که فصاحت و بلاغت وجه اعجاز قرآن است]، وجود ندارد و اگر تحدی قرآن به این جهت بود باید به آن تصریح می شد.

همان طور که قبلاً هم اشاره کردیم، چون کلام، فانی در مراد و مقصود از آن است، تحدی به هدایت قرآن نیاز به تصریح نداشت، ولی اگر فصاحت و بلاغت آن، وجه تحدی بود، باید به آن تصریح می کردند. اما می بینیم جنبه ی هدایت قرآن که نیاز به تصریح نداشت، به صراحت وجه تحدی دانسته شده؛ ولی هیچ آیه ی صریحی درباره ی تحدی به فصاحت و بلاغت قرآن وجود ندارد. مصنف در ادامه ی مطلب گذشته می فرماید:

لَمْ يَكُنْ فِي آيَةِ التَّحْدِي بِفَصَاحَتِهِ. (2)

در هیچ آیه ای تحدی به فصاحت قرآن وجود ندارد.

تأثیر فصاحت و بلاغت در تجلی بهتر نور قرآن

اما حداکثر شأنی که برای فصاحت و بلاغت قرآن از جهت اعجاز آن می توان قائل شد، این است که برهان و نور بودن قرآن با فصاحت و بلاغت آن شگفت انگیز و حیرت آور تر می شود؛ چنان که در دو قسمت از رساله ی «تبارک» تصریح به این امر شده است:

وإن كان بُرْهَانِيَّتُهُ بِهِمَا أَبْهَرَ.

ص: 178

1- انوار الهداية / 3. نیز در تقریرات یکی از شاگردان مرحوم میرزا ادعا شده که در روایات شریف اهل بیت علیهم السلام نیز تحدی به فصاحت و بلاغت قرآن، صورت نگرفته است: إنَّ اهل البيت عليهم السلام لم يتحدوا بالقرآن إلا بجامعيته للحكمة والهداية والنورانية والعلم ولم يتحدوا بما فيه من الفصاحة والبلاغة والإنسان المقتضى لآثار ولاته وهداته لا يتعدى عما سلکوا من المسالك فلو تأملت في خطب علي عليه السلام وكلمات ولده في تعريف القرآن وتوصيف الفرقان لرأيتهم لا يزالون يعرفونه بالعلم والحكمة... ولو استقصيت لما رأيت من مسألة الفصاحة والبلاغة اسماً ولا رسماً ولا أثراً. (تقریرات حجیة القرآن / 85)

2- انوار الهداية / 5

وجداناً وقتی علوم و معارف الهیّه و مطالب حکیمانه در قالب بدیع و فصیح بیان شود، تالویش تری پیدا می کند و نورانیت آن علوم و معارف، بیش تر و بهتر تجلّی می کند. نور قرآن به مقصود از آن، که معرفت خدا و کمالاتش و علم و حجت هایش هست، مربوط می شود، نه به فصاحت و بلاغتش. اما این نور، در ظرف کلام بلیغ و فصیح، جلوه ی زیبا تر و خیره کننده تری پیدا می کند. این حداکثر تأثیر فصاحت و بلاغت در وجه تحدّی قرآن کریم می باشد. (1)

مطلب سوم: قرآن و فرقان

معنای لغوی «قرآن»

مصنّف بر اساس آیات و روایات برای کلام خداوند دو جهت «قرآنیّت» و «فرقانیّت» مطرح کرده تا به بیان جداگانه ی هر یک بپردازد. ما به عنوان مقدّمه ابتدا معنای لغوی هر یک از «قرآن» و «فرقان» را مطرح می کنیم.

کلمه ی «قرآن» مصدر «قرأ» می باشد که در معنای آن چنین می خوانیم:

قَرَأْتُ الشَّيْءَ قَرَأْنَا: جَمَعْتُهُ وَضَمَمْتُ بَعْضَهُ إِلَى بَعْضٍ. (2)

در لسان العرب از ابن اثیر چنین نقل شده است:

الأصل في هذه اللفظة: الجمعُ و كلُّ شيءٍ جَمَعْتُهُ فَقَدْ قَرَأْتَهُ وَ سُمِّيَ الْقُرْآنَ لِأَنَّهُ جَمَعَ الْقِصَصَ وَ الْأَمْرَ وَ النَّهْيَ وَ الْوَعْدَ وَ الْوَعِيدَ وَ الْآيَاتِ وَ السُّورَ بَعْضُهَا إِلَى بَعْضٍ وَ هُوَ مَصْدَرٌ كَالْغُرْفَانِ وَ الْكُفْرَانِ. (3)

با این بیان ها، لغت «قرآن» در اصل به معنای «جمع کردن» است و قرآن کریم به این

ص: 179

1- ناگفته نماند که مصنّف محترم در اواخر رساله ی تبارک، تحدّی به یک سوره ی خاص از قرآن را صرفاً در عصر نزول آن برای مخاطبان خاص از جهت فصاحت و بلاغت (در کنار تحدّی به علوم و معارف آن) در حدّ یک احتمال مطرح کرده اند. توضیح فرمایش ایشان در مجلّد دوم شرح رساله ی تبارک خواهد آمد إن شاء الله.

2- لسان العرب / 1 / 128

3- همان / 129

جهت «قرآن» نامیده شده که قصه ها، امر و نهی ها، وعده و وعیدها و آیات و سوره ها را در خود جمع کرده است.

و معنی قَرَأْتُ الْقُرْآنَ: لَفِظْتُ بِهِ مَجْمُوعاً أَي الْقَيْئَةُ. (1)

پس قرائت قرآن به معنای تلفظ و بیرون انداختن الفاظ آن به صورت مجموعی است. ملاحظه می شود که در معنای «قرائت» و «قرآن»، مفهوم «جمع» نهفته است.

معنای لغوی «فرقان»

کلمه ی «فرقان» از «فَرَّقَ» است که در معنای آن چنین می خوانیم:

الْفَرْقُ: خِلَافُ الْجَمْعِ. (2)

در معنای «فرقان» هم چنین آمده است:

كُلُّ مَا فُرِقَ بِهِ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ فَهُوَ فَرْقَانٌ وَلِهَذَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: (وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى وَهَارُونَ الْفُرْقَانَ) (3). (4)

هر چیزی که به سبب آن، میان حق و باطل فرق گذاشته شود، «فرقان» است و به همین جهت خدای متعال فرمود: و ما به تحقیق به موسی و هارون، فرقان عطا کردیم.

الْفُرْقَانُ: مِنْ أَسْمَاءِ الْقُرْآنِ أَيْ: إِنَّهُ فَارِقٌ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ وَالْحَلَالِ وَالْحَرَامِ. (5)

«فرقان» یکی از اسامی قرآن است. یعنی این که فارق میان حق و باطل و حلال و حرام می باشد.

با این ترتیب، معنای لغوی «فرقان» بر عکس «قرآن» می باشد و در آن، معنای «تفرّق» و «جدا جدا بودن» لحاظ شده است. معنای دیگر آن هم، که «فارق میان حق و

ص: 180

1- همان / 131

2- همان / 10 / 299

3- الأنبياء / 48

4- لسان العرب / 10 / 302

5- همان

باطل» می باشد، در معنای اول ریشه دارد که به اعتبار «جداکننده بودن» آن است.

نتیجه این که: معانی لغوی «قرآن» و «فرقان» عکس یکدیگرند. در «قرآن» معنای «جمع» و در فرقان معنای «فرق» و «تفرق» وجود دارد. نیز می توان گفت در آیات قرآن و روایات اهل بیت علیهم السلام هم این معانی لغوی مورد عنایت بوده است. مصنف با اتکا به معانی لغوی (1) و کاربرد این دو کلمه در قرآن و احادیث، «جهت قرآنیّت» و «جهت فرقانیّت» کلام خداوند را از یکدیگر جدا می کند.

دو جهت قرآنیّت و فرقانیّت در کلام خدا

مصنف، جهت قرآنیّت را مربوط به مرتبه ی جامعیت و تمام و کمال این کتاب مقدّس می داند و می فرماید:

أَمَّا الْأُولَىٰ فَهِيَ رَاجِعَةٌ إِلَىٰ مَرْتَبَةِ جَمْعِهِ وَتَمَامِهِ وَكَمَالِهِ وَجَامِعِيَّتِهِ لِمَا يَنْصَمُنُ مِنَ الْعُلُومِ الَّتِي لَا تَكَادُ أَنْ تُحْصَىٰ.

اولی راجع به رتبه ی فراهم آمدگی و تامّ و کامل بودن و فراگیری اش نسبت به دانش های بیشماری است که در بردارد.

و جهت فرقانیّت را ناظر به مرتبه ی فرق و اجزاء این کتاب قبل از پایان نزولش دانسته و می فرماید:

أَمَّا الْجِهَةُ الثَّانِيَةُ وَهِيَ جِهَةٌ فُرْقَانِيَّةٌ فَهِيَ جِهَةٌ رَاجِعَةٌ إِلَىٰ مَرْتَبَةِ فَرْقِهِ وَبَعْضِهِ الَّذِي تَحَدَّىٰ بِهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قَبْلَ نُزُولِهِ لِأَنَّهُ نَزَلَ مُتَفَرِّقًا وَتَنْجِيمًا.

اما جهت دوم، که جهت جدا سازنده و فرقان بودن است، به رتبه ی پراکندگی و بخشی از آن باز می گردد که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم پیش از [پایان یافتن] نزولش، به آن، هم‌اورد طلبیده است. چراکه قرآن، پراکنده و دسته دسته نازل شد.

مصنف معتقد است که اوصاف این کتاب آسمانی، ناظر به هر دو جهت آن می باشد

ص: 181

و برای هر کدام شواهدی بیان فرموده است. لسان صفاتی که ناظر به جهت «قرآنیّت» است، با لسان اوصاف «فرقانیّت» متفاوت می باشد.

شواهد جهت قرآنیّت

آیات و روایاتی که کلام خدا را از جهت قرآنیّت توصیف کرده، به کلّ و مجموع قرآن نظر داشته و لذا اوصافی را بر شمرده که با عنایت به مجموع آیات به قرآن نسبت داده می شود. مانند این که می فرماید:

(وَلَا حَبَّةٌ فِي ظُلُمَاتِ الْأَرْضِ وَلَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ). (1)

و هیچ دانه ای در تاریکی های زمین و هیچ تر و خشکی نیست مگر آن که در کتابی بیانگر آمده است.

یا این که فرموده است:

(وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ). (2)

و ما این کتاب را بر تو فرو فرستادیم که روشنی بخش همه چیز است.

این دو آیه ی شریفه، ویژگی هایی را برای قرآن قائل شده اند که با عنایت به همه ی آیات قرآن - با همه ی تأویلات آن ها و باطن و محکم و متشابه و... - می توان به قرآن نسبت داد. این حقیقت که «بیان و تبیان هر چیز در قرآن است» فقط با توجه به جامعیت آن از همه ی جهاتش می تواند صحیح باشد، نه صرفاً چند آیه ی خاص و آن هم فقط وقتی معانی ظاهری آن ها مراد باشد.

علاوه بر این دو آیه، احادیثی هم برای معرفی کلام خدا از جهت قرآنیّت آن شاهد آورده شده که در همگی آن ها همین عنایت وجود دارد. اوصافی که برای قرآن کریم در این احادیث ذکر شده، ویژگی هایی هستند که با لحاظ همه ی ابعاد این کتاب شریف - اعمّ از تأویل و تنزیل و ناسخ و منسوخ و محکم و متشابه و ظاهر و باطن و... - و برای

ص: 182

1- الأنعام / 59

2- النحل / 89

مجموع آیاتش می توان برای آن قائل شد.

به عنوان مثال به این اوصاف توجه فرمایید:

(1) (لَا تُحْصَىٰ عَجَائِبُهُ وَلَا تُبْلَىٰ غَرَائِبُهُ)

شگفتی هایش بی شمارست و پیچیدگی ها و اسرار آن کهنه نمی گردد.

(2) (يَتَابِعُ الْعِلْمَ وَبُحُورَهُ)

چشمه سار های دانش است و دریا های آن.

(3) (دَوَاءٌ لَيْسَ بَعْدَهُ دَاءٌ)

دارویی که پس از آن دردی نیست.

(4) (إِنَّ فِيهِ عِلْمَ مَا يَأْتِي وَالْحَدِيثَ عَنِ الْمَاضِي)

دانش آینده و خبر روزگاران گذشته، در آن است.

(5) (لَا تَنْقُضِي عَجَائِبُهُ وَلَا يَشْبَعُ مِنْهُ الْعُلَمَاءُ)

شگفتی های آن پایان نمی پذیرد و دانشمندان از آن سیر نمی گردند.

(6) (إِنَّ اللَّهَ لَمْ يَدْعُ شَيْئًا.. إِلَّا أَنْزَلَهُ فِي كِتَابِهِ وَبَيَّنَّهُ لِرَسُولِهِ)

خداوند هیچ چیز... را و انهداده مگر آن که آن را در کتابش فرو فرستاده و آن را برای پیامبرش آشکار نموده است.

(7) (إِنَّ الْقُرْآنَ تَبْيَانٌ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّىٰ وَاللَّهِ مَا تَرَكَ اللَّهُ شَيْئًا يَحْتَاجُ الْعِبَادَ إِلَيْهِ إِلَّا بَيَّنَّهُ لِلنَّاسِ حَتَّىٰ لَا يَسَّ تَطِيعَ عَبْدٌ يَقُولُ لَوْ كَانَ هَذَا نَزَلَ فِي الْقُرْآنِ إِلَّا وَقَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَىٰ فِيهِ)

همانا قرآن روشنگر هر چیز است تا آن که به خدا سوگند، خداوند هیچ چیز از آن چه بندگان بدان نیازمندند را وانهداده، مگر آن که برای مردم آشکارش نمود. تا آن که هیچ بنده ای نتواند بگوید: «اگر این در قرآن نازل شده بود...»؛ مگر آن که خداوند تبارک و تعالی درباره ی آن [گفتاری] فرو فرستاده است.

(8) (مَا مِنْ أَمْرٍ يَخْتَلِفُ فِيهِ اثْنَانِ إِلَّا وَ لَهُ أَصْلٌ فِي كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ وَ لَكِنْ لَا تَبْلُغُهُ عُقُولُ الرِّجَالِ)

هیچ چیز نیست که دونفر در آن اختلاف کنند؛ مگر آن که ریشه ای در کتاب خداوند عزوجل دارد ولی خرد های مردمان بدان نمی رسد.

این ها و همه ی آن چه مصنف در این خصوص از روایات نقل فرموده، همگی با عنایت به جامعیت قرآن و ابعاد مختلف آن و با در نظر گرفتن همه ی مرادات و مقاصد آن می باشد.

برهانیت کلام خدا از جهت قرآنیّت

مصنف پس از نقل این آیات و روایات، می فرماید: «همه ی این شواهد با صدای بلند فریاد می زنند که وجه اعجاز و الهی بودن قرآن، علوم و حکمت ها و معارف و شرایع آن می باشد». این فریاد بلند، همان اوصافی است که در تک تک این شواهد برای قرآن ذکر شده و همگی آن ها ناظر به مرادات و مقاصد این کلام الهی هستند. وجه تحدی به یک کلام، همان عنوانی است که معرفت آن قرار می دهند. وقتی قرآن خود را با اوصافی معرفی کرده و متحدی به قرآن (پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم) نیز آن را به شبیه همان اوصاف معرفی فرموده، حجّیت و برهانیت آن هم به جهت اتّصافش به همان اوصاف خواهد بود. لذا مصنف می فرماید:

بِهَذِهِ الْجِهَةِ يَكُونُ حُجَّةً وَ بُرْهَانًا إِلَى الْأَبَدِ

از همین جهت [قرآنیّت] برای همیشه دلیل برنده و حجّت آشکار می باشد.

آن گاه شاهی را از قرآن کریم ارائه می فرماید که قرآن خود را «برهان» (1) و «نور مبین» معرفی کرده است. (2) سپس آیه ای که دستور خداوند به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم برای تحدی به قرآن در آن ذکر شده، شاهد آورده شده (3) و در پایان به آیه ای استناد کرده که قرآن را برای همیشه، بطلان ناپذیر، معرفی کرده (4) و با نقل این آیه، اشاره به جهت قرآنیّت را کامل کرده است.

ص: 184

1- (يا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ بُرْهَانٌ مِنْ رَبِّكُمْ). (النساء / 174)

2- (وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُبِينًا). (النساء / 174)

3- (قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ). (الإسراء / 88)

4- (إِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ). (فصلت / 41 و 42)

دو وجه فرقا نیت «فرقان»

علاوه بر جهت قرآ نیت، آیات و روایاتی، کلام خدا را از جهت فرقا نیتش توصیف فرموده است که مصنّف به سه آیه و سه حدیث در این خصوص استناد می فرماید. از مجموع این آیات و روایات بر می آید که در «فرقان» نامیدن کلام خدا، دو جهت مورد عنایت بوده است:

وجه اوّل: نزول تدریجی

جهت اوّل فرقا نیت، به نزول تدریجی آیات قرآن مربوط می شود. به فرموده ی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم، قرآن کریم برخلاف تورات و انجیل و زبور، که به صورت مجموع و یک جا در الواح، کتیبه ها و اوراقی نازل شده بودند، به صورت متفرّق و جدا جدا نازل شده است. یعنی آیات قرآن در طول بیست و سه سال، به صورت تدریجی بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نازل شده و ایشان هم طبق دستور خداوند آیات را به صورت متفرّق برای مردم تلاوت می کرده اند. صریح قرآن بر همین مطلب دلالت می کند که فرمود:

(وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَلْنَاهُ تَنْزِيلًا). (1)

و خواندنی ای که جداگانه و بخش بخش قرار دادیم تا آن را با درنگ بر مردم بخوانی و آن را به مرور فرستادیم.

از همین جهت، قرآن را «فرقان» نامیده اند که آیتش جدا جدا نازل شده اند. عجیب این است که به تصریح قرآن، کفّار همین ویژگی قرآن را مورد اعتراض قرار می دادند که در پاسخ، یکی از حکمت های این کار «تثبیت قلب مقدّس پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم با قرآن» معرفی شده است:

(وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ لَانزُلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَّاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَلْنَاهُ تَرْتِيلًا). (2)

و کسانی که کفر ورزیدند گفتند چرا قرآن به یکباره فرود فرستاده نشد این گونه

ص: 185

1- الإسراء / 106

2- الفرقان / 32

[قرآن را نازل نمودیم] تا دل تو را به سبب آن، قوی و استوار بداریم و آن را به آرامی و تدریج خواندیم.

معلوم می شود نزول تدریجی قرآن، حکمت هایی داشته است وگرنه خدای متعال می توانسته این کتاب را هم مانند کتب آسمانی گذشته به صورت یک جا در الواحی برای رسولش نازل فرماید.

این جهت فرقانیت، با معنای لغوی کلمه ی «فرق» که قبلاً نقل کردیم، تناسب کامل دارد؛ چون «فرق و تفرّق» به معنای جدا جدا بودن و ضدّ معنای «جمع» است.

وجه دوم: فارق حقّ و باطل

جهت دوم فرقانیت کلام خدا دقیقاً بر اساس معنای لغوی کلمه ی «فرقان» است. چنان که اشاره شد، هر چیزی که فارق بین حقّ و باطل باشد، «فرقان» نامیده می شود و کلام خدا هم همین ویژگی را دارد. فارق بین حلال و حرام بودن در معنای لغوی «فرقان» مطرح شده که البته می توان حلال و حرام را از مصادیق حقّ و باطل دانست. در فرمایش حضرت زین العابدین علیه السلام به این وجه تسمیه ی «فرقان» اشاره شده که فارق میان حلال و حرام الهی است.

مصنّف در رساله ی «انوار الهدایة» هم به همین معنای «فرقان» اشاره کرده و فرموده است:

مِن أَوْصَافِ الْقُرْآنِ أَنَّهُ «فُرْقَانٌ» يَعْنِي يُفَرِّقُ الْحَقَّ عَنِ الْبَاطِلِ وَ يَجْمَعُ النَّاسَ عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ، وَ يَرْفَعُ الْإِخْتِلَافَاتِ فِي الْعُلُومِ الْبَشَرِيَّةِ. (1)

از اوصاف قرآن، فرقان بودن آن است یعنی حق را از باطل جدا می کند و مردم را بر صراط مستقیم گرد می آورد و اختلافات را در علوم بشری رفع می کند. (2)

ص: 186

1- انوار الهداية / 5

2- توضیح «رافع اختلافات بودن قرآن» و «گرد آوردن مردم بر صراط مستقیم» موكول به شرح رساله ی «انوار الهداية» است.

تفاوت قرآن و فرقان در بیان امام صادق علیه السلام

در فرمایش امام صادق علیه السلام اولاً به جهت قرآنیّت کلام خدا اشاره شده که در آن معنای «جمع» مورد عنایت قرار گرفته و فرموده اند: «جُمْلَةُ الْكِتَابِ». کلمه ی «جمله» هم می تواند ناظر به مجموع کتاب باشد (از جهت الفاظ آیات) و هم ناظر به علم جمعی و جُملی کتاب (از جهت معنا و مقصود آیات).

و ثانیاً به جهت فرقانیّت کلام خدا با اشاره به محکّمات آیات تصریح شده است (الْمُحَكَّمُ الْوَاجِبُ الْعَمَلِ بِهِ). البته نمی توان همه ی آیات قرآن و مجموع آن را «محکّمات» دانست. اما این کتاب آسمانی به اعتبار آیات محکّماتش، که عمل بر طبق معنای تنزیلی آن ها لازم و واجب می باشد، «فرقان» نامیده شده است. در این تسمیه می توان گفت که هر دو جهتی که در لغت «فرقان» اشاره کردیم، مورد توجّه قرار گرفته است. هم این جهت که محکّمات قرآن بخشی و جزئی از آن را تشکیل می دهند، نه همه ی آن را و هم جهت واجب بودن عمل بر طبق محکّمات که فارق میان حقّ و باطل هستند.

تحدّی به کلام خدا از جهت فرقانیّت

مصنّف در بیان هایش تصریح می کند که تحدّی به کلام خدا هم از جهت «قرآنیّت» و هم از جهت «فرقانیّت» صورت گرفته است و تحدّی به قرآنیّت را با ذکر شواهدی از آیات و روایات مطرح فرمود. مقصود ایشان از تحدّی به کلام خدا از جهت «فرقانیّت» این است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم پیش از پایان نزول تدریجی قرآن، به یک یا چند آیه در هنگام نزول آن ها تحدّی فرموده است. می فرماید:

فَهُوَ فِي تِلْكَ الْمَرْتَبَةِ يُفَرِّقُ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ وَوَكَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ تَحَدَّى بِهِ مِنْ هَذَا الْوَجْهِ وَبِتِلْكَ الْجِهَةِ أَوْلًا قَبْلَ أَنْ يَتَحَدَّى بِمَجْمُوعِهِ بَعْدَ تَمَامِهِ ثَانِيًا.

پس قرآن در آن مرتبه، میان حقّ و باطل فاصله می اندازد و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم ابتدا از این وجه و به این جهت، به قرآن هم‌اورد طلبید؛

پیش از آن که در رتبه ی دوم پس از به اتمام رسیدن آن، به مجموعش مبارز طلبید.

یعنی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم به کلام خداوند از این جهت که فارق میان حق و باطل است، تحدی فرموده که این جهت، همان فرقانیت کلام خداست. باید گفت که تحدی ایشان به همان «محکمت واجب العمل» بوده که کلام خدا از همان حیث، «فرقان» نامیده شده است. (1) این تحدی پیش از آن است که نزول قرآن کامل شود و پس از تمام نزول، تحدی دیگری به مجموع آیات مطرح می شود که به جهت قرانیت کلام خدا بر می گردد.

بنابر این تحدی به کلام خدا از جهت فرقانیت، به زمان نزول همان آیات مربوط می شود:

فِي مَرْتَبَةِ الْفُرْقَانِيَّةِ وَ مَقَامِ فَرْقِهِ وَ بَعْضِهِ الَّذِي تَحَدَّى بِهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ فِي حَالِ النُّزُولِ قَبْلَ تَمَامِهِ...

در رتبه ی فرقان بودن و جایگاه پراکندگی و بخشی از آن، که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در حال نزول و پیش از پایان (نزول قرآن)، به آن همآورد طلبیده...

مصنّف در ادامه ی مباحث خود و تقریباً در اواخر رساله ی «تبارک» بین تحدی به کلّ قرآن و تحدی به یک سوره ی خاص تفکیک کرده، تحدی به یک سوره را مربوط به زمان حیات رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم می داند و می فرماید:

كَانَ التَّحَدَّى بِالسُّورَةِ فِي زَمَنِ النُّزُولِ إِذْ لَمْ يَكُنْ آيَاتُهُ وَ سُورَتُهُ (2) تَامَةً فَبُرْهَانِيَّةُ السُّورَةِ رَاجِعَةٌ إِلَى زَمَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ وَ التَّحَدَّى بِهِ مِنْ حَيْثُ الْفُرْقَانِيَّةِ. (3)

ص: 188

- 1- مصنّف در انتهای رساله ی «تبارک» می فرماید: إِنَّ كَلَامَ اللَّهِ مِنْ حَيْثُ كَلِمَاتِهِ فِي مَرْتَبَةِ الْفُرْقَانِيَّةِ يَعْنِي الْمُحْكَمَاتِ لَا الْمُشَابِهَاتِ... (رساله ی «تبارک» / 38) این یعنی کلام خداوند در مرتبه ی فرقانیت، شامل متشابهات نمی شود و فقط محکمت را در بر می گیرد.
- 2- این تعبیر در نسخه ع و م به همین صورت ضبط شده و البته در نسخه ب به صورت «سُورَةُ» آمده است. افزوده ی ترجمه، به اعتبار نسخه ب، صورت پذیرفته است.

3- همان / 32

تحدّی به یک سوره، در زمان نزول [قرآن] بوده است چرا که هنوز آیات و سوره [ها]ی آن کامل نشده بود. پس برهان بودن یک سوره، به زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و تحدّی به قرآن از جهت فرقاتیّت باز می گردد.

وقتی هنوز همه ی سوره ها و آیات قرآن نازل نشده بود، پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم به یک سوره ی خاص از قرآن تحدّی می کردند که این تحدّی به قرآن از حیث فرقاتیّت آن است.

بی نیازی از اثبات برهانیت اجزاء قرآن در عصر حاضر

اما پس از عصر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم که قرآن کامل شده، دیگر نیازی به تحدّی به یک سوره وجود ندارد. لذا می فرماید:

لكن بعدَ تمامية القرآن و بالنسبة إلى جميع الأعصار و بعدَ كمال البرهان لا نحتاج إلى اثبات حُجّةٍ أبعاضه. (1)

ولی پس از کامل شدن قرآن و نسبت به همه ی زمان ها [نه خصوص زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم] و بعد از کامل شدن برهان [الهی] احتیاجی به اثبات حجّیت اجزاء آن نداریم .

وقتی برهانیت قرآن کریم با نزول همه ی آیات و سور، کامل شده، دیگر نیازی به اثبات برهانیت یک سوره ی خاص وجود ندارد. لذا می فرماید:

كلامُ الله العزيز في مرتبة القرآنية و مقام جمعه برهان بنفسه على صدقه بالبدیهة و دال بذاته على ذاته بالضرورة و لا تحتاج إلى إثبات برهانیه السورة. (2)

کلام خدای عزیز در مرتبه ی قرآنیّت و مقام جمعش، به خودش، بدهتاً برهان بر صدقش است و به ذات خودش ضرورتاً نشانه ی خودش است و نیازی به اثبات برهان بودن یک سوره نیست.

ص: 189

1- همان

2- همان

نتیجه این که بحث درباره ی برهانیت کلام خدا از جهت فرقانیت، پس از عصر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم، که نزول قرآن کامل گردیده، ضرورتی ندارد؛ چون با اثبات برهانیت کلام خداوند از جهت قرآنیت، دیگر نیازی به اثبات برهانیت تک تک سوره ها و آیات نداریم.

البته روشن است که بی نیاز بودن از این اثبات، به معنای ممکن نبودن آن و یا بی فایده بودنش نیست. بر اساس مبانی مصنف، پس از نزول کامل قرآن هم می توان برهانیت یک یک محکومات آن در اصول و معارف اعتقادی را اثبات کرد. این کار در زمان حاضر هم ممکن و هم مفید است، ولی البته چنان که اشاره شد، نیاز ضروری به این کار نیست؛ چون اثبات برهانیت کلام خدا از جهت قرآنیت، ما را از این که به اجزاء و ابعاض آن استناد کنیم، بی نیاز می کند.

شاید به همین دلیل بوده که مصنف در رساله ی «تبارک»، بحث مستقلی در باب اثبات برهانیت در مقام فرقانیت کلام خدا مطرح فرموده و عمده ی مباحث خود در این رساله را بر اثبات برهانیت در مقام «قرآنیت» متمرکز ساخته است.

لذا با این که در ابتدای رساله تصریح فرموده که باید یک بار وجه برهانیت کلام خداوند را از جهت قرآنیت و بار دیگر از جهت فرقانیت بحث کنیم و دو مقصد را برای بحث خود معین می فرماید، اما تا پایان رساله فقط به بحث درباره ی مقصد اول می پردازد و برای مقصد دوم مجال نمی ماند. عین عبارت ایشان این است:

فَلْنَا مَقْصِدَانِ: الْمَقْصَدُ الْأَوَّلُ...

اما این «الاول»، «الثانی» ندارد.

به طور مشهور برای لفظ «قرآن» دو ریشه بیان می شود:

اولین ریشه، «قرء یقرء» به معنی «خواندن» است که با توجه به آن، «قرآن» مصدری است به معنی اسم مفعول، یعنی «مقروء». (1) بنابراین این عقیده، «قرآن» یعنی کتاب «شایسته ی خواندن» یا «خوانده شده».

دومین ریشه، «قرء، یقرء» به معنی «جمع کردن» است. چنان که عرب وقتی چیزی را گرد آورده و پاره ای را بر پاره دیگر می افزاید (2) می گوید: «قَرَأْتُ الشَّيْءَ قُرْآنًا». (3) عرب کلمه «قرء» را پیش از اسلام به معنی «جمع و ضمیمه» به کار برده است. (4) چنان که «قرء الماء فی الحوض»، یعنی «آب در حوض جمع شد». (5) قتاده (6)، زجاج، سفیان بن عیینه و جوهری را از قائلین به این نظر شمرده اند. (7) بر اساس این معنی، قرائت

ص: 191

-
- 1- کتاب العین 5 / 205 ، لسان العرب 1 / 128 ، الإیتقان فی علوم القرآن 1 / 188 و آشنایی با علوم قرآنی (حلبی) 97 / آشنایی با علوم قرآنی (رادمنش / 227)
 - 2- جَمَعْتُهُ وَضَمَمْتُ بَعْضَهُ إِلَى بَعْضٍ (لسان العرب 1 / 128 ، تاج العروس 1 / 221)
 - 3- لسان العرب 1 / 128 ، تاج العروس 1 / 221 ، تاریخ قرآن (رامیار) / 14
 - 4- تاریخ قرآن (رامیار) / 16
 - 5- لسان العرب 1 / 131 ، پژوهشی در علوم قرآن / 144 ، تاریخ قرآن (رامیار) / 16
 - 6- تفسیر روض الجنان و روح الجنان 1 / 8 و آشنایی با علوم قرآنی (حلبی) 97 /
 - 7- تاریخ قرآن (رامیار) / 16

قرآن به معنی «لَفَطَتْ بِهِ مَجْموعاً أَى الْقَيْتَهُ» (1) تَلَفَّظَ و بیرون انداختن الفاظ آن به صورت مجموعی می باشد. لذا در معنای «قرائت» و «قرآن»، مفهوم «جمع» نهفته است.

کتاب «معجم مقایس اللغه» اصل معنای ریشه ی قرآن را به معنی «أصل صحيح يدلُّ على جمع و اجتماع» (2) می داند. لذا می توان گفت تمام معانی ذکر شده برای واژه ی قرآن در معنای اخیر آن، ریشه دارد.

اما معنای «فرقان»

از ریشه ی «فَرَّقَ» می باشد که به معنی «جدا کردن» (3) است و در برابر «جمع» قرار دارد (4) ، چنان که می نویسند: «الفرق خلاف الجمع». (5) «معجم مقایس اللغه» در ریشه ی این کلمه می نویسد: «الفاء والراء والقاف أصليل صحيح يدلُّ على تمييز و تزیيل بين شيئين». (6) «(ف ر ق) واژه ای عربی و صحیح است، که دلالت می کند بر تمیز دادن و جداسازی بین دو چیز». همچنین خلیل بن احمد فراهیدی در معنای آن می نویسد: «تَفْرِيقٌ بَيْنَ شَيْئَيْنِ فَرَقًا حَتَّى يَفْتَرِقَا وَيَتَفَرَّقَا» (7) بنابر این معنای اصلی این ماده آن چیزی است که در مقابل «جمع و فراهم آمدگی» قرار می گیرد. لذا «فرق» مطلق حصول «تفرّق و جدایی» است، چه در امور مادی و چه معنوی. (8)

«فرقان» نیز مصدر ریشه ی «فَرَّقَ» (9) و به دو معنی «جدا کننده ی حق از باطل» و «به تدریج نازل شده» می باشد. (10) در معنای اول، «فرقان» مصدری است به جای اسم فاعل (11)

ص: 192

- 1- تهذيب اللّغة / 209 / 9 / 221 / 1 / تاج العروس
- 2- معجم مقایس اللّغة / 78 / 5
- 3- قاموس قرآن / 166 / 5
- 4- التّحقيق في كلمات القرآن الكريم / 70 / 9
- 5- الفروق في اللّغة / 142 ، المحكم و المحيط الأعظم / 6 / 383 ، لسان العرب / 10 / 299
- 6- معجم مقایس اللّغة / 493 / 4
- 7- كتاب العين / 147 / 5
- 8- التّحقيق في كلمات القرآن الكريم / 70 / 9
- 9- قاموس قرآن / 168 / 5 ، روض الجنان و روح الجنان في تفسير القرآن / 9 / 1
- 10- آشنایی با قرآن / 32 ، روض الجنان و روح الجنان في تفسير القرآن / 9 / 1
- 11- قاموس قرآن / 168 / 5 ، تاريخ قرآن (راميار) / 23 ، آشنایی با علوم قرآنی (رکنی) / 91

بر سبیل مبالغه؛ چنان که گویند: «رجل عدل» یعنی مردی خیلی عادل. (1) لغویون در توضیح این معنا می نویسند:

«كُلُّ مَا فُرِقَ بِهِ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ فَهُوَ فُرْقَانٌ وَلِهَذَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى:

﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى وَهَارُونَ الْفُرْقَانَ﴾ (2) (3)

«الْفُرْقَانُ: مِنْ أَسْمَاءِ الْقُرْآنِ أَيْ: إِنَّهُ فَارِقٌ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ وَالْحَلَالِ وَالْحَرَامِ.» (4)

فرقان در معنای دوم، یعنی کتابی که نزول آن به تدریج بوده است. برخی از مفسران گفته اند که قرآن را از آن روی «فرقان» گفته اند، که در طول سال های رسالت سوره، سوره و آیه، آیه و متفرق نازل شده است. (5) چنان که حق تعالی فرمود:

﴿وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ﴾ (6)

روایات نیز این معنا از فرقان را تأیید نموده اند، چنان که در متن رساله ی تبارک در روایت نبوی صلی الله علیه و آله و سلم مشاهده شد.

ص: 193

1- تاریخ قرآن (رامیار) / 23

2- الأنبياء / 48

3- الصّحاح / 4 / 1541 ، تاج العروس / 13 / 396 ، مجمع البحرين / 5 / 224

4- النهاية في غريب الحديث و الأثر / 3 / 439 ، لسان العرب / 10 / 302

5- روض الجنان و روح الجنان في تفسير القرآن / 1 / 9 ، مجمع البيان / 6 / 687 ، الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل / 2 / 699

6- الإسراء / 106

بخش دوم: حجّیت جمعیه ی قرآن و اهل بیت علیهم السّلام

اشاره

ص: 195

پایه و اساس خلافت و حجیت جمعیه

از بحثی که در فصل اول بخش اول داشتیم، روشن می شود که ما به صرف این که کلام خدا از الفاظی است که در تکلم بشری به کار می رود، حق نداریم همه ی آن چه را که مربوط به رابطه ی لفظ و معنا در کلام بشر هست، به کلام خدا و معانی آن سرایت دهیم. بلکه چون کلام خدا از شباهت با کلام بشر، منزّه است، صرفاً با مجوّز متحدی به قرآن و در حدّی که ایشان اجازه فرموده اند، مجاز هستیم که برخی از ویژگی های تکلم بشری را برای کلام الهی قائل شویم. بنابر این ابتداءً نمی توانیم تکلم خداوند را در قرآن کریم در چارچوب قواعد تکلم عقلایی و سیره ی عقلا بدانیم، بلکه باید در استفاده از کلام خداوند، تابع مجوّز پیامبر اکرم صلی الله و علیه و آله و سلم و خلفای ایشان باشیم.

از همین جا پایه و اساس خلافت جمعیه ی قرآن و عترت شکل می گیرد. هیچ گاه قرآن کریم بدون پیامبر اکرم صلی الله و علیه و آله و سلم و اهل بیت علیهم السلام برای ما مطرح نبوده است، بلکه ما از روز نخست، «کلام خدا بودن» قرآن را به پیامبر اکرم صلی الله و علیه و آله و سلم شناخته ایم و همواره بر اساس سیره ی قولی و عملی ایشان از کلام خدا بهره برده ایم. این عمیق ترین ریشه ی خلافت و حجیت جمعیه ی قرآن و اهل بیت علیهم السلام می باشد که مصنّف بر اساس اصل عقلی «تنزه کلام خدا از شباهت با کلام بشر» به آن معتقد است و پیش از ایشان،

رد پای از این مبنا در کتب و آثار اصولیین شیعه به چشم نمی خورد.

قدر متیقن از خلافت و حجیت جمعیه

البته روشن است که فقها و اصولیین شیعه، بدون استثناء قرآن را در کنار اهل بیت علیهم السلام حجت خدا دانسته اند و هیچ فقیه شیعه ای را نمی توان یافت که در استفاده از قرآن، عترت را کنار بگذارد و اعتنایی به احادیث اهل بیت علیهم السلام نداشته باشد. به این معنا می توان گفت که خلافت جمعیه - یا اجتماعیه ی قرآن و اهل بیت علیهم السلام اجماعی است و محلّ اختلاف نمی باشد. بر همین اساس اگر نصّ و کلام صریحی از امام معصوم علیهم السلام وجود داشته باشد، قطعاً بر ظواهر آیات قرآنکه به رتبه ی نصّ بودن نرسیده باشند - مقدم است. این مطلب را برخی از بزرگان، ضروری مذهب تشیع دانسته و فرموده اند:

مِنَ الْمَعْلُومِ ضَرُورَةٌ مِنْ مَذَهَبِنَا تَقْدِيمُ نَصِّ الْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامَ عَلَى ظَاهِرِ الْقُرْآنِ كَمَا أَنَّ الْمَعْلُومَ ضَرُورَةً مِنْ مَذَهَبِهِمُ الْعَكْسُ. (1)

مقدم قرار دادن صریح فرمایش امام علیه السلام بر ظاهر قرآن، ضروری مذهب ما (شیعه) شناخته می شود، چنان که عکس این امر، ضروری مذهب آنان (اهل تسنن) شناخته می شود.

این مطلب در مذهب تشیع محلّ اختلاف نیست و به این معنا خلافت و حجیت جمعیه ی قرآن و عترت مورد اتفاق همه ی علمای شیعه هست. اما عمق این بحث و این که ریشه و پایه اش از کجا نشأت می گیرد و نیز تفاسیل و جزئیات آن مورد اتفاق نیست و آراء مختلفی توسط بزرگان - از فقها و اصولیین شیعه - مطرح شده است. ما در این مجال قصد پرداختن به طرح اقوال مختلف را در این موضوع نداریم، ولی اجمالاً اشاره می کنیم که نوع پایه ریزی مصتّف در این بحث بی سابقه است؛ از این جهت که مبنا را بر «عدم مشابهت کلام خدا با کلام بشر» گذاشته و پیش از رجوع به اهل بیت علیهم السلام استفاده از کلام خدا را مجاز نمی شمرد.

ص: 198

در میان بزرگان شیعه کسی را سراغ نداریم که بحث حجیت جمعیه را بر پایه ی «اصل عدم شباهت کلام خدا با کلام بشر» پی ریزی کرده باشد، بلکه اصلاً متعرض این مبنا نشده و خود را از ورود و طرح آن بی نیاز دانسته اند. به عنوان مثال مرحوم شیخ اعظم انصاری اعلى الله مقامه الشریف فرموده اند:

مِنَ الْمَعْلُومِ بَدِيهَةً أَنَّ طَرِيقَ مُحَاوِرَاتِ الشَّارِعِ فِي تَفْهِيمِ مَقَاصِدِهِ لِّلْمُخَاطَبِينَ لَمْ يَكُنْ طَرِيقاً مُخْتَرَعاً مُغَايِراً لِّطَرِيقِ مُحَاوِرَاتِ أَهْلِ اللِّسَانِ فِي تَفْهِيمِ مَقَاصِدِهِمْ. (1)

بدهتاً روشن است که روش محاورات شارع در رساندن مقاصد خود به مخاطبان، روشی اختراعی و مغایر با «شیوه ی محاورات اهل زبان در رساندن مقاصد شان» نیست.

ادعای بدهت در این امر، بدان معناست که مطلب نیاز به اثبات ندارد. این در حالی است که اگر اصل «عدم شباهت کلام خدا با کلام بشر» را پذیرفته باشیم، مدعای مرحوم شیخ نیاز به اثبات پیدا می کند. آن گاه در اثبات اختراعی نبودن روش شارع در محاوراتش، باید به سیره ی قولی و عملی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و خلفای شان استناد کنیم و این راهی است که مصنف طی کرده و سابقه ای در کلمات پیشینیان ندارد.

می بینیم که پذیرش «اصل عدم شباهت کلام خدا با کلام بشر»، حجیت جمعیه ی قرآن و عترت را از پایه و اساس عمیق تری پی می ریزد. البته تأثیر قبول این اصل، فقط به نقطه ی شروع بحث حجیت جمعیه ختم نمی شود، بلکه در سرتاسر بحث و تمام شاخه های آن هم جاری است که در ادامه ی مباحث روشن خواهد شد.

ارتباط بحث «تعویل بر منفصل» با حجیت جمعیه

بعد از این بحث اساسی و پایه ای، مهم ترین محور تعیین کننده در موضوع حجیت جمعیه، بحث «تعویل بر منفصل» است؛ یعنی «اعتماد بر قرائن منفصل و جدا از خود

ص: 199

کلام». اگر معنا و قلمرو «تعویل بر منفصل» در کلام خداوند متعال روشن شود، ابعاد حجّیت جمعیه ی قرآن، مشخص تر می شود.

برای این منظور باید ابتدا معنا و حوزه ی «تعویل بر منفصل» را در کلام بشر-که شامل احادیث پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم و عترت ایشان علیهم السّلام هم می شود-بشناسیم و سپس به بررسی این بحث در کلام الهی پردازیم. این سیری است که مرحوم میرزا در نوشته ها و دروس خود پیش گرفته اند.

اصل عدم تعویل بر منفصل در محاورات بشری

به عقیده ی ایشان، اصل فطری ابتدایی در تکلم بشر این است که در مقام «تخاطب و محاوره» همه ی مقصود خود را در کلامش ظاهر می کند و چیزی را مخفی نمی دارد. به همین جهت است که در این مقام، احتمال «تعویل بر منفصل» غیر عقلایی (غیر قابل اعتنا) می باشد. در تقریرات درس اصول ایشان آمده است:

لا إشكال أنّ الإنسانَ مَجْبُولٌ (1) على بيانِ جميعِ مرادِهِ في مَقَامِ التَّخاطُبِ وِ الْمُحَاوَرَةِ وِ إِخْفَاءِ المُرَادِ لِأَجْلِ التَّقْيَةِ أَوْ لِذَوَاعِ أُخْرَ أمرٌ نادرٌ وِ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ يَكُونُ احْتِمَالُ التَّعْوِيلِ عَلَى المُنْفَصِلِ أَمراً مَوْهُوناً (2) وِ مُلغى عِنْدَ العُقلاءِ وِ يَأْخُذُونَ بِظُواهرِ الكَلَامِ مِنْ غَيْرِ فَحْصٍ وِ هَذَا أمرٌ وَاضِحٌ مِنْ سِيرَتِهِمْ لا سِتْرَةَ فِيهِ. (3)

در این که انسان در مقام خطاب قرار دادن و گفتگو با دیگران، فطرتاً همه ی مقصودش را بیان می کند، بحثی نیست و پنهان داشتن مقصود به خاطر تقیه یا به انگیزه های دیگر، امری نادر به شمار می آید. از این رو [در این مقام]

ص: 200

1- این کلمه در نسخه ای که کاتب از تقریرات مرحوم ملکی استنساخ کرده، «مجمعول» ضبط شده، اما با توجه به قرائن موجود در سایر عبارات ایشان، به نظر می رسد اصل آن، «مجبول» باشد.

2- این کلمه در نسخه ای که کاتب از تقریرات مرحوم ملکی استنساخ کرده، «موهوماً» ضبط شده، اما با مراجعه به موارد دیگر استعمال این لفظ در خود تقریرات و در نوشته های مصتّف، می توان فهمید که اصل آن «موهوناً» می باشد.

3- تقریرات اصول (ملکی) / 1

احتمال تعویل بر منفصل، بی پایه می باشد و نزد عقلاً قابل اعتنا نیست و آن ها بدون این که فحص [از قرائن منفصله] کنند، به ظواهر یک کلام استناد می کنند و این از سیره و روش آشکار آن ها واضح و روشن است.

بشر به طور معمول، همه ی مقصود خود را در کلامش آشکار می کند. سیره و روش عقلاً چنین نیست که در محاورات و مخاطبات خود، بخشی از مراد خود را بیان نکنند یا بنای خود در تکلم را بر اعتماد به قرائن جدا از کلام شان بگذارند. لذا اصل اولی در تکلم عقلایی در محاوره و مخاطب، «عدم تعویل بر منفصل» است. بنابر این بدون وجود قرینه ای بر مخفی کردن مراد و مقصود، عقلاً نیازی به فحص از قرائن منفصله نمی بینند و همه ی مقصود متکلم را از کلامش برداشت می کنند. بنابر این هر چند مواردی نظیر تَقِيَه (آشکار نکردن مقصود به خاطر ترس عقلایی) در تکلم عقلایی وجود دارد، اما خلاف اصل می باشد و لذا در مقام مخاطب و محاوره، نیاز به قرینه دارد.

احتمال تعویل بر منفصل در تکلم عقلایی

حال اگر در مواردی احتمال اعتماد متکلم بر قرینه ی منفصل، قوی باشد، به گونه ای که مورد اعتنا و توجه عقلاً قرار گیرد، همین احتمال عقلایی، مانع از اجرای «اصل عدم تعویل بر منفصل» می شود. در این صورت فحص از قرائن منفصله، از نظر عقلاً، ضروری شمرده می شود. در تقریرات درس اصول مصنف چنین آمده است:

قد عَرَفَتْ أَنَّ حُجِّيَّةَ كُلِّ ظُهُورٍ مَبْنِيٌّ عَلَى كَوْنِ احْتِمَالِ انْفِصَالِ الْمُخَصَّصِ وَالْمُقَيَّدِ وَقَرَائِنِ الْمَجَازِ مَوْهُوناً لَا يَعْتَنِي بِهِ الْعُقَلَاءُ لِكَوْنِهِ عَلَى خِلَافٍ مَجْبُولَاتِهِمْ وَفِطْرِيَّاتِهِمْ فِي مَقَامِ مُحَاوَرَاتِهِمْ كَمَا ذَكَرْنَا وَأَمَّا لَوْ كَانَ هَذَا الْإِحْتِمَالُ قَوِيّاً بِحَيْثُ يَعْتَنِي بِهِ الْعُقَلَاءُ فَهُوَ مَانِعٌ عَنِ إِجْرَاءِ الْأَصْلِ. (1)

فهمیدی که حجیت هر ظاهری مبتنی بر این است که احتمال وجود

ص: 201

جداگانه ی مخصّص و مقیّد و نشانه های مجاز از جانب عقلا، سست و غیر قابل اعتنا باشد؛ چون همان طور که گفتیم، این احتمال در مقام محاورات عقلا، بر خلاف فطرت شان است. اما اگر این احتمال قوّت یابد، به گونه ای که مورد توجّه و اعتنای عقلا قرار گیرد، آن گاه مانع از اجرای اصل [عدم تعویل بر منفصل] خواهد شد.

گاهی عقلا در کلام شان از عام یا مطلق یا مجاز استفاده می کنند: مثلاً حکمی را برای هر عالمی اثبات می کنند و می گویند: «أکرّم کلّ عالمٍ». در این جا کلام شان «عامّ» است. گاهی هم حکم را برای مطلق عالم به کار می برند و می گویند: «أکرّم العالم». در این جا کلام شان «مطلق» است. گاهی هم در کلام خود از صنعت «مجاز» استفاده می کنند و لفظ را در فردی که با عنایت متکلم، مصداق «موضوع» له «داشته شده، استعمال می کنند.

در این موارد آیا می توان ظاهر کلام را حجّت دانست یا باید لزوماً فحص از قرائن منفصله شود؟ مثلاً آیا در موردی که متکلم تعبیر «عام» به کار برده (مانند کلّ عالم)، فحص از «مخصّص منفصل» لازم است یا خیر؟ و در جایی که «مطلق» تعبیر کرده (مانند العالم)، فحص از «مقیّد» واجب است یا خیر؟ هم چنین آیا لازم است از قرائن وجود مجاز در کلام فحص نماییم یا می توانیم مصداق حقیقی آن را مراد متکلم بدانیم؟

در پاسخ به این سوالات است که مصنّف می فرماید: ملاک عقلا در حجّیت قائل شدن برای ظهورات به این مربوط است که: «احتمال وجود مخصّص و مقیّد و قرائن مجاز چگونه باشد» اگر در موردی این احتمال، «موهون» باشد، یعنی احتمالی باشد که عقلا به طور معمول به آن اعتنا نمی کنند، آن گاه تأثیری در حجّیت عام و مطلق و معنای حقیقی کلام نخواهد داشت.

ولی اگر در جایی این احتمال «موهون» نباشد بلکه به گونه ای باشد که مورد توجّه و اعتنای عقلا قرار می گیرد، در این صورت، مانع اجرای اصل عدم تعویل بر منفصل می شود. در این موارد عقلا خود را موظّف به فحص از قرائن منفصله می دانند و تا از نبودن آن، اطمینان حاصل نکنند، به عام یا مطلق تمسک نمی کنند و کلام را بر معنای حقیقی آن حمل نمی کنند.

به تصریح مصتّف، باب «تعلیمات» از مواردی است که می توان گفت در آن ها تعویل بر منفصل، یقیناً عقلایی است. عقلا در مقام تعلیم، همه ی مطالب را یک جا تحویل مخاطب نمی دهند، بلکه معمولاً رعایت تدریج را می کنند و به همین جهت همه ی آن چه را که می خواهند آموزش دهند در یک کلام و در یک مجلس به متعلّم ارائه نمی کنند. در عموم موارد، دانش آموز و دانشجو، در یک جلسه ظرفیت یادگیری همه ی مطالب آموزشی را ندارند و معلّم حکیم باید ظرفیت متعلّم را در نظر بگیرد و مواد آموزشی را پله پله و به تدریج برای او جا بیندازد. گاهی خود مطالب، سطوح مختلف و درجات متعدّد دارد و نمی توان همه ی سطوح آن را با هم آموزش داد. لذا معلّم چاره ای ندارد جز این که آن ها را درجه بندی کرده، در فواصل مختلف، با رعایت مراتب آن، به متعلّم بیاموزد. به جهت همین گونه ملاحظات، معلّم به طور معمول در هنگام تعلیم، همه ی مطالب مربوط به موضوع درس را در یک مجلس و با ارائه ی قرائن متصل به کلام خود، مطرح نمی کند، بلکه تکیه بر قرائن منفصله در باب تعلیمات، امری شایع و عقلایی می باشد. از همین رو مصتّف در «اصول و سیط» تصریح می کند به این که اصولاً بنای عقلا در تعلیم این است که به قرائن منفصله اعتماد می کنند:

دَيَدُنُ الْعُقَلَاءِ فِي التَّعْلِيمِ عَلَى التَّعْوِيلِ عَلَى الْبَيَانِ الْمُنْفَصِلِ وَ لَيْسَ تَأْخِيرُ الْقُرَائِنِ وَ الْمُخَصِّصَاتِ وَ الْمُقَيَّدَاتِ فِيهَا قَبِيحًا لِعَدَمِ الْحَاجَةِ. (1)

بنای عقلا در تعلیم، بر اعتماد بر بیان منفصل است و تأخیر قرائن و منحصّصات و مقیّدات در آن (تعلیمات) قبیح نیست؛ به دلیل بی نیازی [متعلّم در هنگام تعلّم به دانستن آن قرائن].

معلّمی که یک قانون کلی را آموزش می دهد، توجّه دارد که این قانون، منحصّصات و مقیّداتی دارد، ولی نمی خواهد-و در بسیاری موارد، به خاطر رعایت مصلحت و

ص: 203

ظرفیت متعلم، نمی تواند-بلافاصله پس از بیان و آموزش قانون کلی، مخصصات آن را هم ذکر کند و چون مقام، مقام تعلیم است، متعلم هم می داند که فعلاً باید کلیاتی را بیاموزد و چه بسا کلیات دیگر و نیز جزئیاتی وجود داشته باشد که معلم، بیان آن ها را به مجال های دیگر واگذار کرده باشد و تا آن جزئیات روشن نشود، ظرف عمل به کلیات هم فراهم نمی شود. به همین جهت، متعلم در هنگام تعلم آن قانون کلی، نمی خواهد به آن عمل کند و به دانستن همه ی جزئیات نیاز ندارد. لذا به تأخیر انداختن بیان آن ها توسط معلم، قبیح نیست و با این شیوه، متعلم به اشتباه و انحراف نمی افتد.

تفاوت تعلیم و افتاء در تعویل بر منفصل

بله، اگر مقام، مقام عمل و «افتاء» باشد (مانند این که کسی فتوایی صادر می کند تا به آن عمل شود) تعویل بر منفصل، عقلایی نیست. منظور از «افتاء»، لزوماً فتوای شرعی و فقهی دادن نیست، بلکه هر کلامی است که متکلم بشری برای تعیین تکلیف مخاطب خود بیان می کند. به عنوان مثال کلام پزشک در مقام نسخه دادن به بیمار (چه شفاهی بگوید و چه کتبی بنویسد) «افتاء» شمرده می شود؛ چون با بیان خود برای بیمار تعیین تکلیف می کند. مصنف می فرماید:

إِسْتِخْبَارُ الْجَاهِلِ عَنِ الْعَالِمِ تَكْلِيفُهُ فِي عَمَلِهِ عَيْنُ الْإِسْتِخْبَارِ عَنِ تَكْلِيفِهِ الْفِعْلِيُّ فِي عَمَلِهِ، فَهُوَ الْإِسْتِفْتَاءُ، وَإِخْبَارُ الْعَالِمِ عَنِ تَكْلِيفِهِ فِي عَمَلِهِ عَيْنُ الْإِخْبَارِ عَنِ حُكْمِهِ الْفِعْلِيُّ لِيَعْمَلَ عَلَى طَبَقِ خَبْرِهِ، فَهُوَ عَيْنُ الْإِفْتَاءِ كَمَا هُوَ ظَاهِرٌ. (1)

خبر گرفتن نادان از آگاه درباره ی تکلیف عملی اش، همان خبر گرفتن از تکلیف فعلی او در عملش می باشد. پس این، همان استفتاء است. و خبر دادن دانا از تکلیف نادان در عملش، همان خبر دادن از حکم فعلی اوست تا

ص: 204

1- المواهب السنية (صدرزاده) / 34. در این کتاب مبنای نقل از رساله ی «المواهب السنية»، این نسخه می باشد؛ مگر آن که در موردی، بر اساس نسخه ای دیگر، افزوده یا اصلاح صورت گیرد.

بر طبق خبر دانا عمل نماید. پس این همان افتاء (فتوا دادن) است؛ چنان که آشکار می باشد.

پزشک در این مقام باید همه ی آن چه را که بیمار برای عمل به تکلیف خود نیاز دارد، بیان کند و لذا اگر تکلیف و نسخه ای که برای بیمار معین می کند، شرط و قیدی دارد، باید آن را ذکر نماید و نمی تواند این امر را به زمان و ظرف دیگری موکول کند. این «باید» یک ضرورت عقلایی است؛ چون همه ی عقلا عمل نکردن به آن را قبیح می شمرند. این امر عقلایی در همه ی مواردی که بشری در مقام «تعیین تکلیف» برای دیگران قرار گیرد، جاری و ساری است. معلّمی که در مقام تکلیف دادن به دانش آموزانش است یا فرماندهی که به افراد تحت امر خود دستوراتی می دهد یا استادکاری که برای انجام عملی، دستوراتی را برای شاگردانش صادر می کند، همگی در جایگاه «افتاء» قرار دارند. مولای بشری هم که به بنده اش امر و نهی می کند و تکالیفی را برای وی معین می نماید، در مقام افتاء می باشد. در همه ی این موارد، ضرورت عقلایی حکم می کند که مُفتی (فتوا دهنده) در بیان تکلیف (فتوا)، تعویل بر مفصل نکند؛ یعنی بیان مقیّدات و مخصّصات و شروط احتمالی تکلیف را به مجالی خارج از ظرف افتاء موکول نکند. این کار از مُفتی حکیم، یکی از قبیح ترین کارها شمرده می شود؛ چون در مقام عمل، مکلف را به

اشتباه و گمراهی انداخته و با این که در جایگاه تعیین تکلیف بوده، آن چه را مکلف برای شناخت تکلیفش نیاز داشته، روشن نکرده است.

امّا مقام «تعلیم» چنین نیست و معلّم به صورت عقلایی، بسیاری از مقیّدات یا مخصّصات مربوط به درس خود را یک جا به متعلّم ارائه نمی دهد. پزشکی را در نظر بگیرید که در مقام «نسخه دادن» نیست، بلکه می خواهد دانشجوی خود را آموزش دهد. در این مقام، قواعد و قوانین کلی را به وی آموزش می دهد و این که: «چگونه برای بیمار، نسخه بنویسد؟» و «با دیدن چه علائمی می تواند بیماری خاصی را تشخیص دهد؟» و... در این صورت، لزومی ندارد که همه ی دروس لازم برای «تشخیص یک بیماری و تجویز داروهای لازم برای آن» را یک جا به دانشجوی خود تعلیم دهد، بلکه به طور معمول، این تعلیم به صورت تدریجی ارائه می گردد. دانشجو هم می داند که

استاد در مقام تعلیم، هیچ‌گاه همه‌ی مخصّصات و مقیّدات و تبصره‌های لازم را همراه با آموزش اوّلّیه مطرح نمی‌کند، بلکه به قرائنی که به طور منفصل ارائه می‌شود، تکیه و اعتماد می‌نماید. به این ترتیب با متّصل نیابردن قرائن لازم، دانشجو در تلقّی درس استاد به اشتباه نمی‌افتد و به بیان دیگر، محذور «تأخیر بیان از هنگام نیاز متعلّم» پیش نمی‌آید.

گاهی پزشک برای بیمار نیز در مقام «تعلیم» قرار می‌گیرد و به صرف تعیین تکلیف عملی وی اکتفا نمی‌کند. مثلاً قاعده‌ای کلی را در چگونگی تشخیص یکی از علائم بیماری خاص، به مریض خود یاد می‌دهد و کشف مصادیق آن را بر عهده‌ی خود بیمار می‌گذارد. در این‌گونه موارد، پزشک، شأن یک معلّم را دارد و در چنین مواردی، اعتماد او بر قرائن منفصله، «عقلایی» محسوب می‌شود. در تقریرات اصول مصنّف در بیان تفاوت میان تعلیم و افتاء، از جهت تعویل و عدم تعویل بر منفصل، می‌خوانیم:

التَّعْوِيلُ عَلَى الْبَيَانِ الْمُنْفَصِلِ أَمْرٌ عَقْلَائِيٌّ فِي بَابِ التَّعْلِيمَاتِ كَمَا أَنَّهُ مِنْ أَقْحِحِ الْقَبَائِحِ مِنَ الْحَكِيمِ الْعَلِيمِ فِي بَابِ الْفَتَوَى. (1)

اعتماد بر بیان منفصل در تعلیمات، کاری عقلایی است چنان‌که در مورد فتوی [دادن]، این کار از فرد حکیم دانا، از زشت‌ترین زشت‌هاست.

مقایسه‌ی حجّت کلام در باب تعلیم و افتاء

مصنّف در این باره می‌فرماید:

ظَاهِرٌ أَنَّ قِوَامَ التَّعْلِيمِ بِالتَّدْرِيجِ، وَ أَسَاسُهُ عَلَى التَّعْوِيلِ عَلَى الْمُنْفَصِلِ مِنْ حَيْثُ الْمُقَيَّدَاتِ وَ الْمُخَصَّصَاتِ وَ الْعَنَاوِينَ الْحَاكِمَةِ، وَ لِهَذِهِ الْجِهَةِ لَا يَنْعَقَدُ لِلْكَلامِ الَّذِي يَصْدُرُ عَنِ الْمُعَلِّمِ فِي مَقَامِ التَّعْلِيمِ ظُهُورٌ فِي الْعُمُومِ وَ الْإِطْلَاقِ إِلَّا مِنَ الْحَيْثِ الَّذِي أُحْرَزَ عَدَمُ تَعْوِيلِهِ فِيهِ عَلَى الْبَيَانِ الْمُنْفَصِلِ. (2)

ص: 206

1- تقریرات اصول (ملکی) / 166 و 167

2- المواهب السنّیة / 34

آشکار است که تعلیم بر پایه ی تدریج استوار است و بنیان آن بر اتکا کردن به [قرینه ی] منفصل قرار دارد؛ از جهت قید زنده و تخصیص زنده ها عنوان های حاکم. و به این خاطر برای گفتاری که در مقام تعلیم از معلّم سر می زند، ظهوری در عمومیت یا مطلق بودن شکل نمی گیرد؛ مگر از جهتی که تکیه نمودنش در آن بر بیان [قرینه ی] منفصل، احراز شود.

همین مطلب با بیان دیگری در تقریرات درس اصول مصنّف آمده است:

فَعَلَىٰ هَذَا يَسْقُطُ الظُّهُورَاتُ الْكَلَامِيَّةُ فِي بَابِ التَّعْلِيمَاتِ مَا لَمْ يُحْرَزْ عَدَمُ تَعْوِيلِ الْمُتَكَلِّمِ عَلَى الْبَيَانِ الْمُتَأَخِّرِ إِلَّا مِنْ حَيْثُ الْآدَى سَيْقِ الْكَلَامِ لِأَجْلِهِ بِخِلَافِ الْفَتْوَى فَيَنْعَقِدُ الظُّهُورُ لِكَلَامِهِ وَيُكْشَفُ عَنْ تَمَامِ مُرَادِهِ عُقْلًا. (1)

پس بنابر این ظهورات کلام در باب تعلیمات حجّت نمی باشد؛ مادامی که اعتماد نکردن متکلم بر بیانی که بعداً می آید، احراز نشده باشد، مگر از آن جنبه ای که کلام به خاطر بیان آن جنبه ادا شده است. برخلاف فتوی که ظهور [در آن] برای کلامش منعقد می شود و از جهت سیره ی عقلا، همه ی مقصود متکلم از آن [فتوی] فهمیده می شود.

اگر کلام، برای تعلیم چیزی به متعلم بیان شده باشد، چون مقام، مقام تعلیم است و تعویل بر منفصل در مقام تعلیم عقلایی است، احتمال عقلایی داده می شود که متکلم به قرائن منفصله اعتماد کرده باشد. پس باید ابتدا از قرائن منفصله فحص شود. اگر احراز شد که متکلم در کلامش به آن ها اتکا نکرده، آن گاه می توان ظاهر کلام را حجّت دانست و مراد متکلم را از آن کشف کرد و تا وقتی چنین چیزی احراز نشده، ظاهر آن کلام، از حجّت ساقط است.

توجه شود که مصنّف در تعلیماتی که هنوز تعویل بر منفصل نکردن معلّم در آن ها احراز نشده - «ظهورات کلامیه» را ساقط می داند و تصریح می کند که: «لا ینعقد للكلام ... ظهور». این بدان معناست که در تعلیمات، تا وقتی قرائن منفصله یافت نشده

ص: 207

یا احتمال تعویل معلّم به آن‌ها «موهون» نشده است، اصلاً ظهوری برای کلام او منعقد نمی‌شود و حجّیت نداشتن آن کلام به جهت «عدم انعقاد ظهور آن» است (1)؛ نه این که «ظهور منعقد می‌شود اما حجّیت ندارد». (دقّت شود)

البته در همین حال، از یک جنبه، ظهور و حجّیت دارد و آن جنبه ای است که کلام به خاطر بیان آن، ادا شده است. مثلاً اگر یک مطلقی در بیان متکلم باشد، تا وقتی فحص از وجود مقیّد احتمالی، صورت نگرفته و از نبودن آن، اطمینان حاصل نشده، آن «مطلق» در دلالتش بر همه ی افراد خود، حجّیت ندارد. یعنی نمی‌توان مطمئن شد که مراد متکلم از بیان این «مطلق»، همه ی افراد آن است، مگر آن که پس از فحص، احراز شود که مقیّد منفصلی برای آن یافت نمی‌شود. ولی همین «مطلق» در این که افرازش «فی الجملة» مشمول این حکم هستند، حجّیت دارد.

مثلاً اگر در مقام تعلیم یک حکم، «أکرّم العالم» تعبیر شده است، ممکن است مقیّد منفصلی این مطلق را مقیّد کند، ولی قطعاً قرینه ی منفصله ای نمی‌توان یافت که بر اساس آن، حکم اکرام به کلی از هر عالمی برداشته شود. این که «فی الجملة» علما باید اکرام شوند، مدلول مسلّم این تعلیم است، ولی این که چه عالمی با چه خصوصیتی مراد متکلم است، آیا همه ی عالمان مقصود او بوده اند یا بعضی از علمای خاص، با رجوع به مقیّد های احتمالی فهمیده می‌شود. اما اصل این راکه بالأخره علمایی باید اکرام شوند، می‌توان به طور قطع، مراد متکلم دانست.

این همان جهتی است که در بیان مصنّف: «مِنَ الْحَيْثِ الَّذِي أُحْرِزَ عَدَمَ تَعْوِيلِهِ فِيهِ عَلَى الْبَيَانِ الْمُتَفَصِّلِ» گفته شده و همان نکته ای است که مقرر محترم درس مصنّف از آن چنین تعبیر کرده است: «مِنَ حَيْثُ الَّذِي سَبَقَ الْكَلَامُ لِأَجَلِهِ».

ص: 208

1- دقّت شود که این بحث به معنای نفی آن چه اولاً از لفظ به ذهن متبادر می‌شود و اصطلاحاً «ظهور بدوی» نامیده می‌شود، نیست. ولی نکته ی مهم این است که در تعلیمات، پیش از فحص از قرائن منفصله، این ظهور بدوی به هیچ عنوان به «ظهور مستقر» تبدیل نمی‌شود. به بیان دیگر از دیدگاه مرحوم میرزا، با توجه به این که سیره ی عقلا در تعلیمات، تعویل بر منفصل است، مادامی که فحص از قرائن منفصله صورت نگرفته، «کلام تعلیمی، هم چنان در ظهور بدوی خود باقی می‌ماند»؛ نه این که «پیش از فحص، ظهور مستقر دارد اما این ظهور، فاقد حجّیت است».

آن چه گفته شد، مربوط به مقام تعلیمات می باشد. اما در فتوی چنین نیست و چون تعویل بر منفصل در مورد آن قبیح است، نیاز به فحص از قرائن منفصله ی احتمالی وجود ندارد، بلکه با اتمام تکلم مفتی حکیم، ظهور کلام منعقد می شود و همه ی مراد و مقصود متکلم از فتوای او، کشف می گردد (يَنْعَقِدُ الظُّهُورُ لِكَلَامِهِ وَيُكْشَفُ عَنْ تَمَامِ مُرَادِهِ عَقْلَاءً).

مصنّف در ادامه ی بیانی که از رساله ی «المواهب السنیّة» نقل نمودیم، می نویسد:

و هذا بخلاف الإفتاء فإنّ كلام المفتی، الصادق بعنوان الإفتاء وإخبار الجاهل عن حكمه الفعلي لعمليّه، التعويل فيه على المنفصل قبيح غير عقلائي، فلا محالة ينعقد للكلام ظهور من حيث الإطلاق و العموم، فإنه لو كان لمطلقه أو عامه مقيداً أو مخصّصاً يجب الإتيان به لآئنه في مقام الإخبار عن الحكم الفعلي لعمليّ المكلف. (1)

و این برخلاف فتوا دادن است؛ چراکه در گفتار فتوا دهنده-که به عنوان فتوا دادن و خبر دادن به جاهل از حکم فعلی اش، برای عمل نمودنش، سرزده است- تکیه کردن بر [قرینه ی] منفصل، زشت و غیر عقلایی است. پس لا-جرم از جهت مطلق بودن و عمومیت، برای کلام، ظهوری شکل می گیرد؛ چرا که اگر کلام مطلق یا عام، قید زننده یا تخصیص زننده ای داشت، آوردن آن لازم بود؛ چراکه او (مفتی) در جایگاه خبر دادن از حکم فعلی است تا مکلف بدان عمل کند.

حجّیت ظواهر: دائر مدار چگونگی احتمال تعویل بر منفصل

این ها همه بیان سیره ی عقلائیّه است از جهت «قبیح تعویل بر منفصل» یا «عدم قبیح آن». نتیجه ای که تا این جا از بحث گرفته می شود، این است که حجّیت داشتن یا حجّیت نداشتن ظاهر یک کلام بشری از جهت عقلایی، منوط به این است که احتمال تعویل بر قرائن منفصله نزد عقلا، عقلایی باشد یا خیر. اگر این احتمال عقلایی باشد، برای کشف مراد متکلم از کلامش (یا همان حجّیت کلام متکلم) فحص از قرائن منفصله

ص: 209

عقلاءً واجب است و اگر این احتمال نزد عقلا- «موهون» و «ملغی» باشد، فحص لازم نیست و مراد متکلم از ظاهر کلامش کشف می شود و این یعنی ظاهر کلامش حجّت است. در تقریرات درس اصول مصنّف، چنین می خوانیم:

إِنَّ الْمَدَارَ فِي حُجِّيَةِ الظَّوَاهِرِ... أَنْ يَكُونَ احْتِمَالُ التَّعْوِيلِ عَلَى الْمُتَفَصِّلِ مِنَ الْقَرَائِنِ مُلغَىً وَ مَوْهُوناً عِنْدَ الْعُقَلَاءِ فَلَا حُجِّيَةَ لِظَاهِرٍ عِنْدَ عُقَلَانِيَّةٍ هَذَا الْإِحْتِمَالِ. (1)

همانا ملاک و معیار در حجّیت ظواهر... این است که احتمال تعویل بر [قرائن] منفصل، نزد عقلا غیر قابل اعتنا و بی پایه باشد. پس اگر چنین احتمالی عقلایی باشد، هیچ ظاهری حجّیت نخواهد داشت.

معنای حجّیت ظاهر کلام- چنان که خواهد آمد- این است که بتوان از آن «همه ی مراد متکلم» را کشف کرد.

جمع بندی بحث در مورد تعلیمات بشری

مصنّف در «مصباح الهدی» بحث خود را در مقام تعلیم و افتاء بشری این طور جمع بندی می فرماید:

مِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ التَّعْلِيمَاتِ مُؤَسَّسَةً عَلَى التَّعْوِيلِ عَلَى الْبَيَانِ الْمُتَفَصِّلِ مِنْ حَيْثُ الْمُخَصَّصَاتِ وَ الْمُقَيَّدَاتِ فَلَا يَنْعَقِدُ لِلْكَلامِ ظُهُورٌ إِلَّا مِنْ حَيْثُ الَّذِي أُحْرَزَ أَنَّ الْمُعَلِّمَ لَا يُعَوَّلُ عَلَى الْمُتَفَصِّلِ فَإِذَا ظَفَرَ الْمُتَعَلِّمُ عَلَى الْمُتَفَصِّلِ يَنْكَشِفُ خَطَأُ إِحْرَازِهِ. (2)

این امر که: تعلیمات بر اساس اعتماد بر بیان منفصل از جهت مخصّصات و مقیّدات می باشد، آشکار و روشن است. بر این اساس، ظهوری برای کلام منعقد نمی شود مگر از آن جهتی که احراز شود معلّم تعویل بر منفصل نمی کند، پس اگر متعلّم [بعداً] به [قرینه ی] منفصل دست پیدا کرد، معلوم می شود که آن چه احراز کرده، اشتباه بوده است.

ص: 210

1- تقریرات اصول (ملکی) / 56

2- مصباح الهدی / 20

در بیان ایشان به سه نکته اشاره شده است:

اولین نکته این که: در تعلیمات به طور کلی بنا بر تعویل بر منفصل است. این جا تعبیر «مؤسّسه» به کار رفته که همین معنا در «اصول و سیط» با کلمه ی «دیدن» بیان شده است.

دومین نکته این که: تعویل بر منفصل از جهت بیان مخصّصات و مقیّدات است و لذا شامل آن جهتی که اصل تعلیم برای بیان آن آورده شده، نمی شود.

در «اصول و سیط» به این تصریح شده که در تعلیمات برای بیان آن چه مساق کلام است (یعنی کلام برای بیان آن سوق داده شده) عقلاء احتمال تعویل بر منفصل داده نمی شود. می فرماید:

لا حُجِّيَّةَ لظُهُورَاتِ الْكَلَامِ فِيهَا إِلَّا مِنْ حَيْثُ أَلَذَى سَيْقِ الْكَلَامِ لِيَبَانِهِ وَتَعْلِيمِهِ فَإِنَّهُ لَا يُحْتَمَلُ التَّعْوِيلُ عَلَى الْبَيَانِ الْمُنْفَصِلِ عَقْلَاءً. (1)

ظواهر کلام در آن (تعلیمات) حجّیت ندارد؛ مگر از آن جهتی که سوق کلام برای بیان و تعلیم آن جهت بوده چرا که [در بیان این جهت] از نظر عقلا، احتمال تعویل بر بیان منفصل داده نمی شود.

چون در مقام تعلیم، احتمال وجود مخصّص و مقیّد منفصل وجود دارد، پس عمومات و مطلقات آن، پیش از آن که عدم تعویل بر مخصّص و مقیّد منفصل احراز شود، فاقد حجّیتند. اما در آن چه کلام برای بیان و تعلیم آن ادا شده، احتمال اعتماد بر قرائن منفصله داده نمی شود، پس از نظر سیره ی عقلا از این جهت حجّیت دارد.

سومین نکته این که: شرط حجّیت ظاهر کلام معلّم، احراز این است که او، تعویل بر منفصل نکرده، بنابر این اگر پس از احراز این امر، متعلّم بر یک قرینه ی منفصل دست پیدا کند، متوجّه می شود که در احراز کردنش اشتباه کرده و از ابتدا مقصود کامل معلّم را نفهمیده است. بنابر این بین ظاهر کلام معلّم و قرینه ای که بعداً یافته، حکم به تعارض نمی کند.

این سه نکته مربوط به مقام تعلیمات بود، اما در مورد فتاوا مسأله تفاوت می کند.

ص: 211

می فرماید:

و هذا بخلاف الفتيا فإنها مؤسّسة على عدم التعويل بالفطرة من حيث المخصّصات و المقيّدات فالمُنْفَصِلُ لا محالة مُعَارِضٌ و مُخَالِفٌ لِقَبِيحِ التَّعْوِيلِ عَلَى الْمُنْفَصِلِ فَلَا مَجَالَ لِتَوْهُمِ الْكَشْفِ عَنِ التَّعْوِيلِ لِأَنَّهُ عَيْنُ إِثْبَاتِ ارْتِكَابِ الْقَبِيحِ لِلْمُتَكَلِّمِ. (1)

و این بر خلاف فتواست؛ زیرا که فطرتاً فتوا بر اساس عدم اتکا [به قرینه ی منفصل] از جهت مخصّصات و مقیّدات - بیان می شود. پس [قرینه ی] منفصل [که بعداً یافت می شود] معارض و مخالف [با فتوا] خواهد بود؛ چرا که تعویل بر منفصل [در آن] قبیح بوده است. پس [با یافتن قرینه ی منفصل] نباید تصوّر شود که اعتماد [مفتی بر منفصل] به درستی دریافت شده است. زیرا چنین کاری مساوی با اثبات ارتکاب کار زشت برای متکلم است.

چون در مقام افتاء، بنا بر عدم اتکا به قرائن منفصله - از جهت مخصّصات و مقیّدات - است، پس می توان ظاهر فتوا را همه ی مقصود مفتی دانست و اگر بعد ها دلیل دیگری یافت شود که مخالف با عموم یا اطلاق آن فتوا باشد، باید آن دلیل را معارض با خود فتوا دانست و نمی توان آن را قرینه ی منفصلی برای فتوای مفتی به حساب آورد؛ زیرا اگر متکلم در مقام افتاء به این دلیل منفصل، اعتماد کرده باشد، کار قبیحی مرتکب شده است.

البته مصنّف در ادامه ی همین بحث، تصریح می کند به این که در مقام افتاء هم، دو حالت یافت می شود که در آن دو، اعتماد کردن مفتی به قرائن منفصله از نظر عقلا - قبیح نیست، بلکه این اعتماد، نیکو و در مواردی حتّی واجب و لازم است. لذا اگر افتاء در یکی از این دو حالت باشد، ظاهر کلام مفتی حجّیت نخواهد داشت؛ چراکه از آن، همه ی مقصود متکلم کشف نمی شود. این دو حالت را مصنّف به طور دقیق توضیح فرموده و وظیفه ی عقلایی را در مورد آن ها تبیین کرده است. در این جا وارد شرح و

ص: 212

توضیح آن ها نمی شویم؛ چون از بحث اصلی خود دور می افتمیم. (1)

تا این جا آن چه درباره ی بحث «تعویل بر منفصل» و ارتباط آن با بحث حجّیت ظواهر بیان شد، مربوط به کلام بشر و سیره ی عقلانیّه ی بشری بود. در ادامه روشن می شود که از دیدگاه مصنّف، حجّیت ظواهر روایات هم مشمول همین سیره ی عقلانیّه است، ولی ایشان در بحث تعویل بر منفصل، برای قرآن کریم حساب خاصی باز می کند که انشاء الله با استناد به عبارات مصنّف بیان خواهیم کرد.

حجّیت تعالیم اهل بیت علیهم السّلام بر اساس طریقه ی عقلانیّه

همان طور که در بخش اوّل دیدیم، با کلام پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و ائمّه علیهم السّلام مطابق با سیره ی عقلانیّه رفتار می کنیم؛ چون ایشان هم بشر بوده اند و طریقه ی اختراعی خاصی هم برای تکلم پیش نگرفته اند. در بحث «تعویل بر منفصل» در کلام ایشان نیز همین سیره ی عقلانیّه ملاک خواهد بود. در «اصول و سیط» می فرماید:

... إِنَّ التَّعْوِيلَ هُوَ الدَّيْدُنُ الْعُقْلَانِيُّ وَالرَّسُولُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وَالْأئِمَّةُ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ غَيْرُ خَارِجِينَ عَنِ الطَّرِيقَةِ الْعُقْلَانِيَّةِ ... (2)

... همانا اعتماد [بر منفصل] یک روش عقلایی است و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و ائمّه علیهم السّلام خارج از این روش عقلایی نیستند...

ایشان این عبارت را در خصوص «تعلیمات» فرموده و لذا تعبیر «دَیْدُن» تعویل بر منفصل را به کار برده است. بر همین اساس درباره ی روایاتی که برای تعلیم احکام کلی وارد شده، می فرماید:

فَالرَّوَايَاتُ الْوَارِدَةُ فِي بَيَانِ الْأَحْكَامِ الْكُلِّيَّةِ يَكُونُ احْتِمَالُ التَّعْوِيلِ عَلَى الْبَيَانِ الْمُتَفَصِّلِ مِنَ الْجِهَةِ الَّتِي سَبَقَ الْكَلَامُ لِبَيَانِهِ غَيْرَ عُقْلَانِيٍّ وَفِي غَيْرِ تِلْكَ الْجِهَةِ يَجِبُ الْفَحْصُ إِلَى أَنْ يَصِيرَ احْتِمَالُ التَّعْوِيلِ

ص: 213

1- برای ملاحظه ی این بحث بنگرید به: اصول و سیط / 131

2- اصول و سیط / 131

پس در روایاتی که برای بیان احکام کلی وارد شده، احتمال اعتماد بر بیان منفصل، از جهتی که کلام برای بیان آن ادا شده، غیر عقلایی است و در غیر این جهت، فحص [از قرینه ی منفصله] لازم می باشد تا حدی که احتمال تعویل [بر منفصل] از نظر عقلا غیر قابل اعتنا شود.

قبلاً بیان کردیم که ظاهر کلام معلّم، در آن چه مساق اصلی آن است، حجّیت دارد؛ چون احتمال تعویل بر منفصل در مورد آن، عقلایی نیست. این قاعده در مورد روایاتی که احکام کلی را تعلیم می دهند، صادق می باشد. اما از جهت وجود مخصّص یا مقید منفصل باید آن قدر فحص کرد تا احتمال یافت شدن آن «موهون» شود؛ یعنی احتمال آن به گونه ای شود که دیگر مورد اعتنا و توجه عقلا قرائنی گیرد. تا وقتی این احتمال، «موهون» نشده، وجوب فحص باقی می ماند. این هم دقیقاً مطابق با سیره ی عقلاییّه در تعلیمات بشری است. نتیجه این که با روایاتی که در مقام تعلیم وارد شده اند، دقیقاً مطابق با سیره ی عقلاییّه ی بشری رفتار می شود.

حجّیت فتاوی ائمه علیهم السلام بر اساس سیره ی عقلاییّه

در مورد فتاوی ائمه ی طاهریّن: نیز باید همین اصل رعایت گردد. مصنّف در این باره می فرماید:

لَيْسَ دَيْدُنُ الْأَئِمَّةِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ عَلَى التَّعْوِيلِ فِي غَيْرِ التَّعْلِيمَاتِ ضَرْوَرَةً فَلَوْ كَانَ بِنَاءَهُمْ عَلَى التَّعْوِيلِ فِي الْفُتْيَا لَكَانَ عَلَيْهِمُ الْإِعْلَانُ الْعَامُّ لِعَامَّةِ النَّاسِ وَإِجَابُ إِبْلَاحِ ذَلِكَ لِكُلِّ مُتَأَخِّرٍ وَ الْبُرْهَانُ الْقَاطِعُ عَلَى ذَلِكَ عَدَمُ ذِكْرِ التَّعْوِيلِ فِي رِوَايَةٍ وَعَدَمُ سُؤَالِ أَحَدٍ مِنَ الرُّوَاةِ عَنِ التَّعْوِيلِ. (2)

بدیهی است که در غیر مقام تعلیم بنای ائمه علیهم السلام، بر تعویل [بر منفصل]

ص: 214

نبوده است. اگر بنای ایشان در فتوا دادن بر تعویل بود، باید این امر را برای عموم مردم به صورت آشکار اعلام می کردند و باید واجب می کردند که [پیشینیان] این امر را به تمام کسانی که از نظر زمانی پس از ایشان می آیند، برسانند. و برهان قطعی بر این مطلب، این است که [حتّی] در یک روایت، اشاره ای به وقوع تعویل صورت نگرفته و هیچ یک از راویان نیز درباره ی وقوع تعویل [در فتاوا] سؤالی نکرده اند

چنان که در بخش اوّل بیان شد، اگر اهل بیت علیهم السلام طریقه ای غیر از طریقه ی عقلا پیش گرفته بودند، باید آن را برای عموم مردم اعلام می فرمودند. در خصوص «افتاء» چون سیره ی عقلا «عدم تعویل بر منفصل» است، اگر ائمه علیهم السلام نمی خواستند مطابق با این سیره فتوا دهند، قطعاً آن را اعلام می فرمودند. نیز بر مردم واجب می کردند که سیره ی اختصاصی ائمه علیهم السلام را به آیندگان ابلاغ نمایند تا این که همگان از روش خاصّ ایشان در فتوا دادن آگاه شوند. اما هیچ یک از این دو کار را انجام نداده اند.

علاوه بر این، اگر بنای ایشان در فتوا دادن، تعویل بر منفصل بود، حدّاقل در یک روایت، نمونه ای از آن ذکر می شد یا این که حدّاقل یکی از راویان درباره ی وجود تعویل از ائمه علیهم السلام سؤالی می کرد؛ در حالی که هیچ کدام از این ها واقع نشده و این خود برهان قاطعی است بر این که ائمه علیهم السلام در فتوا دادن، سیره ای متفاوت با سیره ی عقلائیّه نداشته اند. نتیجه این که: با روایاتی که فتاوی ائمه علیهم السلام را بیان کرده اند، نیز باید مطابق با سیره ی عقلائیّه ی بشری رفتار کرد.

لزوم بررسی معیار حجّیت در مورد تک تک احادیث

با این ترتیب روشن می شود که ملاک حجّیت ظواهر در احادیث پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و ائمه علیهم السلام همان ملاکی است که در سیره ی عقلائیّه به آن عمل می شود. هر جا احتمال تعویل بر قرینه ی منفصله از نظر عقلائی، موهون و غیر قابل اعتنا باشد، ظاهر حدیث حجّیت دارد و می توان مراد متکلم را از ظاهر کلامش فهمید؛ و هر جا که این احتمال موهون نباشد، باید آن قدر فحص از قرائن منفصله صورت پذیرد تا این احتمال، موهون و غیر قابل اعتنا شود. در آن صورت ظاهر

در عمل باید این معیار به صورت مستقل برای تک تک احادیث به کار گرفته شود تا بتوان درباره ی حجّیت یا عدم حجّیت آن، اظهار نظر کرد. چه بسا در یک روایت خاص، قرآنی یافت شود که احتمال وجود قرینه ی منفصله در مورد آن «موهون» گردد. در این صورت دیگر فحص از مخصّص و مقید لازم نیست. بنابر این برای تشخیص این امر، آشنایی کافی با روایان احادیث و نیز مجموعه ی روایاتی که در یک موضوع خاص وارد شده اند و نیز هر قرینه ی دیگری که در وجود یا عدم احتمال تعویل بر منفصل مؤثر است، لازم و ضروری می باشد. در تقریرات درس اصول مصنّف چنین می خوانیم:

حَيْثُ إِنَّ الْحُجِّيَّةَ يَنْحَلُّ بِتَعَدُّدِ الظَّوَاهِرِ فَلَا بُدَّ فِي كُلِّ عَامٍّ أَوْ مُطْلَقٍ مِنَ النَّظَرِ الْإِسْتِقْلَالِيِّ فِيهِ فَإِنْ كَانَ ذَلِكَ الْإِحْتِمَالُ بَاقِيًا فِيهِ... لَا بُدَّ مِنَ الْفَحْصِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ بِوُجُودِ خُصُوصِيَّاتٍ فِيهِ مِنْ جِهَةِ الرَّاوِي وَتَعَاضُدِهِ بِسَائِرِ الرَّاوِيَّاتِ وَغَيْرِهَا مِنَ الْقَرَائِنِ مِمَّا يَجِدُهُ النَّاطِرُ فَلَا يَلْزَمُ الْفَحْصُ. (1)

از آن جا که حجّیت به سبب تعدّد ظواهر [به مورد مورد آن ها] منحلّ می شود، پس باید به هر عامّ یا مطلقاً به طور مستقلّ نظر کرد. اگر این احتمال (احتمال وجود مخصّص یا مقید منفصل) در آن باقی باشد... فحص لازم می شود. و اگر، به خاطر خصوصّیاتی که در آن [عامّ یا مطلق] هست - از جهت راوی آن یا تأیید شدن مضمونش با روایات دیگر و یا قرائن دیگری که ناظر [در روایات] آن ها را در می یابد- این احتمال در آن داده نشود، دیگر فحص لازم نخواهد بود.

بنابر این برای مشخصّ شدن حجّیت ظواهر احادیث باید تک تک آن ها مستقلاً مورد بررسی قرار بگیرند و احتمال تعویل بر منفصل در هر یک جداگانه بررسی شود تا وظیفه ی فحص یا عدم آن در هر مورد، روشن گردد.

نتیجه‌ی کلی این است که: از نظر مصنّف، ظواهر روایات اهل بیت علیهم السّلام موضوع «حجّیت عقلانیّه» هستند و سیره‌ی عقلا مبنای حجّیت یا عدم حجّیت آن‌ها می‌باشد. لذا در دروس ایشان بر این تأکید شده که «ظواهر سنّت از شمول طریقه‌ی متعارف عقلا خارج نیست».

فَإِنَّ احْتِمَالَ وُجُودِ الْمُخَصَّصَاتِ وَ الْمُقَيَّدَاتِ فِيهَا صَارَ مَنشَأً عَقْلَانِيًّا لِسُقُوطِ مَا هُوَ حُجَّةٌ عِنْدَ الْعُقَلَاءِ فَإِنَّهُ لَا يَتَوَهَّمُ أَحَدٌ جَرِي الدِّينِ فِي ظَوَاهِرِ السُّنَّةِ عَلَى غَيْرِ الْمُتَعَارَفِ ... بَلْ دَيَّدَنَهُ فِيمَا عَدَا الْكِتَابِ الْجَرِيُّ عَلَى الْمُتَعَارَفِ بِالضَّرُورَةِ. (1)

همانا احتمال وجود مخصّصات و مقیّدات در آن‌ها (ظواهر سنّت)، سبب و منشأ عقلایی برای سقوط آن چیزی است که از نظر عقلا حجّت می‌باشد. زیرا کسی گمان نمی‌برد که در ظواهر سنّت، سیره بر خلاف روش متعارف (عقلا) باشد ... بلکه بدهتاً سیره و روش در غیر قرآن، عمل بر طبق [روش] متعارف [عقلا] است.

یعنی اگر احتمال وجود مخصّص و مقیّد منفصل در مورد احادیث، سبب سقوط حجّیت ظواهر آن-قبل از فحص- می‌شود، نه به جهت طریقه و سیره‌ی خاصّی است که در ظواهر سنّت جاری می‌باشد، بلکه این طریقه همان سیره‌ی متعارف عقلاست که در مورد غیر قرآن یقیناً ساری و جاری است. بنابر این می‌توان گفت که ظواهر سنّت به خودی خود و بدون این که نیاز به ضمّ ضمیمه‌ای به آن‌ها باشد، موضوع «حجّیت عقلانیّه» واقع می‌شوند؛ بر خلاف «کتاب» که بدون ضمیمه شدن ثقل اصغر به آن، موضوع «حجّیت عقلانیّه» قرار نمی‌گیرد. توضیح مصنّف در تبیین «حجّیت جمعیه‌ی عقلانیّه»ی قرآن در دو فصل آینده خواهد آمد.

ص: 217

فصل 2: نفی حجّیت انفرادیه و اثبات حجّیت جمعیّه ی قرآن

نفی حجّیت استقلالیّه از همه آیات قرآن

ادّعای مصنّف در مورد حجّیت قرآن کریم مبتنی بر دو رکن است:

یکی «جمعیّه» یا «اجتماعیّه» بودن و نفی «استقلالیّه» و «انفرادیه» بودن آن.

دوم «عقلانیّه» بودن این حجّیت.

در این فصل به اثبات رکن اوّل و در فصل بعد به تبیین رکن دوم می پردازیم.

چنان که در ابتدای فصل اوّل گفته شد، مبنای مصنّف در پی ریزی حجّیت اجتماعیّه ی قرآن و عترت علیهم السّلام، ابتکاری و بی سابقه است. چون پایه ی این بحث را اصل عقلی و نقلی «عدم مشابهت کلام خدا با کلام بشر» قرار داده است. بر اساس این مبنا، متن مکتوب قرآن کریم بدون وجود پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و عترت ایشان: فاقد هر گونه حجّیتی است؛ چون اگر وجود مقدّس آنان از کنار قرآن برداشته می شدند، خطّ و رسم قرآن حکم نقش هایی را پیدا می کرد که بر روی لوحی نگاشته شده و ما اصلاً نمی فهمیدیم که از کجا آمده و چه بهره ای از آن برده می شود.

با توجّه به این مبنا، باید بگوییم که حجّیت آیه آیه ی قرآن کریم-حتّی آیاتی که از نصوص و محکّمات به شمار می آیند-منوط به ارائه و معرفی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بوده و بنابر این حجّیت «استقلالیّه» ندارد. آیاتی هم که جزء محکّمات قرآنند و سند حقّانیت

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم به حساب می آیند و ایشان به برهائیت آن ها بر رسالت خود استناد می کردند، تا وقتی از جانب خود ایشان به عنوان «کلام الله» مطرح نمی شدند، دلالت بر مقصود آن حضرت نداشتند. باید آن حضرت، ابتدا آیه یا آیاتی را تلاوت می کردند و در حقیقت با سیره ی عملی خود، آن ها را به عنوان «کلام» خدا ارائه می دادند، تا بعد به واسطه ی فانی بودن آن کلام در مقصود متکلم، عنوان آیه و برهان بر الهی بودن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم را پیدا کند. اگر به فرض، خط و نوشته ی همان آیات روی لوحی ثبت شده و در گوشه ای افتاده بود و پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم هم به عنوان سند رسالت شان به آن هیچ استنادی نمی کردند، به چه دلیل می توانستیم آن مکتوب را آیه و برهان رسالت رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم بدانیم؟

توهم اشکال «دور» در فرض حجیت جمعیه ی کل قرآن

متأسفانه در بحث حجیت قرآن کریم، این حقیقت نادیده گرفته می شود و اصلاً مورد توجه واقع نمی گردد. لذا تصوّر می شود که قرآن منهای پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم می تواند سند حقایق آن حضرت شمرده شود. برخی هم در این جا-به گمان خود- اشکال «دور» را مطرح کرده و می گویند: «اگر قرآن معجزه ی خاتم الانبیا صلی الله علیه و آله وسلم است، بنابر این رسالت ایشان به قرآن ثابت می شود. حال اگر حجیت قرآن هم به حقایق حضرت ختمی مرتبت صلی الله علیه و آله وسلم متوقف باشد، «دور» لازم می آید؛ زیرا حجیت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم به قرآن بود، پس نمی توان حجیت قرآن را نیز متوقف بر حقایق پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم دانست. به بیان ساده تر، می گویند: اگر اعتبار پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم به قرآن است، دیگر نمی توان اعتبار قرآن را به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم دانست؛ چون دور باطل لازم می آید».

این افراد تصوّر کرده اند که تنها راه پاسخ به این اشکال، یا بهتر بگوییم تنها راه برای این که به اشکال دور گرفتار نشویم، این است که برای قرآن - حدّ اقل بخشی از آن که محکماش است - حجیت استقلالیّه و انفرادیه قائل شویم تا بتوانیم لا اقل پیامبری پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم را ثابت کنیم. در غیر این صورت اصلاً پیامبری ایشان ثابت نمی شود

تا در گام بعد بتوانیم به حجّیت جمعیه و اجتماعیه ی قرآن و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم یا عترت ایشان، قائل شویم.

پاسخ به اشکال موهوم «دور»

اگر به مباحث گذشته دقت شود، چنین اشکالی اصلاً طرح نخواهد شود. ما برای این که بتوانیم با مکتوب قرآن به عنوان «کلام الله» برخورد کنیم و آن را فانی در مراد متکلم (خداوند) بدانیم، نیاز به ارائه ی آن توسط پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم داریم. اگر ایشان آیات قرآن را به عنوان «کلام خدا» تلاوت نمی کردند، نمی توانستیم به صرف این که با یک متن عربی مواجهیم، آن را کلامی «فانی در مقصود متکلم» بدانیم. پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بودند که این آیات را به عنوان «کلام الله» مطرح کردند و با سیره ی عملی خود، مجوّز کاشفیت آن را از مقاصد متکلم صادر فرمودند.

نور بودن و برهائیت آیات قرآن به پس از این مرحله، مربوط می شود که دیگر نیازی به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم ندارد. چنان که قبلاً توضیح داده شد، برهائیت ذاتی کلام خدا، به اعتبار فانی بودن آن در مقصود متکلم است. در واقع نور بودن قرآن به معانی و مرادات آن مربوط می شود. تا وقتی فانی بودن کلامی که از طرف پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم اذعای الهی بودنش شده، در مقصود و مراد متکلم ثابت نشده، چگونه برهان ذاتی بودن آن کلام ثابت می شود؟ باید ابتدا پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم الفاظی را به عنوان «کلام الله» ارائه نمایند، تا بعد برهائیت آن، که ذاتی آن است، روشن شود.

با این ترتیب «دور» لازم نمی آید. دور وقتی است که دو چیز از یک جهت واحد، متوقف بر یکدیگر باشند که در این جا چنین نیست. اعتبار کلام خدا از جهتی وابسته به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم است ولی اعتبار پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم از آن جهت وابسته به کلام خدا نیست. وابستگی کلام خدا به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم از این جهت است که بتوانیم فانی بودن الفاظ آن را در مرادات لغوی به زبان عربی اثبات کنیم. در حالی که وابستگی اعتبار پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم به کلام خدا از جهت برهائیت ذاتی مرادات آن کلام است. بنابر این دو چیز از دو جهت مختلف، متوقف بر یکدیگر هستند، پس «دور» لازم نمی آید.

تأثیر اصل عدم شباهت در سرتاسر بحث حجّیت قرآن

البته بحث درباره ی جهت وابستگی کلام خدا به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم، به طور معمول تحت عنوان «حجّیت جمعیه ی قرآن و اهل بیت علیهم السلام» طرح نمی شود. اما صرف نظر از آن که این بحث بسیار مهم تحت چه عنوانی مطرح شود، ارتباط عمیق و ریشه ای آن با حجّیت جمعیه ی آیات قرآن، قابل انکار نیست. در حقیقت، روش صحیح اثبات «حجّیت جمعیه ی قرآن و اهل بیت علیهم السلام» از همین نقطه آغاز می گردد.

مباحثی که در کتب اصولی تحت عنوان «حجّیت جمعیه» یا «انفرادیه»ی قرآن مطرح شده، مربوط به بعد از این مرحله است. مصنّف محترم در همه ی رساله های اصولی خود و نیز در درس های خود-که بعضی از تقریرات آن ها موجود است- این بحث ریشه ای و مبنایی را تحت عنوان «عدم شباهت کلام خدا با کلام بشر»، مطرح فرموده و با مبنا قرار دادن آن به بحث حجّیت ظواهر و نصوص قرآنی پرداخته است. البته چون اصل عدم شباهت کلام خدا با کلام بشر، یک اصل عقلی و غیر قابل تخصیص است، قابل کنار گذاشتن نیست؛ بلکه در همه ی مراحل بحث حجّیت قرآن، نقش و تأثیر خود را حفظ می کند.

وجود برخی نتایج مشابه با وجود تفاوت مبنا و مسیر

اشاره

نتایجی که با قبول این اصل-به عنوان پایه و اساس بحث-گرفته می شود، گاهی کاملاً مشابه با نتایجی است که برخی اصولیین دیگر با وجود قائل نبودن به این اصل به آن ملتزم شده اند. در این موارد باید توجه کرد که شباهت برخی نتایج، تفاوت بنیادینی را که در اصل و مبنای آن ها وجود دارد، تحت الشّاع قرار ندهد. به عنوان مثال در ادامه ی مباحث، روشن خواهد شد که از دیدگاه مصنّف، نصوص و محکّمات قرآن بدون این که در مورد آن ها نیاز به فحص از قرائن منفصله باشد، بر مراد قطعی خداوند دلالت دارند. برخی اصولیین هم که به اصل مبنایی مصنّف معتقد نیستند، دقیقاً به همین نتیجه ملتزم می باشند. شباهت در این نتیجه نباید باعث شود که سیر مصنّف در رسیدن به آن نادیده گرفته شود و مبنای عقلی ایشان بی فایده و بدون ثمر تلقّی گردد.

ممکن است دو مسیر متفاوت با پذیرفتن برخی اصول و پایه های مختلف، به بعضی نتایج مشابه منتهی شوند. بنابر این نباید شباهت در یک نتیجه را ملاک قضاوت درباره ی کلّ مسیر بحث دانست. در مثال فوق باید گفت که مصتّف در خصوص نصوص و محکّمات هم به حجّیت استقلالیّه قائل نیست؛ در حالی که برخی اصولیین دیگر، که به همان نتیجه ملتزم هستند، حجّیت استقلالیّه ی قرآن را حتّی در غیر نصوص و محکّمات قائل می باشند. بنابر این از التزام به یک نتیجه ی واحد نمی توان یکسانی دو یا چند مشرب و عقیده ی مختلف را نتیجه گرفت.

خلاصه این که بر اساس پذیرش اصل «عدم شباهت کلام خدا با کلام بشر»، سایه ی حجّیت جمعیّه یا اجتماعیّه ی قرآن و اهل بیت علیهم السّلام بر تمام آیات قرآن می افتد و هیچ موردی، به معنای واقعی کلمه، حجّیت انفرادیّه یا استقلالیّه پیدا نمی کند. در حالی که با عدم پذیرش آن اصل عقلی، چنین نتیجه ای حاصل نمی شود.

معنای حجّیت ظواهر قرآن و شرایط آن

اکنون با توجّه عمیق به بحث ریشه ای و مبنایی مصتّف، به بیان نگرش ایشان در باب حجّیت ظواهر قرآن مجید می پردازیم. این موضوع به طور روشن و صریح در رساله های اصولی ایشان و نیز بعضی از تقریرات درس اصول ایشان، مطرح شده است.

در «اصول وسیط» در ضمن «مقام خامس»، که درباره ی ظواهر و نصوص کلام است، وقتی به موضوع حجّیت ظواهر قرآن می رسد، چنین می فرماید:

لا إشکال فی حُجّیةِ ظواهرِ القرآنِ المَجیدِ فَضلاً عَن مُحکّماتِهِ إِلَّا أَنَّ الحُجّیةَ بِمعنَى الكاشِفِیةِ عَن تَمَامِ المَوْضوعِ بِمالِهِ مِنَ الخُصُوصِیّاتِ وَ تَمَامِ المَحْمُولِ کَذلِکَ بِأَنَّ یُحرَزَ تَمَامُ مرادَاتِ الحَقِّ فی کُلِّ أمرٍ مُتَقَوِّمٍ بِتَحَقُّقِ المَوْضوعِ وَ لا یَتَحَقَّقُ المَوْضوعُ لَهُ إِلَّا بَعْدَ ضَمِّ الثَّقَلِ الأَصْغَرِ.

(1)

ص: 223

بحثی در حجّیت ظواهر قرآن مجید نیست چه رسد به محکّمات آن. فقط [بحث در این است که] حجّیت، به معنای کاشفیت از همه ی موضوع با تمام خصوصیاتش و همه ی محمول با تمام خصوصیاتش، که در نتیجه [ی این حجّیت] همه ی مرادات خداوند در هر چیزی احراز شود، با تحقّق موضوع [برای چنین حجّیتی] حاصل می شود و این موضوع برای قرآن محقّق نمی گردد مگر بعد از ضمیمه کردن ثقل اصغر به آن.

اصل حجّیت ظواهر و نصوص قرآن، محلّ بحث و اشکال نیست. آن چه محلّ بحث است این که آیا ظواهر قرآن مجید بدون ضمیمه شدن اهل بیت علیهم السلام به آن، موضوع حجّیت قرار می گیرند یا خیر. ایشان در ادامه ی بحث خود تصریح می کند به این که حجّیت مورد نظر ایشان همان «حجّیت عقلائیّه» است که در مورد ظواهر سنّت معتقدند.

قرآن به انضمام ثقل اصغر: موضوع حجّیت عقلائیّه

تفاوت حجّیت ظواهر قرآن و ظواهر سنّت در «چگونگی حجّیت» آن دو نیست؛ چون حجّیت هر دو، «حجّیت عقلائیّه» است. تفاوت در این است که ظواهر سنّت به تنهایی موضوع حجّیت عقلائیّه است، ولی ظواهر قرآن، به انضمام سنّت، موضوع این حجّیت واقع می شود و بنابر این حجّیت انفرادیّه ندارد. عبارت ایشان این است:

إِنَّمَا الْكَلَامُ فِي الْحُجِّيَّةِ بِالْمَعْنَى الَّذِي نَحْنُ بِصَدَدِهِ فَإِنَّهَا مُتَقَوِّمٌ بِضَمِّ السُّنَّةِ وَالْمُرَاجَعَةَ إِلَى الثَّقَلِ الْأَصْغَرِ لِعَدَمِ الْمَوْضُوعِ لِلْحُجِّيَّةِ الْعُقْلَائِيَّةِ مُنْفَرِدًا. (1)

کلام در حجّیت به معنایی است که ما در صدد اثبات آن هستیم. این حجّیت، بر پایه ی ضمیمه کردن سنّت و مراجعه به ثقل اصغر، استوار است؛ چون حجّیت عقلائیّه [برای قرآن] به تنهایی موضوع پیدا نمی کند.

حجّیت مورد نظر ایشان که عبارت است از: «کاشفیت ظواهر قرآن از همه ی

مرادات خدای متعال»، حجّیتی عقلانیّه است، اما موضوع آن، فقط با ضمیمه شدن سنّت به قرآن شکل می گیرد. ادّعی مصنّف این است که حجّیت مورد نظر ایشان برای ظواهر قرآن مجید، جز با ضمیمه شدن سنّت به آن محقّق نمی شود. این حجّیت، عبارت است از «کاشفیت کلام از کلّ موضوع و کلّ محمول با همه ی ویژگی هایشان» و اگر این کشف صورت پذیرد، همه ی مرادات خداوند که متکلم این کلام است، در هر آیه ای احراز می گردد.

منظور از «کلّ موضوع و کلّ محمول با همه ی خصوصیات شان» با بیان یک مثال روشن می شود. آیه ی شریفه ی ذیل را در نظر بگیرید:

(وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ...)⁽¹⁾

و هیچ جنبنده ای در زمین و هیچ پرنده ای که با دو بال خود پرواز می کند، نیست مگر این که امتّ هایی مانند شما هستند ...

«کلّ موضوع» یعنی «همه ی جنبندگان روی زمین و همه ی پرنده گانی که با بال هایشان پرواز می کنند» و «کلّ محمول» یعنی «امتّ هایی مانند شما». اگر مقصود از همه ی این موضوع و محمول با تمام خصوصیات شان روشن شود، آن گاه همه ی مرادات خداوند از این کلام احراز می گردد. این مقصود با مراجعه به قرآن-به صورت منفرد و بدون ضمیمه شدن سنّت به آن-حاصل نمی شود. این مدّعا روشن و بدیهی است؛ به گونه ای که هیچ شیعه ای نمی تواند آن را انکار نماید.

ذات قرآن: رافع حجّیت انفرادیه

مصنّف در ادامه ی بیان خود در «اصول و سیط» بر مدّعی خود این گونه استدلال می کند:

بَعْدَ كَوْنِ أَسَاسِهِ عَلَى عَدَمِ الْمُشَابَهَةِ لِكَلَامِ الْبَشَرِ وَأَنَّ لَهُ ظَهْرًا وَبَطْنًا وَتَأْوِيلًا وَتَنْزِيلًا لَا يَتَحَقَّقُ مَوْضُوعُ الْحُجِّيَّةِ لَهُ مُنْفَرِدًا عَلَى تَمَامِ

ص: 225

چون اساس قرآن بر عدم مشابهت با کلام بشر نهاده شده و این که قرآن ظاهری و باطنی و تأویلی و تنزیلی دارد، موضوع حجّیت [و کاشفیت] بر همه ی مرادات خداوند، به صورت منفرد برای آن (قرآن) محقق نمی شود، بلکه چاره ای از مراجعه به عالمان به کتاب (اهل بیت علیهم السّلام) نیست.

ایشان در این استدلال ابتدا اصل «عدم مشابهت کلام خدا با کلام بشر» را مطرح کرده و سپس بر یکی از جلوه های این عدم شباهت، تأکید نموده اند. کلام بشر به طور معمول، ظاهر و باطن (آن هم تا هفت بطن) و تأویل و تنزیل ندارد. در تعلیمات بشری هم که پایه و اساس، تعویل بر منفصل می باشد، قرائن منفصله برای بیان بطون و تأویلات کلام بشر نیستند. همان طور که از مصنّف محترم نقل کردیم، اساس تعلیمات از جهت بیان مخصّصات و مقیّدات، تعویل بر منفصل است، نه از جهت بطون و تأویلات داشتن تعالیم بشری؛ (2) چون برای کلام بشر در تکلم عقلایی، اصولاً چنین اوصافی وجود ندارد و اگر بشری بخواهد برای کلامش چنین ویژگی هایی قائل باشد، باید با نصب قرائنی این

امر را روشن نماید.

اصل اولی عقلایی در تکلم بشری (چه در تعلیمات و چه در افتائیات) نفی تأویلات و بطون می باشد. روشن است که اگر کلامی دارای بطون و تأویلات باشد، این معانی از ظواهر آن به دست نمی آید و بنابر این مرادات متکلم از این کلام، صرفاً با رجوع به کسانی که علم آن را در اختیار دارند، کشف می گردد. با این ترتیب از «اصل عدم شباهت کلام خدا به کلام بشر» به خصوص از ویژگی بطون و تأویلات داشتن آن، می توان فهمید که همه ی مقاصد و مرادات خداوند از ظواهر کلامش کشف نمی شود و این یعنی نفی حجّیت انفرادیّه و اثبات حجّیت جمعیه ی قرآن.

ص: 226

1- اصول و سیط / 95 و 96

2- ظاهراً أنّ قِوَامَ التَّعْلِيمِ بِالتَّدْرِيجِ، وَ أَسَاسُهُ عَلَى التَّعْوِيلِ عَلَى الْمُنْفَصِلِ مِنْ حَيْثُ الْمُقَيَّدَاتِ وَ الْمُخَصَّصَاتِ وَ الْعَنَاوِينَ الْحَاكِمَةِ، وَلِهَذَا الْجِهَةُ لَا يَنْعَقِدُ لِلْكَلامِ الَّذِي يَصْدُرُ عَنِ الْمُعَلِّمِ فِي مَقَامِ التَّعْلِيمِ ظُهُورٌ فِي الْعُمُومِ وَالْإِطْلَاقِ إِلَّا مِنَ الْحَيْثِ الَّذِي أُحْرَزَ عَدَمُ تَعْوِيلِهِ فِيهِ عَلَى الْبَيَانِ الْمُنْفَصِلِ (المواهب السّنیّة / 34)

لَأَنَّ الْقُرْآنَ حَيْثُ ذَاتِهِ رَافِعٌ لِمَوْضُوعِ الْحُجِّيَّةِ الْإِنْفِرَادِيَّةِ لِظَوَاهِرِهِ عَلَى تَمَامِ مُرَادَاتِ الْحَقِّ مِنْهَا . (1)

زیرا قرآن ذاتاً موضوع «حجّیت انفرادیّه برای ظواهر خود بر همه ی مرادات خداوند از آن ها» را از میان بر می دارد.

حیث ذات قرآن، «کلام الله» بودن آن است که لازمه اش «عدم شباهت آن با کلام بشر» می باشد. بطون و تأویلات داشتن آیات قرآن، یکی از وجوه عدم شباهت با کلام بشر است. نفس شباهت نداشتن قرآن به کلام بشر، کافی است برای آن که نتوانیم همه ی مرادات خداوند را از ظواهر آن، کشف کنیم. بنابر این می توان گفت که همین عدم شباهت، مانع می شود از این که موضوع حجّیت انفرادیّه برای ظواهر آیات نسبت به تمام مرادات حقّ متعال، منعقد گردد.

ضرورت ضمیمه کردن ثقل اصغر به قرآن

این جاست که نیاز به ضمیمه کردن ثقل اصغر به قرآن، ضروری می شود. اگر با دقّت به تعابیر مصنّف در این خصوص توجه کنیم، می بینیم که ایشان برای رساندن مقصود خود، چنین تعابیری را به کار برده است:

«ضَمَّ الثَّقْلَ الْأَصْغَرَ»، «ضَمَّ السَّنَّةَ وَالْمَرَاJَعَةَ إِلَى الثَّقْلِ الْأَصْغَرَ»، «المراجعة إلى من عنده علم الكتاب»، «ضَمَّ الْأَيْمَةَ الْمَعْصُومِينَ عَلَيْهِمُ السَّلَامَ»، «مراجعة إلى أهل الذكر والأئمة المعصومين عليهم السلام»

این تعابیر با توجه و عنایت انتخاب شده اند و مقصود از آن ها فقط این نیست که در عمومات و مطلقات قرآن به مخصّصات و مقیّداتی که در احادیث ائمه علیهم السّلام آمده، مراجعه شود. این چیزی نیست که فقط در مورد قرآن جاری باشد، بلکه در ظواهر سنت نیز به مخصّصات و مقیّدات در کنار عمومات و مطلقات مراجعه می شود.

آن چه اختصاص به قرآن دارد و ذات قرآن مقتضی آن می باشد، این است که: چون کلام، کلام بشر نیست، باید هر گونه بهره بردن از آن با مراجعه به اهل بیت علیهم السلام صورت پذیرد. پیش از این مراجعه و ضمیمه شدن ایشان به قرآن، ظواهر آیات، حجیت عقلانیته ندارند. علاوه بر سیره ی قولی، سیره ی عملی ایشان هم برای حجیت پیدا کردن قرآن کفایت می کند. مثلاً همین که به تلاوت آیه ای در مقام تذکر دادن به افراد استناد کرده باشند، کافی است برای آن که بتوانیم ظاهر آن آیه را برای دلالت بر موضوع مورد تذکر، حجّت بدانیم.

علاوه بر این، پذیرش خصوصیتی که به طور معمول در تکلم عقلایی بشر، یافت نمی شود (مانند بطون و تأویلات داشتن) با تذکر اهل بیت علیهم السلام در مورد قرآن، قابل قبول می شود. به عنوان مثال دیگر، فرموده اند:

نَزَلَ الْقُرْآنُ بِآيَاكَ أَعْنَى وَاسْمَعِي يَا جَارَةً. (1)

قرآن به سبک «منظورم تویی و توگوش کن ای زن همسایه!» (به در می گویم که دیوار بشنود) نازل شده است.

وقتی این توضیح از جانب امام علیه السلام در مورد قرآن بیان می شود، در حقیقت روالی که به طور معمول در تکلم عقلایی بشر وجود ندارد، در قرآن جاری می گردد و امکان این که مخاطب واقعی در آیاتی نظیر:

(عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ...) (2)

خداوند از تو در گذرد چرا به آن ها اجازه دادی؟!...

غیر از کسی باشد که در لفظ آیه ذکر شده، عقلایی می شود. (3) وجود این گونه موارد نشان می دهد که تعویل بر قرائن منفصله در قرآن، محدود به آن چه به طور معمول در کلام

ص: 228

1- الکافی / 2 / 631. نیز بنگرید به: بحار الأنوار / 90 / 145 ، البرهان فی تفسیر القرآن / 1 / 50، تفسیر نور الثقلین / 2 / 224 و تفسیر کنز الدقائق / 11 / 330 ، تفسیر صافی / 4 / 328.

2- البرائة / 43

3- امام رضا علیه السلام در گفتگو با مأمون ملعون، این آیه ی شریفه را از نمونه های مثل مذکور دانسته اند. (عیون اخبار الرضا علیه السلام / 2 / 212)

بشر وجود دارد، نیست. مبتنی دانستن بحث حجّیت جمعیه ی قرآن بر اصل عقلی و نقلی «عدم مشابهت کلام خدا با کلام بشر»، اساس و پایه ی محکمی است برای هر گونه احتمال خروج از سیره ی تکلم عقلایی. در حقیقت اصل در مورد کلام خداوند، آن چیزی است که سیره ی قولی و عملی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و جانشینان ایشان علیهم السّلام اقتضا می کند. این در حالی است که نوع اصولیون در بحث حجّیت قرآن، چنین نگاهی ندارند و این امر، نشانگر نگاه متفاوت مصتّف با دیگران در بحث حجّیت جمعیه است. تنها با دیدگاه خاصّ مرحوم میرزاست که می توان «حیث ذات قرآن» را «رافع موضوع حجّیت انفرادیه» دانست، ولی از منظر دیگران، اصل بر حجّیت انفرادیه ی قرآن است و باید برای اثبات حجّیت جمعیه ی آن، دلیل آورده شود.

استدلال امام علیه السّلام به آیه: مصداق حجّیت جمعیه

مصتّف در «اصول و سیط» در خصوص استشهاد به قرآن توسط ائمّه علیهم السّلام و مراجعه کنندگان به ایشان، در حضور آن ها، می فرماید:

اسْتَشْهَدَ الْأَئِمَّةُ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِم بِالْآيَاتِ وَ اسْتَشْهَدَ الرُّوَاهُ الْمُرَاجِعُونَ إِلَيْهِمْ فِي عِلْمِ الْكِتَابِ بِمَحْضَرِهِمْ فَإِنْ بَنَفْسٍ اسْتَدْلَالِهِمْ أَوْ
الِاسْتَدْلَالِ بِمَحْضَرِهِمْ وَ إِمضَائِهِمْ يَتِمُّ الْحُجَّةُ بِالضَّرُورَةِ. (1)

ائمه صلوات الله عليهم به آیات قرآن استشهاد کرده و راویانی که در علم قرآن به ایشان مراجعه می کردند، نیز در حضور آن ها [به آیات قرآن] استشهاد کرده اند. پس با نفس استدلال ایشان یا استدلال در حضور ایشان و تأیید آن ها، حجّیت [آیاتی که به آن ها استشهاد شده است] بدهاهاً کامل می گردد.

لازم نیست حدیث و روایتی از امام علیه السّلام در خصوص آیه ای از قرآن وارد شده باشد تا حجّیت جمعیه شکل بگیرد، بلکه حجّیت یک آیه می تواند به دو صورت دیگر نیز کامل و ثابت شود: یا این که امام علیه السّلام به آن استدلال کرده باشند یا کسی که در یادگیری

ص: 229

علم قرآن به امام علیّه السلام مراجعه می کرده، در حضور ایشان به آن استدلال کرده باشد و بر این کار، مُهر تأیید امام علیّه السلام خورده باشد. تعبیر «یتّم» بر اجتماعیه بودن حجّیت قرآن دلالت دارد؛ چون بین خود آیه و استدلال امام علیّه السلام به آن، جمع شده و این اجتماع است که حجّیت آیه را کامل می نماید.

حجّیت دادن به قرآن با ارجاع اخبار به آن

مؤید دیگر برای اثبات جمعیه بودن حجّیت قرآن، احادیث «عرضه ی اخبار به قرآن» است؛ احادیثی که موافقت با کتاب خدا را معیار اعتبار و پذیرش یک حدیث معرفی کرده اند. مانند این فرمایش امام صادق علیّه السلام :

إِذَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ حَدِيثَانِ مُخْتَلِفَانِ فَأَعْرِضُوهُمَا عَلَى كِتَابِ اللَّهِ فَمَا وَفَّقَ كِتَابَ اللَّهِ فَخُذُوهُ وَمَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَذَرُوهُ . (1)

هر گاه دو حدیث مخالف با یکدیگر به شما رسید، آن دو را به کتاب خدا عرضه کنید، پس آن را که موافق با کتاب خداست، برگزید و آن چه را مخالف با کتاب خداست، واگذارید.

البته نقل و بررسی این روایات فعلاً محلّ بحث ما نیست و در بسیاری از آن ها به عرض اخبار بر کتاب و سنت با هم امر شده ایم (2) و لذا توضیح کامل این بحث، مجالی دیگر می طلبد. (3) فعلاً شاهد ما فقط بیان نگرش خاصّ مصنّف به این اخبار است که می فرماید:

بَعْدَ الْمُرَاجَعَةِ إِلَيْهِمْ وَعَدَمِ الظَّفَرِ عَلَى الْمُخَصِّصِ وَالْمُقَيَّدِ يَكُونُ نَفْسُ إِرْجَاعِ الْأَثْمَةِ بِعَرْضِ الْأَخْبَارِ عَلَيْهَا مُحَقَّقًا لِمَوْضُوعِ الْحُجِّيَّةِ الْعُقْلَانِيَّةِ بِالصَّرْوَرَةِ. (4)

ص: 230

1- بحار الانوار / 2 / 235

2- مانند این فرمایش رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم: إِذَا أَتَاكُمُ الْحَدِيثُ عَنِّي فَأَعْرِضُوهُ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ وَ سُنَّتِي فَمَا وَفَّقَ كِتَابَ اللَّهِ وَ سُنَّتِي فَخُذُوا بِهِ وَ مَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ وَ سُنَّتِي فَلَا تَأْخُذُوا بِهِ (الاحتجاج / 2 / 447)

3- شرح مبسوط این مطلب در فصل هفتم رساله ی «مصباح الهدی» آمده است

4- اصول و سیوط / 96 و 97

پس از مراجعه به آن‌ها (ائمه علیهم السلام) و دست نیافتن به مخصّص و مقید، نفس ارجاع ائمه علیهم السلام به عرضه کردن اخبار بر آیات قرآن، موضوع حجّیت عقلانیّه را بداهتاً محقق می‌سازد.

یعنی ارجاع دادن ائمه علیهم السلام به قرآن، موضوع حجّیت عقلانیّه را تحقّق می‌بخشد. آیات قرآن بدون این که ائمه علیهم السلام دستور عرضه ی اخبار را به آن‌ها داده باشند، حجّیت انفرادیّه ندارند، بلکه خود آیات به اضافه ی ارجاع ائمه علیهم السلام به آن‌ها، «حجّیت جمعیه ی عقلانیّه» پیدا می‌کنند.

حجّیت ظواهر قرآن به معنای: کشف همه ی مرادات خدا از آن

نکته ی دیگری که در بحث حجّیت ظواهر قرآن مورد تأکید مصنّف بود، کشف «همه ی مرادات حقّ متعال» از ظاهر کلامش است. ایشان این مطلب را در رساله ی «مصباح الهدی» این گونه آورده است:

إِنَّمَا الْكَلَامُ فِي أَنَّهُ هَلْ يَجُوزُ لِلْعَاقِلِ أَنْ يَسْتَعْنِيَ فِي كَشْفِ عُلُومِهِ وَ مُرَادَاتِهِ وَ تَأْوِيلِهِ وَ تَفْسِيرِهِ عَمَّنْ يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ عِنْدَهُ قَرِينَةٌ مُنْفَصِلَةٌ لَمْ فِي آيَةٍ مِنْ آيَاتِهِ وَ هُوَ الْمُتَحَدَّى بِذَلِكَ الْقُرْآنِ وَ عُلُومِهِ فَيَحْكُمُ بِمَا هُوَ الظَّاهِرُ مِنَ الْآيَاتِ عِنْدَ أَهْلِ اللُّغَةِ بِأَنَّهُ تَمَامُ الْمُرَادِ وَ الْمَعْنَى وَ الْمَقْصُودِ مِنْهُ تَعَالَى مِنَ تِلْكَ الْآيَاتِ ... أَمْ لَا. (1)

[در مورد حجّیت ظواهر قرآن مجید] بحث در این است که: آیا یک فرد عاقل مجاز است که در کشف علوم و مرادات و تأویل و تفسیر آن (قرآن) خود را از کسی که ممکن است یک قرینه ی منفصله در مورد آیه ای از آیات قرآن نزد او باشد- که این فرد همان کسی است که به این قرآن و علوم آن، تحدی فرموده- بی نیاز بداند و به همین جهت بر اساس آن چه نزد اهل زبان [عربی] از آیات ظاهر می‌شود، حکم کند که آن [معنای ظاهری] همه ی مراد و معنا و مقصود خداوند از آن آیات است ... یا خیر؟

ص: 231

خلاصه آیا بدون مراجعه به متحدی به قرآن-که چه بسا قرینه‌ی منفصله‌ی آن در مورد یک آیه از آیات قرآن نزد او باشد-می‌توان با اتکا به آن چه عرب زبان‌ها از ظاهر آیات می‌فهمند، حکم کرد به این که آن مفهوم، همه‌ی مراد و مقصود خداوند از آن آیه‌ی خاص است یا خیر؟ در تقریرات درس اصول مصنف هم دقیقاً همین مطلب آمده است:

إِنْ ظَوَّاهِرَ الْقُرْآنِ هَلْ هُوَ كَاشِفٌ عَنِ تَمَامِ مُرَادِهِ أَمْ لَا؟ لَا إِشْكَالَ أَنْ مَحَلَّ الْكَلَامِ وَالْبَحْثِ هُوَ هَذَا الْمَعْنَى. (1)

آیا ظواهر، قرآن کاشف از همه‌ی مراد خداوند است یا خیر؟ بدون اشکال محل کلام و بحث همین معناست.

تأکید بر کشف «تمام المراد» یا «همه‌ی مرادات حق متعال» در بحث حجیت قرآن برای این است که محل بحث را تنقیح کرده، مواردی را از آن خارج کنند. این موارد در رساله‌های اصولی و قرآنی مصنف و نیز در تقریرات درس ایشان به صراحت ذکر شده است. این مواردی هستند که برخی تصور کرده‌اند با پذیرفتن حجیت جمعیه‌ی قرآن و اهل بیت علیهم السلام ناسازگارند. مصنف با توجه کامل به لوازم عقیده‌ی که اتخاذ کرده، توضیح می‌دهد که لازمه‌ی قول به حجیت جمعیه، نفی هیچ یک از این موارد نیست.

موارد خارج از محل بحث حجیت جمعیه

مورد اول: فهم زبان قرآن و لوازم قهری این فهم

در «اصول و سیط» در این باره چنین آمده است:

مَنْ عَرَفَ اللِّسَانَ الْعَرَبِيَّ يَتَّعِظُ وَيَفْهَمُ وَيُبَشِّرُ وَيُنذِرُ. (2)

هر کس زبان عربی بداند، پند می‌گیرد و می‌فهمد و مورد بشارت و انذار واقع می‌شود.

ص: 232

1- تقریرات اصول (ملکی) / 55

2- اصول و سیط / 95

و در «مصباح الهدی» این گونه فرموده است:

لَا كَلَامَ فِيمَا يَفْهَمُهُ أَهْلُ اللِّسَانِ ظَاهِرًا مِنْ آيَاتِهِ فَإِنَّهُ مِنْ لَوَاظِمِ الْعِلْمِ بِاللُّغَةِ... وَلَا كَلَامَ فِي أَنَّهُ الْمَوْعِظَةُ الْحَسَنَةُ الَّتِي يَتَّعِظُ النَّاسُ بِهَا وَحِكْمَةٌ يَعْرِفُونَهَا بِقُلُوبِهِمْ وَالْمُبَشِّرُ الَّذِي يُبَشِّرُهُمْ بِالرَّحْمَةِ وَيُحَوِّفُهُمْ مِنَ السَّطْوَةِ. (1)

در آن چه که اهل زبان از ظاهر آیات قرآن می فهمند، بحثی نیست؛ چون این امر از لوازم دانستن زبان است... و [نیز] بحثی نیست در این که قرآن موعظه نیکویی است که مردم از آن پند می گیرند و حکمتی است که آن را با قلب هایشان می شناسند و بشارت دهنده ای است که مردم را به رحمت [الهی] بشارت می دهد و آن ها را از قهر و انتقام [الهی] می ترساند.

در تقریرات درس های اصول نیز بلافاصله پس از ذکر این که محلّ بحث، «کاشفیّت ظواهر قرآن از همه ی مراد خداوند» است، می فرماید:

وإِلَّا كُلُّ نَاطِرٍ إِلَى الْقُرْآنِ عَارِفٌ بِاللِّسَانِ يَتَأَثَّرُ وَيَتَّعِظُ بِحَسَبِ مَرَاتِبِ إِيْمَانِهِ وَيَفْهَمُ مِنْهُ وَيَسْتَضِيءُ بِنُورِهِ وَيَتَذَكَّرُ بِمَوَاعِظِهِ وَإِنْذَارَاتِهِ وَهَذَا الْمِقْدَارُ مِنَ التَّذَكُّرِ وَالْإِتِّعَاطِ وَالتَّوَرُّ بِالْقُرْآنِ مِنْ آثَارِ الْقُرْآنِ قَهْرًا. (2)

وگرنه [گذشته از محلّ بحث مذکور، در این حقیقت، شک و بحثی نیست که] هر آشنا به زبان که به قرآن نظر نماید، بر حسب مراتب ایمانش از قرآن تأثیر می پذیرد و پند می گیرد و از آن [مقاصدی را] می فهمد و از نور آن روشنایی می گیرد و به سبب پند ها و بیم دادن های قرآن، به خودش می آید و این مقدار از تنبّه و پند گرفتن و نورانی شدن به قرآن، از آثار قهری و [غیر اختیاری] قرآن است.

ص: 233

1- مصباح الهدی / 22

2- تقریرات اصول (ملکی) / 55

همین که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و عترت ایشان علیهم السلام، قرآن را «کلام خداوند به زبان عربی فصیح» دانسته اند، کافی است برای این که هر آشنا به زبان عربی، ظاهر آیات قرآن را بفهمد. این فهم، آثار و نتایجی دارد که قهراً و بدون اختیار بر آن مترتب می شود. مثلاً بسیاری از آیات قرآن یا به امور فطری (مانند اعتقاد به خدای متعال) اشاره دارند و یا مستقلات عقلیه (مانند زشتی ظلم و فحشا). طبیعی است که فرد آشنا به زبان عربی با شنیدن این آیات، متذکر امور فطری شده، تنبّه عقلی نسبت به مستقلات عقلیه پیدا کند. هم چنین وقتی به آیات بشارت دهنده به رحمت الهی بر می خورد، حالت رجاء و امید در او زنده می شود و زمانی که به آیات بیم دهنده نسبت به عذاب و قهر خدا بر می خورد، ترس و خوف، او را فرا می گیرد. آیاتی که متضمن بیان های حکیمانه ی عقلی و فطری هستند، بی اختیار تأثیر خود را در شنونده یا تلاوت کننده ی آن، می گذارند و باعث متذکر شدن و پندگرفتن او می گردند.

در حقیقت نور هدایت قرآن، بر حسب درجات ایمانی شنوندگان، در دل های آن ها وارد می شود و خواه ناخواه دل های ایشان را تا اندازه ای نورانی می گرداند. این ها آثار قهری و غیر اختیاری قرآن در آشنایان به زبان عربی است که آیات آن را می شنوند یا می خوانند. لازمه ی این نوع تأثیرگذاری، آن نیست که مخاطب آیات، «تمام المراد» یا «همه ی مرادات حقّ متعال» را از آن ها کشف کرده باشد. تحلیل این تأثیرات قهری به این است که: «چون کلام، فانی در مراد و مقصود از آن می باشد، با شنیدن یک آیه، مخاطب بی اختیار به مقصود و مراد از آن منتقل می گردد؛ یعنی یک حقیقت فطری یا عقلی خارجی برایش آشکار و عیان می شود. این تأثیر قهری، مربوط به همین حقایق فطری و عقلی خارجی است و الفاظ قرآن فقط وسیله ی تذکر و تنبّه مخاطب هستند».

مثلاً لفظ «الله» به قول مصنّف اسمی است برای اشاره به:

ذات خارج از حدّین حیرت انگیز وحشت آمیز که کلّ بشر به فطرت اوّلّیه مفسور به او... است. (1)

ص: 234

عرب زبان با شنیدن این کلمه، متذکر معروف فطری خود می شود و این تذکر، از آثار قهری و ضروری شنیدن آیاتی است که به «الله» تذکر داده اند.

دو نوع یادگیری زبان عربی

مرحوم مصنف در مورد یادگیری زبان عربی تحقیق جالبی دارند که در انتهای رساله ی «بعد ما عرفت» آمده است. (1) ایشان یادگیری زبان عربی را به دو گونه می داند: یکی برای فهم مراد و مقصود از کلام و دیگری برای قدرت بر تکلم به زبان عربی فصیح بدون اشتباه.

این دو، دو درجه ی متفاوت از یادگیری عربی هستند. ممکن است کسی فقط در حدّ درجه ی اول، عربی بداند؛ یعنی بتواند مراد و مقصود متکلم را از کلامش بفهمد، ولی نتواند بدون غلط به زبان فصیح عربی تکلم نماید. البته در مورد زبان های دیگر هم، این دو درجه یادگیری مطرح می شود. یک فارسی زبان ممکن است فقط در این حد که مقصود و مراد متکلم را از کلامش بفهمد، فارسی بداند؛ حتی لازم نیست مقصود و مراد هر کلام فارسی را بفهمد. مثلاً یک فارسی زبان بی سواد از بعضی اشعار حافظ، که به زبان فارسی سروده شده، مقصود شاعر را در نمی یابد. این فرد اگر بخواهد به حدّی از سواد فارسی برسد که بتواند به فارسی صحیح و بدون غلط-و به قول معروف، «کتابی»، تکلم کند، باید درس ادبیات بخواند تا به این درجه دست یابد. اما رسیدن به پله ی اول آن بسیار ساده است؛ به گونه ای که غیر فارسی زبان هم به راحتی می تواند به بخشی از آن دست یابد. مثلاً یک عرب اگر با معانی الفاظ فارسی که در امور متعارف زندگی با آن ها بیش تر سر و کار دارد، آشنا باشد، وقتی از یک فارسی زبان کلام فصیحی را می شنود که مربوط به همین حوزه ی متعارف و عادی زندگی است، همه یا بیش تر مقصود او را می فهمد. هم چنین است وقتی یک فارسی زبان، کلام عربی فصیحی را از عرب زبان می شنود. اگر این کلام درباره ی امور رایج و عادی زندگی باشد و معانی مفردات خاصّی را که مربوط به این حوزه است، بداند، اصل مقصود متکلم را می فهمد؛

ص: 235

هر چند نمی تواند جمله ی اسمیه و فعلیه و اعراب کلمات و... را تشخیص دهد؛ چه رسد به این که بتواند به عربی فصیح تکلم نماید.

این حقیقت در مورد همه ی زبان ها از جمله زبان عربی جاری و ساری است.

راه فهم مرادات کلام از طریق مفاهیم افرادی

بر این اساس مصنف می فرماید:

ظَاهِرٌ أَنَّ الطَّرِيقَ فِي فَهْمِ المُرَادَاتِ مِنَ الكَلَامِ الرَّاجِعِ إِلَى الأُمُورِ المُتَعَارَفَةِ العَادِيَةِ عِنْدَ المُعَاشِرَةِ وَ مِنَ الكَلَامِ الَّذِي تَذَكِّرُهُ إِلَى مَا يَعْرِفُونَهُ بِنُورِ العَقْلِ وَ مَنْ يَعْرِفُونَهُ بِالفِطْرَةِ وَ آيَاتِهِ المُشْهُودَةِ وَ كَمَالَاتِهِ الَّتِي يَعْرِفُونَهَا عِنْدَ ظُهُورِ المَعْرِفَةِ الفِطْرِيَّةِ هُوَ تَعَلُّمُ المَفَاهِيمِ الإِفْرَادِيَّةِ مِنَ أَلْفَاظِ تِلْكَ اللُّغَةِ. (1)

روشن است که راه فهم مرادات از کلامی که به امور متعارف عادی در معاشرت باز می گردد و کلامی که تذکر دهنده به آن چیزی است که [مردم] آن را به نور عقل می شناسند؛ و [تذکر دهنده به] کسی است [که مردم] او را فطرتاً می شناسند و به نشانه ها و کمالات او که وقتی معرفت فطری آشکار می شود، آن ها را می شناسند، [راه فهم همه ی این امور] همانا یادگیری مفاهیم افرادی از الفاظ آن زبان است.

کلامی که در هر زبانی به آن تکلم می شود، ممکن است درباره ی یکی از این امور باشد:

1 - امور متعارف و عادی در زندگی و معاشرت: مانند آن چه که در محاورات عادی مربوط به امور متعارف ردّ و بدل می شود: بنشین، بلند شو، آب بیاور، می خواهم بخوابم و ...

2 - مستقلات عقلیه که به نور عقل به طور روشن فهمیده می شوند مانند: قبح ظلم و حسن احسان.

ص: 236

1- همان

3- معروف فطری یعنی: خدای عزوجل که نزد همگان بالفطره معروف است.

4- آیات و نشانه های آشکار معروف فطری یعنی: مصنوعات و مخلوقات از جهت آیه و نشانه بودن شان برای صانع و خالق خود.

5- کمالات معروف فطری مانند: علم و قدرت الهی.

دو حقیقت اخیر (آیات و کمالات خدای فطری) در وقتی که معرفت فطری خداوند آشکار می شود، بروز و ظهور پیدا می کنند.

راه فهم مراد و مقصود متکلم، از کلامی که ناظر به یکی از این پنج مورد باشد، دانستن مفاهیم افرادی مربوط به زبان تکلم است. منظور از «مفاهیمِ افرادی»، کلمات مفردی هستند که با ترکیب آن ها، جمله و کلام ساخته می شود. (1) مثلاً در جمله ی اسمیه ای که از مبتدا و خبر تشکیل شده، مبتدا از مفاهیمِ افرادی است؛ چون همیشه یک کلمه ی مفرد می باشد. خبر هم اگر مفرد باشد، از مفاهیمِ افرادی به شمار می آید. مثلاً در جمله ی «علی عالم»، هر دو رکن آن یعنی «علی» و «عالم» از مفاهیمِ افرادی هستند. اسمی که در جمله فعلیه، «فاعل» یا «مفعول» واقع می شود، هم جزء مفاهیمِ افرادی است و امثال این ها.

چون هر یک از مفاهیمِ افرادی، «ما بازاء» و «محکمی عنه» دارند که عبارت است از: حقیقتِ خارجیّه ای که الفاظ این مفاهیم بر آن دلالت دارد، مخاطب با شنیدن الفاظ این مفاهیمِ افرادی، به همان حقایقِ خارجیّه که «موضوع له» آن الفاظ هستند، پی می برد.

مذکر بودن مفاهیمِ افرادی در امور متعارف و عقلی و فطری

در این مواردی که بیان شد، دانستن مفاهیمِ افرادی ی کلام برای پی بردن به مقصود متکلم کافی است؛ چون این مفاهیم همگی فقط جنبه ی مذکریت دارند و مخاطب با شنیدن آن ها فقط از غفلت خارج می شود، نه این که مکشوف و معلوم جدیدی-که قبلاً

ص: 237

1- بنگرید به: اصول و سیط / 5 - 70 (در این بخش از رساله، معنای دقیق این اصطلاح و تفاوت آن با «هیئاتِ افرادی» و «هیئاتِ ترکیبیه» بیان شده است.)

نمی شناخته-برایش حاصل گردد.

مثلاً وقتی کلمه ی «الله» را می شنود، متذکر معروف فطری خود می شود، یا وقتی کلمه ی «فحشاء» را می شنود، متذکر آن اعمالی در خارج می شود که به نور عقل، قبح آن ها را می یابد. هم چنین در ضمن تذکر به معروف فطری خود، به کمالات او هم چون علم و قدرتش نیز متذکر می گردد. وقتی الفاظ مربوط به امور متعارف و عادی زندگی را می شنود، به همان حقایقی که همیشه و به طور دائم با آن ها محشور بوده و هست، متذکر می گردد و علم جدیدی تحصیل نمی کند، فقط از غفلت خارج می شود. این است که مصنف در ادامه ی فرمایش قبلی خود، اضافه می کند:

فَإِنَّ الْمُخَاطَبَ مَتَى عَرَفَ الْمَفَاهِيمَ الْإِفْرَادِيَّةَ مِنْ أَلْفَاظِ كُلِّ لُغَةٍ يَقْدِرُ عَلَى فَهْمِ الْمَقْصُودِ مِنَ الْكَلَامِ إِذَا كَانَ الْكَلَامُ رَاجِعاً إِلَى الْأُمُورِ الَّتِي ذَكَرْنَا فَإِنَّ الْإِنْسَانَ يَكُونُ غَافِلاً عَنْهَا وَلَا يَكُونُ الْكَلَامُ إِلَّا تَذَكُّراً لَهَا. (1)

همانا مخاطب، وقتی مفاهیم افرادی در الفاظ هر زبانی را بشناسد، می تواند مقصود از کلام را بفهمد؛ اگر آن کلام به اموری که ذکر کردیم برگردد. چرا که انسان از آن ها غافل بوده و کلام جز تذکر دهنده ای به آن ها نیست.

از این که کلام راجع به این موارد را فقط «تذکره» دانسته اند، معلوم می شود که الفاظ مفاهیم افرادی، برای دلالت بر مراد کلام متکلم، فقط جنبه ی تذکر دهنده دارند. برای بیرون آمدن مخاطب از غفلت، دانستن مفاهیم افرادی جمله، کافی است و ضرورت ندارد که مخاطب، ترکیب و اعراب اجزاء آن جمله را هم بداند.

اكتفا به كلمه به جای کلام

گاهی-به قول مصنف-خود متکلم نیز فقط به ذکر یک کلمه ی مفرد اکتفا می کند و بیان بقیه ی مفردات را لازم نمی داند؛ چون خود مخاطب بدون ذکر متکلم، آن ها را کشف می کند. مثال ایشان در این باره این است که: مولا به بنده اش می گوید: سعید! و

ص: 238

حرف نداء را که در حکم یک جمله است، حذف می‌کند. بعد که بنده اش را صدا زد، می‌گوید: آب یا آتش یا غذا یا بستر. (1) در این موارد مخاطب می‌فهمد که مثلاً مولایش آب می‌خواهد یا باید آتش را روشن کند یا غذا را آماده نماید و یا بستر را برای مولا بگستراند. بنابر این متکلم با گفتن یک کلمه، مقصود خود را به مخاطب می‌فهماند. (2) در مثال‌های فوق از دو رکن اصلی جمله، فقط بیان یک رکن برای رساندن معنای کلام، کافی است؛ چه رسد به این که آن چه حذف می‌شود، رکن اصلی کلام و جمله نباشد. بنابر این وقتی که گفتن فقط یک کلمه در این موارد، مقصود را می‌رساند، چگونه با دانستن همه‌ی مفاهیم افرادیّه در یک کلام، مقصود از آن فهمیده نشود؟

به قول مصتّف:

إِنَّ الْعَاقِلَ فِي الْأُمُورِ الظَّاهِرَةِ يَكْفِيهِ الْإِشَارَةُ وَ لَا يَحْتَاجُ إِلَى طُولِ الْكَلَامِ بَلْ يَسْتَعْنِي بِأَوَّلِ الْكَلَامِ لَا يَحْتَاجُ إِلَى صَمِّ رُكْنِهِ فَضْلاً عَمَّا يَكُونُ فَضْلاً فِيهِ. (3)

همانا برای عاقل در امور آشکار، اشاره کفایت می‌کند و نیازی به طولانی کردن کلام ندارد، بلکه با [شنیدن] اوّل کلام، بی‌نیاز می‌شود و نیاز به ضمیمه کردن رکن آن ندارد؛ چه رسد به آن چه در آن [کلام] زائد است [و رکن کلام نیست].

به این ترتیب فهم مقصود از کلام در مواردی که ذکر شد، نیاز به یادگیری زبان، در حدی که فرد بتواند به عربی فصیح تکلم نماید، ندارد؛ چون تذکّر با صرف دانستن مفاهیم افرادیّه، حاصل می‌شود.

ص: 239

1- همان

2- مثال شایع دیگر برای این حقیقت، سخن گفتن کودکی است که از تشکیل دادن جمله، ناتوان می‌باشد. او همه‌ی مقاصد خود را صرفاً با بیان کلمات مفرد به اطرفیانش می‌رساند و نزدیکان او هم از شنیدن کلمات، مرادات او را در می‌یابند.

3- همان

مصنّف بر این باور است که اساس قرآن مجید بر تذکّر به چند چیز است:

«عقل و احکام آن»، «آیات و نشانه های مشهود و آشکار الهی برای هر عاقل»، «خدایی که هر مولودی او را فطرتاً می شناسد» و نیز «کمالات او که هر عاقلی در حالات سختی و بلا به طور آشکار وجدان می کند».

همه ی این امور پس از متذکّر شدن عاقل به آن ها، از خورشید و روشنایی آن، آشکارترند (و او فقط نسبت به آن ها در غفلت به سر می برد).

ایشان بر اساس این باور و نیز مقدّمه ی پیشین نتیجه می گیرد که: فهم مرادات خداوند از کلامش - در حدّی که مربوط به این امور باشد - فقط نیاز به شناخت مفاهیم افرادی دارد. و از همین روست که مردم و امت هایی که از صدر اسلام با اعراب محشور بودند، «محکّمات» قرآن را از همین طریق می فهمیدند؛ با این که ادبیّت عربی مدوّن را نمی دانستند؛ چه رسد به این که از فصّاحا بوده باشند.

البته مصنّف همین بیان را در فهم خطبه ها و مواعظ و هدایت های عمومی در سخنان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم و ائمّه ی طاهرین علیهم السلام هم که ناظر به همان موارد هستند، جاری و ساری می داند و از این جهت حساب خاصّی برای قرآن باز نمی کند.

(1)

بهره مندی از تذکّرات قرآن از طریق شناخت مفاهیم افرادی

غرض از نقل توضیحات مصنّف در این خصوص، آن است که روشن شود از دیدگاه ایشان، معرفت حدّ اقلّی به زبان عربی (در حدّ آشنایی با مفاهیم فردیه) کافی است تا یک فرد آشنا به زبان عربی، از تذکّرات علمی و عقلی و فطری قرآن کریم بهره مند شود و در این گونه امور، مراد خداوند از کلامش را بفهمد. آن چه در مورد اوّل تحت عنوان «فهم زبان قرآن و لوازم قهری این فهم» اشاره شد، مشمول همین قاعده می شود. این لوازم قهری همگی از سنخ تذکّرات و بیرون آمدن از غفلت است که نیاز به دانستن زبان عربی، بیش از حدّ مفاهیم افرادی، ندارد. برای متذکّر شدن به این امور، دانستن

ص: 240

«مفاهیم ترکیبی» در زبان عربی لازم نیست.

به عبارت دیگر متذکر شدن به این امور و خروج از غفلت، نیاز به کشف همه ی مرادات خداوند از کلامش ندارد و به همین جهت مصنف، این گونه بهره بردن از قرآن را خارج از «محلّ بحث در حجّیت ظواهر قرآن» دانسته است.

حجّیت ذاتی امور فطری و عقلی

در حقیقت می توان گفت که حجّیت امور فطری و عقلی، به خود این امور است، نه به کلامی که حکایت از این امور می کند. معرفت خدای متعال و کمالاتش به خودش است و معرفت نور عقل هم به خود عقل و معرفت معقولات نیز به نور عقل است. الفاظ مفاهیم فردیّه ای که ناظر به این امور هستند، فقط جنبه ی مذکریّت دارند. بنابر این متذکر شدن به این امور، ربطی به کشف کلام از مرادات متکلم ندارد. «کلام» در این جا فقط شأن مذکریّت دارد، نه این که به جهت «حاکمی بودن کلام از مرادات متکلم»، مکشوفات جدیدی برای مخاطب حاصل شود.

البته می توانیم متذکر شدن به این امور فطری و عقلی را «بعض المراد» خداوند از کلامش بدانیم، ولی حجّیت این امور به جهت حجّیت نور خدا و نور عقل است، نه حجّیت کلام بر مرادات متکلم (دقت شود).

چنان که مصنف فرمود، محکّمات قرآن برای بسیاری از مردم-عرب یا غیر عرب-از همین باب حجّیت دارد. بنابر این حجّیت محکّمات، منوط به کشف همه ی مرادات خداوند از آیات محکّمات نمی باشد. کشف «بعض المراد» متکلم-که همان امور فطری و عقلی هستند- برای حجّت بودن این آیات در این موارد، کافی است.

مدلول کلام خدا بودن این امور به واسطه ی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم

اما دقت شود که اگر بخواهیم این امور فطری و عقلی را به عنوان «بعض المراد» خداوند، مدلول قطعی آیات محکّمات بدانیم، محتاج ارائه ی این آیات توسط پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم به عنوان «کلام خداوند به زبان عربی» هستیم، وگرنه حق نداریم آن را کلام خدا تلقی کنیم و مدلول فطری و عقلی آن را «مراد قطعی» خداوند از تذکر

دادنش بدانیم. در واقع برای نسبت دادن این تذکرات به خداوند، پای متحدی به قرآن (پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و عترت ایشان علیهم السلام) به میان می آید، وگرنه حق نداریم این ها را به کلام الهی اسناد بدهیم.

اگر ما الفاظ مفاهیم افرادی مربوط به این امور فطری و عقلی را از هر کس و به هر طریقی بشنویم یا حتی مکتوب آن را در جایی ببینیم، متذکر آن حقایق و وجدانی می شویم. بیرون آمدن از غفلت در این گونه امور، مشروط به این که کلامی از خدای متعال بشنویم، نمی باشد. بنابر این به دلیل حجّیت ذاتی این امور، حق نداریم آن ها را مدلول و مراد قطعی کلام خداوند بدانیم. ما در اسناد این تذکرات به کلام خدا هم نیازمند به سیره ی عملی و قولی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم هستیم.

عدم نیاز به فحص از قرائن منفصله در محکّمات

اما پس از اسناد مفاهیم این کلام به خداوند، برای فهم این آیات محکّمات، نیاز به فحص از قرائن منفصله، که نزد پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و اهل بیت علیهم السلام است، نداریم. به عبارت دیگر در این موارد می توانیم مدلول فطری و عقلی آیات محکم را «بعض المراد» خداوند در این آیات بدانیم؛ بدون این که محتاج فحص از قرائن منفصله باشیم. علت این بی نیازی آن است که ما علم داریم به این که اگر این کلام، کلام خداوند باشد، قطعاً این امور، بخشی از مراد او از کلامش هستند و این علم ما، به خاطر حجّیت ذاتی این موارد فطری و عقلی است. در حقیقت چون نور عقل و نور علم و نور خدا، حجّت های ذاتی خدا هستند، قطعاً این امور وجدانی را می توان به خدا اسناد داد. اما اگر بخواهیم بگوییم که «کلام خدا» نیز به همین امر دلالت می کند، فقط از جهت اسناد کلام به خداوند، نیاز به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و اهل بیت ایشان علیهم السلام داریم؛ نه از جهت حجّیت مدلول وجدانی آن کلام. بنابر این یقین داریم که اگر در احادیث اهل بیت علیهم السلام فحص کنیم، به فرمایشی از ایشان که مخالف با این امور وجدانی باشد، بر نمی خوریم. از این جهت بدون نیاز به فحص از قرائن منفصله می توانیم این آیات محکم را در کاشفیّت از امور فطری و وجدانی، حجّت بدانیم.

اما اگر بخواهیم به «همه ی مرادات» کلام خدا در همین آیات محکومات پی ببریم، بدون فحص از قرائن منفصله، که نزد اهل بیت علیهم السلام است، قادر به این کار نخواهیم بود. با توضیحی که بیان شد، فقط به این که «بعض المراد» خداوند از کلامش این امور فطری هست، پی می بریم، ولی نمی توانیم مدلول آیه را منحصر در همین امور بدانیم. بلکه از معرّفی قرآن توسط اهل بیت علیهم السلام می فهمیم که همین آیات ممکن است تفسیر و تأویلی داشته باشند که جز با رجوع به احادیث پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ و عترت ایشان: از آن ها آگاه نخواهیم شد. این جاست که دقت موجود در کلام مصنف- که از «مصباح الهدی» نقل شد- روشن می شود، آن جا که فرمود:

إِنَّمَا الْكَلَامُ فِي أَنَّهُ هَلْ يَجُوزُ لِلْعَاقِلِ... أَمْ لَا. (1)

ملاحظه می شود که ایشان در این عبارت، عدم استغناء عاقل از مراجعه به اهل بیت علیهم السلام و فحص از قرائن منفصله نزد ایشان را، از جهت کشف «تمام المراد و المعنی و المقصود» کلام خدا دانسته اند که شامل تأویل و تفسیر و... آیات می گردد. بنابر این اگر کشف همه ی علوم قرآن مطرح نباشد، حکم به عدم استغناء نکرده اند.

نتیجه ی کلی این که: حجّیت قرآن کریم بر امور فطری و عقلی، به گونه ای که توضیح دادیم، جای بحث و محلّ کلام نیست؛ بلکه مسلّم و قطعی است و البتّه لازمه ی قبول آن، این نیست که در مقام کشف همه ی مرادات حقّ متعال، از رجوع به قرائن منفصله نزد اهل بیت علیهم السلام بی نیاز باشیم.

مورد دوم: اتمام حجّت خدا بر مردم با آیات قرآن

مورد دیگری که از دیدگاه مصنف در حجّیت قرآن بر مراد خداوند، جای بحث ندارد و محلّ کلام نمی باشد، «احتجاجات خداوند در قرآن با مخالفان» است که پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بر آن ها می خواندند و از این طریق، حجّت خدا را بر ایشان تمام

ص: 243

می کردند. اگر دانستن ظواهر آیات قرآن برای اتمام حجّت خدا کفایت نمی کرد، چگونه پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم به صرف قرائت بر مردم اکتفا می کردند و اگر فحص از قرائن مفصله نزد اهل بیت علیهم السلام برای این اتمام حجّت لازم است، پس نباید پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم و ائمه علیهم السلام در احتجاجات خود به تلاوت قرآن بسنده می کردند، بلکه باید آن را تفسیر و تأویل می نمودند. این مطلب گاهی به عنوان ایراد و اشکال به بحث حجّیت جمعیه ی قرآن مطرح می شود.

مصنّف در بیان های خود تصریح می کند به این که بحثی در حجّیت داشتن قرآن در مقام احتجاج خداوند و اهل بیت علیهم السلام بر مردم، نیست. می فرماید:

لا کلامَ أيضاً فی احتجاجِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بِالْقُرْآنِ وَقِرَائَتِهِ عَلَى النَّاسِ. (1)

در «اصول و سیط» هم می فرماید:

وَمِنْ هَذِهِ الْجِهَةِ احْتَجَّ اللَّهُ تَعَالَى بِكَلَامِهِ عَلَى مَخْلُوقَاتِهِ فِي اثْبَاتِ الْخِلَافَةِ وَالتَّنْصِيصِ بِالْوِلَايَةِ وَهَكَذَا فَبَشَّرَهُمْ وَأَنْذَرَهُمْ فِي كَلَامِهِ وَ الرَّسُولُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وَ الْأَيْمَةَ عَلَيْهِمُ السَّلَامَ اسْتَشْهَدُوا بِهَا وَ هَذَا لَا كَلَامَ فِيهِ. (2)

از همین جهت خدای متعال در اثبات خلافت [پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم] و تصریح به امر ولایت (تعیین اولیاء پس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم) و ... با کلامش بر مخلوقاتش حجّت را تمام کرده است. در نتیجه در کلام خود به آنان بشارت و بیم داده و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم و ائمه علیهم السلام [در این زمینه ها] به کلام خدا استشهاد کرده اند، در این مطلب بحثی نیست [و مسأله مسلم و مقبول می باشد].

تعبیر «من هذه الجهة» در بیان ایشان به عبارت قبل مربوط می شود که فرموده است:

فهو نورٌ و هِدَايَةٌ وَ حِكْمَةٌ وَ مَوْعِظَةٌ وَ عِبْرَةٌ كَاشِفٌ عَنِ الْمُرَادَاتِ. (3)

ص: 244

1- مصباح الهدى / 22

2- اصول و سیط / 95

3- همان

یعنی نور بودن، هدایت بودن، باعث عبرت بودن و کاشف بودن کلام خدا از مرادات او، پایه و اساس احتجاج خداوند بر مخلوقاتش است که به قرآن کریم صورت می گیرد.

در مباحث گذشته، فانی بودن کلام خدا در مرادات و کاشف بودن از آن را بر مبنای سیره ی قولی و عملی پیامبر اکرم صَلَّی اللّهُ عَلَیْهِ و آلِهِ و سلم توضیح دادیم و روشن شد که نور و هدایت و موعظه و عبرت بودن قرآن به اعتبار مرادات کلام خداست، نه صرف الفاظ آن. در این جا می فرماید: اتمام حجّت خدا بر مردم نیز از همین جهت است. یعنی چون کلام حقّ متعال فانی در مرادات اوست، با آن کلام، حجّت را بر مردم تمام نموده است و اگر قرآن ویژگی «کلام» بودن را نداشت، اتمام حجّت صورت نمی گرفت. با الفاظ تنها و بدون دلالت آن ها بر حقایق خارجیّه، عقلاً حجّتی تمام نمی شود. موضوع اتمام حجّت که در این جا به عنوان مثال ذکر شده، بحث اثبات و تعیین خلافت و جانشینی پیامبر اکرم صَلَّی اللّهُ عَلَیْهِ و آلِهِ و سلم است که در آیاتی از قرآن کریم هم چون آیه ی «ولایت» (1) ذکر شده و حجّت خدا را بر همگان تمام می کند. علاوه بر خود خدا، پیامبر اکرم صَلَّی اللّهُ عَلَیْهِ و آلِهِ و سلم و ائمه علیهم السّلام نیز با کلام خدا بر مردم احتجاج می کردند، پس در این مسأله بحثی و کلامی نیست.

حجّت احتجاج به قرآن با استناد به سیره ی اهل بیت علیهم السّلام

روشن است که اگر احتجاجات خدا و اهل بیت علیهم السّلام به قرآن، در خصوص تذکرات وجدانی آن به امور فطری و عقلی باشد، این آیات از مصادیق مورد قبل خواهند بود که صرفاً جنبه ی تذکر دارند و در حجّیت آن ها بر آن امور وجدانی نیاز به فحص از قرائن منفصله نیست. ولی اگر از این قبیل نباشند، آن گاه نفس استدلال پیامبر اکرم صَلَّی اللّهُ عَلَیْهِ و آلِهِ و سلم و ائمه علیهم السّلام به آن آیات، برای حجّیت آن ها-در حدّی که به عنوان اتمام حجّت مورد استناد قرار گیرند-کافی است. چون ایشان در مقام احتجاج به قرائت آن ها اکتفا فرموده و هیچ تبصره ای به مفاد ظاهری آن نزده اند و در حقیقت مدلول ظاهری آن را

ص: 245

امضا فرموده اند. در گذشته عبارت مصنف را در این خصوص نقل کردیم که فرموده است:

إِسْتَشْهَدَ الْأَئِمَّةُ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِم بِالْآيَاتِ... فَإِنَّ بِنَفْسِ اسْتِدْلَالِهِمْ أَوْ الْإِسْتِدْلَالَ بِمَحْضَرِهِمْ وَإِمضَائِهِمْ يَتِمُّ الْحُجَّةُ بِالضَّرْوَرَةِ. (1)

همین که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم یا امام علیّه السلام آیاتی را برای احتجاج و به عنوان اتمام حجّت بر مردم قرائت کنند و توضیحی خلاف ظاهر آن نفرمایند، کافی است که مدلول احتجاجی آن آیات، حجّیت داشته باشد. منظور از «مدلول احتجاجی»، آن جهتی است که آیه از آن جهت، وسیله ی احتجاج حضرت واقع شده است. مثلاً اگر برای اثبات خلافت و ولایت پس از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم به آیه ای احتجاج شده، آن آیه از همین جهت حجّت خواهد بود؛ چون از این جهت، مراد خداوند از آن کشف می شود. در واقع «بعض المراد» خدا از کلامش با احتجاج و استدلال اهل بیت علیهم السلام به آن، کشف می شود و همین به معنای «حجّیت آیه بر مراد خداوند» است، که البته فقط بخشی از مرادات حقّ متعال در این کلامش می باشد. استدلال و احتجاج اهل بیت علیهم السلام به یک آیه، بعضی از مرادات خدای متعال را مکشوف مخاطب می سازد. در دلالت آیه بر این «بعض المراد» نیاز به فحص از قرائن منفصله ی دیگر وجود ندارد، اما اگر مخاطب بخواهد همه ی مرادات خداوند از این آیه را بفهمد، باید همه ی قرائن منفصله ی احتمالی را فحص نماید، آن گاه به تأویل و تفسیر و... آیه دست یابد و همه ی مرادات خداوند را از آن کشف نماید.

مورد سوم: وجوب تدبّر در آیات قرآن

مورد دیگری که مصنف آن را قطعی و بی نیاز از بحث دانسته، «وجوب تدبّر در آیات قرآن کریم» است. برخی گمان کرده اند که اعتقاد به حجّیت جمعیه ی قرآن و اهل بیت علیهم السلام، مانع تدبّر در خود آیات قرآن می شود. این گمان برخاسته از این اشتباه

ص: 246

است که: «بنا بر جمعیه بودن حجّیت قرآن، بدون رجوع به احادیث اهل بیت علیهم السّلام، هیچ بهره ای از آیات آن نمی توان برد. در این صورت پس چرا کتاب خدا، مردم را به تدبّر در قرآن دعوت فرموده است؟»

برای زدودن این گمان باطل مصنّف چنین می فرماید:

لا کلامَ أيضاً... فی وجوبِ التّدبّرِ فیهِ کَمَا ذَکَرَ بِهِ فِيهِ بِقَوْلِهِ: «أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا (1)». (2)

نیز بحثی در وجوب تدبّر در آن (قرآن) نیست چنان که در خود قرآن به این امر، تذکّر فرموده است: «پس آیا در قرآن تدبّر نمی کنند یا این که بر دل ها [ی شان]، قفل ها زده شده است؟»

در «اصول و سیط» هم درباره ی تدبّر در قرآن چنین می فرماید:

أُمِرَ بِالتَّدَبُّرِ فِيهِ فَمَنْ عَرَفَ اللِّسَانَ الْعَرَبِيَّ... بِالتَّدَبُّرِ فِيهِ يَتَأَثَّرُ وَيَتَنَوَّرُ وَيَهْتَدِي بِهِ بِالصَّرْوَرَةِ. (3)

امر به تدبّر در قرآن وارد شده است، پس هر کس آشنا به زبان عربی باشد... با تدبّر در آن، بدهتاً تأثیر پذیرفته و روشن می شود و به واسطه ی آن هدایت پیدا می کند.

معنای «تدبّر» در قرآن کریم

تدبّر در لغت به معنای «نظر کردن در عاقبت یک چیز» به کار رفته است. در لسان العرب چنین می خوانیم:

دَبَّرَ الْأَمْرَ وَتَدَبَّرَهُ: نَظَرَ فِي عَاقِبَتِهِ. (4)

چیزی را «تدبیر» یا «تدبّر» کرد، یعنی در عاقبت آن نظر کرد.

ص: 247

1- محمّد صلی الله علیه و آله وسلم / 24

2- مصباح الهدی / 22

3- اصول و سیط / 95

4- لسان العرب / 4 / 273

تدبّر گاهی به معنای مطلق «تفکّر» هم به کار رفته (1)، اما اصل معنای آن، تفکّر خاصی است که می توان آن را «عاقبت اندیشی» ترجمه کرد. تدبّر کردن در یک کلام، به این است که انسان با تأمل عاقلانه در آن، پیام یا پیام های آن را بگیرد و در حقیقت، مقصود از کلام را دریابد. هر قدر این پیام ها را بیش تر و عمیق تر دریافت کند، تدبّرش عمیق تر و عالمانه تر بوده است.

با توجه به این معنای لغوی «تدبّر» در آیات قرآن، یعنی نظر کردن عالمانه در آن ها برای دریافت پیام ها و مقاصد خدای متعال از کلامش. اگر این آیات، جزء آیاتی باشد که مدلول وجدانی دارند، -چنان که در «مورد اول» بحث شد آن معنای وجدانی «بعض المراد» خداوند محسوب می شود و آیه در دلالتش بر این مراد قطعی، حجّت است. کشف این مراد وجدانی از آیه، یکی از نتایج تدبّر در آن، محسوب می شود و همان طور که گفتیم، دانستن مفاهیم افرادی کلام برای رسیدن به این نتیجه ی وجدانی کفایت می کند.

درجه ی عمیق تدبّر در قرآن

اما تدبّر در این آیات با رسیدن به این نتیجه ختم نمی شود، بلکه لایه های عمیق تری از مرادات خداوند در این آیات وجود دارد که اگر به روش صحیح در آن ها تدبّر شود، به آن ها هم دسترسی پیدا می شود. روش صحیح، دانستن مفاهیم ترکیبی در این آیات است. اما شرط آشنایی با مفاهیم ترکیبی در آیات، ضمیمه کردن سنت اهل بیت علیهم السّلام به آن هاست که قرینه ی منفصله ی آن ها، محسوب می شوند. در نگاه مصنّف، کشف مفاهیم ترکیبی آیات قرآن، بدون انضمام فرمایش های اهل بیت علیهم السّلام به کلام خدا، امکان پذیر نمی باشد. علّت این امر آن است که اساس و پایه ی قرآن بر «تعویل بر منفصل» گذارده شده که در ادامه ی مباحث، ادلّه ی این مطلب را از طرف مصنّف ارائه خواهیم داد. می فرماید:

لَمَّا كَانَ أَسَاسُ الْقُرْآنِ عَلَى التَّعْوِيلِ عَلَى الْمُنْفَصِلِ لِأَبَدٍ مِنْ ضَمِّ

ص: 248

چون پایه ی قرآن بر «تعویل بر منفصل» گذارده شده، برای کشف مفاهیم ترکیبی در آیات، چاره ای از ضمیمه کردن خطبه ها و روایات مربوط به آن آیات ذکر شده، وجود ندارد.

از همین طریق، باب تدبّر در قرآن کریم برای کشف لایه های عمیق تر مرادات آن باز می شود، لذا می فرماید:

فَبَانِضِ مَا مِ تِلْكَ الْخُطْبِ وَالرَّوَايَاتِ وَتَعْلِيمِ لُغَاتِهَا يَنْفَتْحُ بَابُ التَّدْبِيرِ فِي الْقُرْآنِ الْمَجِيدِ وَفَهْمِ الْمَفَاهِيمِ التَّرَكِيبِيَّةِ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ فِيمَا يَرْجِعُ إِلَى الْمَذْكُورَاتِ. (2)

در نتیجه با ضمیمه شدن این خطبه ها و روایات و آموزش لغات آن ها، باب تدبّر در قرآن مجید و فهم مفاهیم ترکیبی از کتاب و سنت، در بخشی که به آن چه ذکر شد بر می گردد، باز می شود.

یعنی تدبّر صحیح در آیات قرآن برای فهم مفاهیم ترکیبی آن ها، با ضمیمه کردن احادیث اهل بیت علیهم السلام محقق می شود و نتیجه ی آن، فهم مرادات قرآن در حدّ فراتر از امور فطری و وجدانی است. با این ترتیب در دیدگاه مصنّف تدبّر در قرآن درجات مختلف دارد. دریافت پیام وجدانی آیات، درجه ی اوّل تدبّر است که به صرف آشنایی با «مفاهیم افرادی» حاصل می شود و برای این درجه از تدبّر نیاز به ضمیمه کردن احادیث اهل بیت علیهم السلام به آیات قرآن نیست.

عبارت منقول از مصنّف در «اصول وسيط» (أَمْرٌ بِالتَّدْبِيرِ فِيهِ...) اشاره به این درجه از تدبّر دارد؛ چون آشنایی با زبان عربی را برای تأثیر پذیری و منور شدن و هدایت شدن به واسطه ی قرآن، کافی دانسته است. این درجه، مربوط به مدلول وجدانی آیات تذکری قرآن می شود و تدبّر در این آیات، به معنای متذکّر شدن به مدلول وجدانی

ص: 249

آن هاست. اما آن چه از رساله ی «بعد ما عرفت» نقل شد، مربوط به درجات بالاتر تدبّر در قرآن است که به لایه های عمیق تر مرادات خداوند از کلامش مربوط می شود و بدون ضمیمه کردن احادیث اهل بیت علیهم السّلام به قرآن، باب این تدبّر به روی انسان باز نمی شود.

نتیجه این که هیچ یک از درجات تدبّر منافاتی با حجّیت جمعیه ی قرآن و اهل بیت علیهم السّلام ندارد، بلکه چنان که گفتیم، تدبّر عمیق در قرآن، مؤید این حجّیت جمعیه می باشد.

علت وجوب تدبّر در قرآن بر همگان

اما وجوب تدبّر در قرآن از نظر مصنّف به این جهت است که: پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم به سوی همه ی بشر مبعوث شده اند و ایشان مربّی و ترکیه کننده و به کمال رساننده ی همه ی عقل ها و بشارت دهنده و واسطه برای تقرّب همگان به حضور پروردگار متعال هستند. از این رو تدبّر در قرآن برای همگان به عنوان وظیفه دانسته شده تا از این طریق، به وجدان پروردگارشان نائل شوند و به این وسیله، شهادت خدای متعال بر حقانیت کلام خود و کلام رسولش را-بدون تقلید-و جدان کنند. این همان آیت عظمی و معجزه ی جاوید تا روز قیامت می باشد. عبارت مصنّف این است:

حَيْثُ إِنَّ الرَّسُولَ مَبْعُوثٌ لِلْكَوْنِ وَهُوَ الْمُرَبِّيُّ وَالْمُرَكَّبِيُّ وَالْمُكَمِّلُ لِعُقُولِ الْكَوْنِ وَالْمُبَشِّرُ وَالْوَاسِطَةُ لِقُرْبِ الْكَوْنِ إِلَى حَضْرَةِ رَبِّ الْعِزَّةِ وَالْوُصُولِ إِلَى حَضْرَتِهِ، لِهَذَا يَكُونُ التَّدْبِيرُ فِي الْقُرْآنِ الْمَجِيدِ وَظَيْفَةَ الْكُلِّ كَيْ يَجِدُوا رَبَّهُمْ وَيَجِدُوا شَهَادَتَهُ تَعَالَى عَلَى كَلَامِهِ وَرَسُولِهِ مِنْ غَيْرِ تَقْلِيدٍ وَهَذَا الْقُرْآنُ هِيَ الْآيَةُ الْعُظْمَى وَالْمُعْجِزَةُ الْبَاقِيَةُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ. (1)

توضیح این عبارت بر اساس مبانی مصنّف در بحث توحید و هدف از ارسال

ص: 250

پیامبران، نیاز به شرح و بسط دارد که در این جا مجال آن نیست. به اجمال عرض می کنیم که:

غرض از ارسال رسل، این است که بندگان خدا در مسیر بندگی و عبودیت قدم بردارند تا در نهایت، به درجه ی وصال و «معرفت ربّ به ربّ» نائل شوند و وقتی به این مقام برسند، شهادت خدای متعال بر صدق مدّعی رسولش را وجدان می کنند. یعنی آن چه را که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم وعده داده بود (نیل به وصال و معرفت ذات حق به خودش) به خود خدا می یابند و این گونه خداوند را شاهد بر خودش و کلامش و کلام رسولش خواهند یافت. چون همگان از طرف پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم به سوی این هدف والا دعوت شده اند، پس بر همه لازم است که در این مسیر قدم بردارند. تقلید در این امر، جایز نیست. هر کس خودش باید به این درجه نائل گردد و آن را بیابد.

تدبّر در قرآن مجید، برداشتن قدمی لازم برای رسیدن به همین هدف است و کسی که به این هدف نائل گردد، حَقَانِیت معجزه ی جاوید الهی تا روز قیامت را وجدان می کند و این معجزه، همان قرآن کریم است که صدق وعده هایش را می توان با تدبّر در آیات آن شهود کرد؛ چون بزرگ ترین وعده ی آن، رسیدن به مقام «مَعَايِنَةُ الرَّبِّ بِالرَّبِّ» می باشد که به مؤمنان وعده داده است. تفصیل و شرح این بحث مهم و شریف موکول به بیان بحث توحید از دیدگاه مصنّف است که باید در جای خود به آن پرداخته شود. (1)

تا این جا سعی شد اصل مدّعی مصنّف درباره ی حَجِّتِ جمعیه ی قرآن و اهل بیت علیهم السّلام روشن گردد. محلّ بحث و کلام در آن تنقیح شد و به برخی اشکالاتی که در اثر کم توجهی به این مدّعا مطرح می شود نیز پاسخ های لازم ارائه گردید.

ادله ی نفی حَجِّتِ انفرادیه ی کتاب

اکنون نوبت می رسد به ادله ای که مصنّف برای اثبات حَجِّتِ جمعیه و نفی حَجِّتِ انفرادیه ی قرآن کریم، ارائه فرموده است. ایشان در «اصول و سیط» پس از تبیین دقیق

ص: 251

1- ان شاء الله در شرح کتاب «ابواب الهدی» به بیان این موضوع پرداخته خواهد شد

مدّعی خود در «نفی حجّیت انفرادیه»، سه دلیل برای اثبات آن ارائه می فرماید.

دلیل اوّل بر نفی حجّیت انفرادیه ی قرآن

دلیل اوّل را این گونه تشریح می کنند:

لَا نَ الْكَلَامَ الْمَجِيدَ نَزَلَ مِنْجَمًا كَاللِنَالِي الْمَنْشُورَةِ وَ جَمْعُهُ وَ تَرْتِيبُهُ بَشَرِيٌّ لِهَذَا لَا يَرْتَبُطُ كَثِيرٌ مِنْ آيَاتِهِ وَ التَّقْدِيمُ وَ التَّأْخِيرُ يُوجِبُ انْهَادَامَ الظُّهُورِ وَ عَدَمَ انْعِقَادِهِ لِلْكَلامِ فَضلاً عَن حُجِّيَّتِهِ. (1)

چون کلام مجید، مانند مروارید های پراکنده، به تدریج نازل شده و جمع آوری و ترتیب آن، کار بشر [عادی] است و به این جهت بسیاری از آیاتش با هم ارتباط ندارند و مقدّم و مؤخر کردن [در ترتیب] باعث از بین رفتن ظهور و منعقد نشدن آن برای کلام است؛ چه رسد به حجّیت آن.

این دلیل از دو مقدّمه تشکیل می شود:

مقدّمه ی اوّل: بشری بودن جمع و ترتیب قرآن موجود

مقدّمه ی اوّل این که آیات قرآن به تدریج نازل شده اند و جمع آوری آن به صورت موجود، کار بشر عادی بوده است. (2) ترتیب فعلی سُور و آیات قرآن به ترتیب نزول آن ها نیست، بلکه بسیاری از سوره های مکی که زودتر نازل شده اند، بر سُور مدنی که بعد نازل شده اند، مقدّم قرار داده شده اند. ترتیب آیات یک سوره هم به ترتیب نزول آن ها نمی باشد، بلکه در سوره های بزرگ قرآن، هر چند آیه ی آن با هم نازل شده و سپس با یک استحسان بشری کنار هم گذاشته شده اند.

جمع آوری قرآن توسط امیر المؤمنین علیه السلام

در این که ترتیب آیات در قرآن موجود به ترتیب نزول آن ها نیست، شکی وجود ندارد. بله، وجود مقدّس امیر المؤمنین علیه السلام آیات قرآن را به ترتیب نزول آن ها

ص: 252

1- اصول و سیط / 95

2- بنگرید به: پیوست فصل دوم

جمع آوری کرده بودند، اما وقتی آن را به مسجد النَّبِیِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ آوردند، غاصبان خلافت، آن را از حضرتش نپذیرفتند.

آن چه در احادیث معتبر آمده این است که امیر المؤمنین علیه السلام پس از ردّ غاصبان خلافت، از اظهار قرآن خودداری کرده، فرمودند:

إِنَّ الْقُرْآنَ الَّذِي عِنْدِي لَا يَمْسُهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ وَالْأَوْصِيَاءُ مِنْ وُلْدِي.

به قرآنی که نزد من است فقط تطهیر شدگان و اوصیا از فرزندان من، دسترسی دارند.

و وقتی از ایشان سؤال شد که «آیا زمان مشخصی برای آشکار شدن آن هست؟ فرمودند:

نَعَمْ إِذَا قَامَ الْقَائِمُ مِنْ وُلْدِي يُطَهِّرُهُ وَيَحْمِلُ النَّاسَ عَلَيْهِ فَتَجْرِي السُّنَّةُ عَلَيْهِ. (1)

بله، وقتی قائم از فرزندان من: قیام کند، آن را آشکار می گرداند و مردم را به [قرائت و یادگیری] آن وا می دارد، آن گاه سنت بر اساس همین قرآن، جاری خواهد شد.

بنابر این قبل از قیامت و پس از ظهور امام عصر علیه السلام این قرآن، آشکار خواهد شد و مردم در آن زمان با ترتیب واقعی آیات قرآن، آشنا خواهند شد.

مطابق روایات شیعه، هیچ کس جز وجود مقدس امیر المؤمنین علیه السلام نمی تواند ادعا کند که قرآن را به ترتیبی که نازل شده، جمع نموده است. جابر از وجود مقدس امام باقر علیه السلام نقل می کند که فرمودند:

مَا مِنْ أَحَدٍ مِنَ النَّاسِ يَقُولُ إِنَّهُ جَمَعَ الْقُرْآنَ كُلَّهُ كَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَّا كَذِبٌ وَمَا جَمَعَهُ وَمَا حَفِظَهُ كَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَّا عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَالْأئِمَّةُ مِنْ بَعْدِهِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ. (2)

ص: 253

1- بحار الانوار / 89 / 43 به نقل از الإحتجاج، نیز: الإحتجاج / 1 / 155

2- همان / 89 / 88 به نقل از بصائر الدرجات در روایتی دیگر امام صادق علیه السلام می فرمایند: لَوْ أَنَّ النَّاسَ قَرَأُوا الْقُرْآنَ كَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مَا اِخْتَلَفَ اثْنَانِ. (تفسیر قمی / 2 / 451) شبیه روایت شریف متن، در: (الكافی / 1 / 228) نیز آمده است: مَا دَعَى أَحَدٌ مِنَ النَّاسِ أَنَّهُ جَمَعَ الْقُرْآنَ كُلَّهُ كَمَا أَنْزَلَ إِلَّا كَذَابٌ وَمَا جَمَعَهُ وَحَفِظَهُ كَمَا نَزَلَهُ اللَّهُ تَعَالَى إِلَّا عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ وَالْأئِمَّةُ مِنْ بَعْدِهِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ: مرحوم علامه مجلسی در شرح این روایت می نویسد: «المراد بکما أنزل، ترتیبه و اعرابه و حرکاته و سکنااته و حدود الآی و السور». (مرآة العقول / 3

هیچ کس از مردم نمی گوید که همه ی قرآن را مطابق آن چه خدا نازل فرموده، جمع آوری کرده، مگر این که دروغ می گوید و هیچ کس جز علی بن ابی طالب و امامان پس از ایشان علیهم السّلام آن را طبق آن چه خداوند نازل فرموده، جمع آوری و نگه داری نکرده است.

در قسمت دوم حدیث، لفّ و نشر مرتّب به چشم می خورد. جمع قرآن مربوط به امیر المؤمنین علیه السّلام و نگه داری آن مربوط به ائمه پس از ایشان: است. نتیجه این که: ترتیب سور و آیات قرآن موجود، ترتیبی نیست که مطابق نزول آن ها باشد و این امر در انعقاد ظهور آیات و حجّیت ظواهر آن ها تأثیر می گذارد.

مقدمه ی دوم: شرط انعقاد ظهور

اما مراد از «انعقاد ظهور» چیست؟ مصنّف آن را در «اصول وسيط» بیان فرموده است:

المرادُ بانعقادِ الظُّهورِ تَمَامِيَّةُ كَلَامِ الْمُتَكَلِّمِ فَإِنَّهُ مَا دَامَ مُتَشَاغِلًا بِالْكَلامِ لَا يَتَحَقَّقُ لِلْكَلامِ ظُهُورٌ لِأَنَّ لَهُ فِي ذِيْلِ كَلَامِهِ نَصَبَ الْقَرِيْنَةِ عَلَى خِلَافِ ظَاهِرِ صَدْرِ الْكَلامِ وَتَقْيِيدَ مُطْلَقَاتِهِ وَتَخْصِيصَ عُمُومَاتِهِ فَمَتَى تَمَّ كَلَامُ الْمُتَكَلِّمِ بِحَيْثُ يَصِحُّ أَنْ يُقَالَ بِأَنَّهُ قَالَ كَذَا وَنِسْبَةُ الْكَلامِ إِلَيْهِ يَنْعَقِدُ الظُّهورُ لِلْكَلامِ. (1)

مراد از انعقاد ظهور، تمام شدن کلام متکلم است؛ زیرا مادامی که او مشغول تکلم است، برای کلام ظهوری محقق نمی شود؛ زیرا او حق دارد در انتهای کلامش، قرینه ای برخلاف ظاهر ابتدای کلام قرار دهد و مطلقات آن را تقیید

ص: 254

و عموماً آن را تخصیص بزند. پس هر گاه کلام متکلم پایان یافت به گونه ای که بتوان گفت: «او چنین گفت» و نسبت کلام به او صحیح باشد، ظهور برای کلام منعقد شده است.

هر متکلمی که شروع به سخن گفتن می کند، تا وقتی سخنش پایان نیافته، حق دارد که هر چه می خواهد به آن ملحق کند. مثلاً اگر کلمه ی عام یا مطلق در صدر کلامش به کار برده، مخصّص یا مقیدی برای آن ها به کلامش بیفزاید. پایان سخن گفتن او وقتی است که بتوان گفت: «او چنین و چنان گفت». یعنی بتوان کلامی را به او نسبت داد. تا وقتی این نسبت دادن از نظر عقلایی محقق نشده، کلام متکلم پایان نیافته و نمی توان گفت: «کلامش در فلان معنا ظهور دارد». انعقاد ظهور برای کلام، وقتی است که متکلم هر قرینه ای که مدّ نظرش بوده، به کلامش ملحق ساخته باشد. انعقاد ظهور، مقدّم بر حجّیت آن است؛ چون باید ابتدا ظاهر محقق شود تا بعد کشف مراد متکلم از ظاهر کلامش صحیح باشد. اگر برای کلامی ظهور منعقد نشود، به طریق اولی حجّیتی هم برای آن ظاهر نمی توان مطرح کرد.

حجّت نبودن ظواهر قرآن به سبب تقدیم و تأخیر آیات

حال با توجّه به این دو مقدمه، چون ترتیب آیات قرآن و حتّی ترتیب جملاتی که در یک آیه آمده، لزوماً به ترتیبی که نازل شده نمی باشد و احتمال تقدیم و تأخیر در آن ها وجود دارد، ظهوری برای هیچ آیه ای منعقد نمی شود؛ مگر این که بدانیم کلام متکلم در نقطه ای پایان یافته است. در حقیقت برای آیات قرآن، وقتی ظهور منعقد می شود که بدانیم کلامی از کجا آغاز و به کجا ختم شده و همه ی قرآنی که در هنگام نزول، متّصل به آن بوده، ولی به خاطر جابه جا شدن احتمالی آیات، اکنون متّصل به کلام نیست، شناسایی شده باشد. بنابر این چون احتمال جابه جایی در ترتیب آیات و جملات یک آیه، کاملاً عقلایی است، نمی توان به تمامیت کلام خداوند در نقطه ای که در ظاهر، پایان آن است، اطمینان حاصل کرد. به تعبیر دیگر، پیش از رجوع به قرائن منفصله ای که در فرمایش های اهل بیت علیهم السلام آمده است، ظهوری برای کلام خداوند منعقد نمی شود و به تعبیر مصنّف، «ظهور منهدم می شود»، بنابر این به طریق

اولی، حجّیتی هم برای این کلام ثابت نمی شود؛ چون حجّیت ظهور، فرع بر انعقاد آن است. این اولین دلیل است بر نفی حجّیت انفرادیه ی قرآن کریم.

البته چنان که در ادامه خواهد آمد، اگر با فحص از قرائن منفصله، احتمال وجود قرینه ای مخالف با آن چه از ظواهر آیات فهمیده می شود، از نظر عقلایی «موهون» گردد، موضوع حجّیت برای همان ظواهر، منعقد خواهد شد، ولی این حجّیت، دیگر «حجّیت انفرادیه» نیست. این یکی از موارد بارز اختلاف مشی مصنّف با مسلک اخباریان است.

دلیل دوم بر نفی حجّیت انفرادیه ی قرآن

در تبیین دلیل دوم می نویسند:

هذا مُضَافاً إِلَى أَنَّهُ بَعْدَ كَوْنِهِ كَلَامَ اللَّهِ وَ مُمْتَازاً بِذَاتِهِ عَنِ كَلَامِ الْبَشَرِ خُصُوصاً مَعَ تَصْرِيحِ الْمُتَحَدِّي بِأَنَّ خِلَافَتَهُ عَلَى الْأُمَّةِ مَعَ أَهْلِ بَيْتِهِ لَا الْقُرْآنَ فَقَطْ ، يَكُونُ احْتِمَالُ التَّعْوِيلِ عَلَى بَيَانِ الْوَلِيِّ عَقْلَانِيّاً. (1)

علامه بر این [دلیل اول] با توجه به این که قرآن کلام خدا و ذاتاً از کلام بشر ممتاز و حسابش جداست-به خصوص با وجود تصریح متحدی (پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم) به این که جانشینی آن (قرآن) بر امت، همراه با اهل بیت ایشان علیهم السلام است نه قرآن به تنهایی - احتمال اعتماد و اتکا به بیان ولی (اهل بیت علیهم السلام) عقلایی می باشد.

پایه و اساس در مورد کلام خدا، عدم شباهت آن با کلام بشری است. به ویژه از این رو که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در حدیث ثقلین، قرآن را همراه با اهل بیت خویش علیهم السلام، جانشین خود بر امت معرفی کرده اند. بیان مصنّف دلالت دارد بر این که از دیدگاه ایشان، جانشینی اهل بیت پیامبر اکرم علیهم السلام در کنار قرآن، یکی از نشانه های بارز عدم شباهت ذاتی میان کلام خدا با کلام بشر می باشد. تصریح پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم به این مطلب، بیان عترت ایشان را از جهت حجّیت، هم عرض با قرآن قرار می دهد. این در

ص: 256

حالی است که بشر در تکلم خود، به طور معمول بیان فرد دیگر را هم عرض با کلام خود قرار نمی دهد. سیره ی متعارف عقلا در تکلم این است که متکلم تا آن جا که بتواند، مقصود خودش را با بیان خودش به مخاطب می فهماند و با وجود توانایی بر این کار، درک مقصود از کلامش را به بیانات دیگران، موکول نمی سازد. بنابر این مفاد حدیث ثقلین، یکی از نشانه های بارز عقلانی نبودن تکلم خداوند در قرآن و عدم شباهت کلام الهی با کلام بشری است. با وجود این حدیث، برای کشف مقاصد خداوند در کلامش نمی توان به ظواهر آیات، اکتفا نمود؛ زیرا چه بسا در بیان ولیّ معصوم خداوند، مطلبی ذکر شده باشد که در کشف مرادات یک آیه، مؤثر باشد. به عبارت دیگر می توان گفت: احتمال آن که خداوند در کلام خود به قرائن منفصل نزد اهل بیت علیهم السّلام اعتماد کرده باشد، کاملاً عقلایی است. بنابر این به صرف رجوع به خود آیات قرآن، نمی توان مطمئن شد که همه ی آن چه مقصود متکلم بوده، در آن آمده است. چه بسا بعضی از قرائن آن، به صورت منفصل و در کلام اهل بیت علیهم السّلام ذکر شده باشد.

تا وقتی احتمال تعویل بر منفصل در کلام حقّ متعال، عقلایی باشد و «موهون» نشده نباشد، نمی توان همه ی مقصود او را از ظاهر کلامش کشف کرد؛ مگر در موردی که عدم تعویل او بر قرائن منفصله، احراز گردد. در هر موردی که این امر احراز نشود، خود کلام به تنهایی فاقد حجّیت است. لذا حجّیت انفرادیّه برای قرآن ثابت نمی شود.

مصنّف در «مصباح الهدی»-که آخرین اثر اصولی ایشان است-بر همین حقیقت تأکید شدید تری کرده، از آن نتیجه می گیرد که اصل اولی در قرآن کریم، «تعویل بر منفصل» است که از آن تعبیر به «دیدن» می کند.

در ادامه به طرح این بیان مصنّف خواهیم پرداخت.

دلیل سوم بر نفی حجّیت انفرادیّه ی قرآن

دلیل سوم بر نفی حجّیت انفرادیّه ی قرآن کریم در «اصول و سیط» به این شرح است:

بَعْدَ كَوْنِ اَسَاسِهِ عَلٰى عَدَمِ الْمُشَابَهَةِ لِكَلَامِ الْبَشَرِ وَ اَنَّ لَهُ ظَهْرًا وَ بَطْنًا

ص: 257

و تأویلاً و تنزیلاً لا یَحَقُّقُ مَوْضُوعَ الْحُجَبَةِ لَهُ مُنْفَرِداً عَلٰی تَمَامِ مُرَادَاتِ الْحَقِّ ... (1)

چون اساس قرآن بر عدم مشابهت با کلام بشر نهاده شده و این که قرآن ظاهری و باطنی و تأویلی و تنزیلی دارد، موضوع حجیت [و کاشفیت] بر همه ی مرادات خداوند، به صورت انفرادیّه برای آن (قرآن) محقق نمی شود...

پایه و اساس این دلیل - مانند دلیل دوم - عدم شباهت کلام خدا با کلام بشر است و یکی از وجوه عدم شباهت، مورد تأکید قرار گرفته است. در کلام بشر - بر اساس سیره ی معمول عقلا - ظاهر و باطن و تأویل و تنزیل وجود ندارد. اصل در تکلم بشری این است که متکلم، مقصود خود را واضح و روشن در کلامش ظاهر کند و چیزی به عنوان باطن و تأویل در سخنش قرار ندهد. بنابر این اگر متکلمی به طور خاص بخواهد به گونه ای سخن بگوید که کلامش باطن و تأویل داشته باشد، عقلاً انتظار دارند که ویژگی های تکلم خود را با نصب قرینه ای اعلام کند. اگر هیچ قرینه ای برای نحوه ی تکلم خاص خود قرار ندهد، نباید انتظار داشته باشد که مخاطبانش برای کلام او، تأویل و باطن قائل باشند. یعنی خروج از اصل عقلایی تکلم، نیاز به دلیل و نصب قرینه دارد. در صورت نصب نشدن چنین قرینه ای، هیچ عاقلی برای کلام بشر، چیزی فراتر از ظاهر، به عنوان باطن یا تأویل، قائل نمی شود.

اما کلام الهی چنین نیست و به خودی خود، مشمول اصل اولیه ی تکلم عقلایی نمی گردد؛ زیرا اساس و پایه ی کلام خداوند، عدم شباهت با کلام بشر می باشد. با وجود این اصل و اساس، حق نداریم از جانب خود، قواعد عقلایی تکلم بشری را به کلام خداوند، سرایت دهیم، بلکه باید ببینیم که خود او درباره ی کلامش چه فرموده و همان را مبنای بهره برداری از کلامش قرار دهیم. با این نگرش وقتی به متحدی به قرآن رجوع می کنیم، می بینیم که ایشان، کلام خداوند را دارای تأویل و تنزیل، باطن و ظاهر، ناسخ و منسوخ، محکم و متشابه و... دانسته است. از همین اعلام

ص: 258

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم درباره ی کلام خدا، می فهمیم که نباید با آن، هم چون کلام بشر برخورد کنیم و لذا حجّیت عقلانیّه، به گونه ای که در کلام بشر جاری است، در مورد کلام خدا جاری نمی شود. در کلام بشر این حجّیت، انفرادیّه است مگر این که قرینه ای برخلافش باشد؛ امّا در کلام خدا چون علم تأویل و باطن و ناسخ و منسوخ و... نزد عالمان به قرآن است، «حجّیت جمعیه ی کتاب و اهل بیت علیهم السّلام» جاری می شود. به همین جهت است که مصنّف پس از بیان دلیل سوم، می فرماید:

... بَلْ لَأَبَدٌ مِنَ الْمُرَاجَعَةِ إِلَى مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ. (1)

بلکه چاره ای از مراجعه به عالمان به کتاب (اهل بیت علیهم السّلام) نیست.

یعنی تا وقتی به «من عنده علم الكتاب» رجوع نکرده ایم، نباید انتظار داشته باشیم که بتوانیم از ظاهر آیات، مرادات حقّ متعال را کشف نماییم.

تفاوت دلیل دوم و سوم در «اصول و سیط»

این سه دلیل را مصنّف بزرگوار در ردّ حجّیت انفرادیّه ی قرآن در رساله ی «اصول و سیط» آورده اند که ما آن ها را به همان ترتیبی که مطرح شده اند، نقل کرده، توضیح دادیم. ملاحظه می شود که دلیل دوم و سوم ایشان هر دو بر اساس «عدم شباهت ذاتی کلام خدا با کلام بشر» مطرح شده اند؛ با این تفاوت که در هر یک، بر یکی از اختصاصات کلام خدا، تأکید خاص صورت گرفته است.

در دومی تأکید بر این است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم، جانشینی قرآن را به همراه اهل بیت علیهم السّلام به رسمیت شناخته اند و این گونه معرفی قرآن توسط پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم کلام اهل بیت علیهم السّلام را برای فهم مرادات قرآن در عرض کلام خدا قرار می دهد. این در حالی است که بشر به صورت عقلایی در تکلم عادی خود بر بیان و توضیح فرد دیگری اتکا و اعتماد نمی کند. بر عکس، هر فرد عاقل به گونه ای سخن می گوید که در رساندن مقصودش به مخاطب، احتیاج به بیان دیگران نداشته باشد. یعنی سیره ی عقلانیّه در بشر عادی این گونه است، ولی تکلم خداوند در قرآن کریم، بنا به فرموده ی

ص: 259

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم، برخلاف این تکلم عقلایی است. در واقع - چنان که در ادامه ی مباحث خواهیم گفت- یک هدف اصلی که در تکلم خداوند در قرآن وجود داشته، اقامه و احیاء خلیفه ی او و خلیفه ی رسول او بوده و چون چنین هدفی در کار بوده است، به گونه ای سخن فرموده که جایگاه «من عنده علم الكتاب» نزد مخاطبانش تثبیت گردد. اما سیره ی عقلاییه ی بشر در تکلم عادی خود چنین نیست؛ یعنی به طور معمول یکی از اهداف عقلا این نیست که به گونه ای سخن بگویند تا فرد دیگری به عنوان شارح و مبین کلام آن ها معرفی و اقامه گردد. پس این ویژگی کلام الله یکی از وجوه عدم شباهت آن با کلام بشر است که در دلیل دوم مصنف، محور استدلال ایشان قرار گرفته است.

اما در دلیل سوم، محور استدلال یکی دیگر از وجوه عدم شباهت کلام خدا با کلام بشر می باشد که عبارت است از: تأویل و تفسیر و باطن و ناسخ و منسوخ و ... داشتن کلام پروردگار متعال. چنان که گفتیم، به طور معمول، کلام بشر این خصوصیات را ندارد و این یکی دیگر از اختصاصات کلام خدا به شمار می آید. نتیجه این که: هر یک از این دو دلیل بر یکی از ویژگی های اختصاصی کلام الهی تأکید دارد. این گونه، روشن می شود که «اصل عقلی عدم شباهت کلام خدا با کلام بشر» که از ابتدای مباحث بر آن تأکید داشتیم، محور و زیربنای نگرش مصنف به حجیت جمعیه ی قرآن کریم را تشکیل می دهد.

البته «بیان و اعلام» عدم شباهت کلام خدا با کلام بشر که در این جا نقش «توصیف» قرآن را دارد، می تواند برای اثبات حجیت عقلاییه ی این کلام مقدس، نقش «نصب قرینه» را داشته باشد که در ادامه، توضیح آن خواهد آمد.

در مورد ترتیب آیات و سُوری که امروزه در مصاحف عثمانی دیده می شود دو دیدگاه وجود دارد: برخی ترتیب موجود را به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نسبت داده و اصطلاحاً آن را «توقیفی» می دانند و برخی ترتیب موجود را به اجتهاد صحابه بر می گردانند.

طرفداران نظریه ی اوّل برای توقیفی بودن ترتیب آیات در مصحف موجود، ادّله ذکر می نمایند. (1) اکثر این دلایل مبنی بر روایات منقول از جوامع حدیثی عامّه، مانند صحیح بخاری، بوده (2) و سایر ادّله نیز با کاستی هایی روبه رو می باشد. (3) از این رو اکثر محققان اهل تسنّن، قائل به «توقیفی بودن ترتیب آیات قرآن» بوده و در مقابل دسته ای از علمای امامیه، قائل به توقیفی نبودن ترتیب آیات در مصحف عثمانی شده اند. (4)

ص: 261

-
- 1- بنگرید به: تاریخ قرآن (رامیار) / 574، تاریخ القرآن (الصغیر) / 77، تاریخ القرآن (للأبیاری) / 78 و تاریخ نزول القرآن / 57 و تاریخ و علوم قرآن / 112
 - 2- به عنوان مثال تمام ادّله ی ذکر شده در این دو کتاب، منقول از کتب اهل تسنّن می باشد: تاریخ قرآن (رامیار) / 574، پژوهشی در تاریخ قرآن کریم / 66
 - 3- پژوهشی در مصحف امام علی علیه السلام، نیز بنگرید به مقاله: بررسی جدید ترین نظریه در ترتیب نزول قرآن.
 - 4- پژوهشی در تاریخ قرآن کریم / 70

بزرگانی مانند شیخ کلینی (1)، شیخ مفید (2)، علامه مجلسی (3)، فیض کاشانی (4)، محدث نوری (5) و از معاصرین علامه ی طباطبایی (6) قائل به این نظریه بوده و در مکتوبات خود بدان تصریح نموده اند. به عنوان نمونه: علامه ی مجلسی می نویسد:

«أن التّألیف علی غیر ما أنزل اللّٰه جلّ و عزّ فی کل وقت، للأمر التّی کانت تحدّث فینزل اللّٰه فیها القرآن و قد قدّموا و آخروا لقلّة معرفتهم بالتّألیف و قلّة علمهم بالتّنزیل علی ما أنزله اللّٰه و إنّما ألفوه بآرائهم و ربما كتبوا الحرف و الآیة فی غیر موضعها الّذی یجب قلّة معرفة به و لو أخذوه من معدنه الّذی أنزل فیهِ و من أهله الّذی نزل علیهم لما اختلف التّألیف» (7)

علامه طباطبایی نیز با استناد به مجموع روایات، در مورد ترتیب آیات و سور نویسد:

«الجمهور أصروا علی أنّ ترتیب الآیات توقیفی، فأیّات المصحف الدّائر الیوم و هو المصحف العثماني مرتّبة علی ما ربّتها علیه النّبی صلی اللّٰه علیه و آله و سلم بإشارة من جبریل، و أولوا ظاهر الرّویات بأنّ جمع الصّحابة لم یکن جمع ترتیب و إنّما کان جمعاً لما كانوا یعلمون هو یحفظونه عن النّبی صلی اللّٰه علیه و آله و سلم من السّور و آیاتها المرتّبة بین دفتین و فی مکان واحد. و أنت خبیر بأنّ کیفیّة الجمع الأول الّذی تدلّ علیها الرّویات تدفع هذه الدّعوی دفعاً صریحاً.» (8)

ص: 262

- 1- مرآة العقول / 3 / 30
- 2- المسائل السّرویة / 78
- 3- بحار الأنوار / 89 / 71
- 4- تفسیر صافی / 1 / 49
- 5- فصل الخطاب / 97 - 98
- 6- المیزان فی تفسیر القرآن / 12 / 129
- 7- بحار الأنوار / 89 / 71
- 8- المیزان فی تفسیر القرآن / 12 / 129

گرچه برخی معتقد به توقیفی بودن «ترتیب آیات» می باشند ولی قریب به اتفاق علمای فریقین (1) «ترتیب سور» موجود را توقیفی ندانسته و تمام یا بخشی از آن را وابسته به اجتهاد صحابه می دانند. (2)

نتیجه آن که با توجه به تصریح فراوان روایات بر لزوم مرتب سازی آیات بر اساس نزول و نقصان ادله ی توقیفی بودن ترتیب مصحف عثمانی (3)، ترتیب آیات و سور باید همانند مصحف امیر المؤمنین علیه السلام و بر اساس ترتیب نزول آن، تغییر کند. لذا برای فهم صحیح مراد خداوند از قرآن کریم، باید آیات و سور را به ترتیب نزول آن در آورد تا بتوان به مدد سیاق آیات به مدالیل آن پی برد. امری مهم که امروزه به سبب از بین رفتن برخی قرائن دست یافتن بدان مشکل می نماید و ان شاءالله در زمان ظهور امام عصر علیه السلام محقق خواهد شد.

ص: 263

1- الاتقان في علوم القرآن / 1 / 220، مناهل العرفان في علوم القرآن / 1 / 346

2- الميزان في تفسير القرآن / 12 / 126، درسنامه ی علوم قرآنی / 155، تاریخ و علوم قرآن / 116، علوم قرآن و فهرست منابع (طالقانی) / 79.

3- الميزان في تفسير القرآن / 12 / 127

چنان که در ابتدای فصل گذشته گفتیم، مدّعی مصنّف در بحث حجّیت قرآن بر دو رکن استوار است: یکی «جمعیه» بودن آن و دوم «عقلانیّه» بودن این حجّیت. درباره ی نفی حجّیت انفرادیه در فصل پیش سخن گفتیم و در این فصل، «عقلانیّه بودن» این حجّیت روشن خواهد شد و سپس تبیین عمیق تری از «حجّیت عقلانیّه ی جمعیه ی قرآن» ارائه می گردد.

وحدت نظر مصنّف در آثار مختلف ایشان

اگر بخواهیم با عمق بیش تری به دیدگاه مصنّف بزرگوار در این بحث بسیار مهم، نظر کنیم، باید بیان های ایشان درباره ی سه دلیل مذکور در انتهای فصل پیشین را از رساله ی «مصباح الهدی» مطرح نماییم. در این رساله-که بعد از «اصول و سیط» تألیف شده و در واقع آخرین اثر اصولی ایشان است-همان ادلّه با وضوح و عمق بیش تری مطرح شده و لذا دیدگاه مصنّف را بهتر و بیش تر تبیین می کند. جالب توجه این است که هیچ گونه تبدّل رأیی در این موضوع برای ایشان حاصل نشده و مطالب «مصباح الهدی» تفاوت بنیادین با آن چه در «اصول و سیط» و سایر آثار قبلی ایشان آمده، ندارد. فقط همان مطالب را با عمق بیش تر مطرح کرده و نتایج روشن تری از آن گرفته اند. ما در ضمن نقل مطالب «مصباح الهدی» به شرح برخی حواشی مصنّف بر تقریرات بعضی

درس هایشان نیز خواهیم پرداخت. مرحوم میرزا این حواشی را به یکی از تقریرات درس قرآن خود دارند که به عنوان مؤید و مکمل بحث از آن بهره خواهیم برد. هم چنین از دیگر رساله‌ی مصنف به نام «المواهب السنیة و العنایات الرضویة» نیز در این بحث، بهره خواهیم گرفت.

تحقق موضوع حجیت قرآن به شرط احراز عدم تعویل

در رساله‌ی «مصباح الهدی» پس از طرح تعیین محلّ کلام در بحث حجیت قرآن کریم و خارج از بحث دانستن مواردی که قبلاً توضیح دادیم، به عنوان اولین محور در تبیین دیدگاه خود می‌فرماید:

مِنَ الْوَاضِحَاتِ عِنْدَ كُلِّ عَاقِلٍ أَنَّ اسْتِكْشَافَ الْمُرَادَاتِ مِنْ ظَوَاهِرِ الْكَلَامِ مُتَقَوِّمٌ بِتَمَامِيَّةِ الْكَلَامِ وَ هُوَ مُتَقَوِّمٌ بِإِحْرَازِ عَدَمِ التَّعْوِيلِ عَلَى الْبَيَانِ الْمُنْفَصِلِ فِي غَيْرِ الْفَتَايَا الَّتِي يُقْبَحُ التَّعْوِيلُ فِيهَا. فَلَوْ احْتُمِلَ التَّعْوِيلُ لِحِكْمَةٍ لَا يَنْعَقِدُ لِلْكَلامِ ظُهُورٌ وَ حُجِّيَّةٌ عَلَى الْمُرَادِ مِنَ الْكَلَامِ فَلَا مَوْضِعَ لِاسْتِكْشَافِ الْمُرَادِ وَ الْمَقْصُودِ مِنَ الْكَلَامِ الْكَذَائِي وَ لِهَذَا لَا بُدَّ فِي كَشْفِ عُلُومِ الْقُرْآنِ وَ مُرَادَاتِهِ مِنَ الرَّجُوعِ إِلَى مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ. (1)

برای هر عاقلی روشن است که طلب کشف مرادات از ظواهر کلام، وابسته به تمام بودن کلام است و این [تمامیت کلام] متکی به این است که احراز گردد در غیر فتوا، اعتماد به بیان منفصل نشده است - که در آن (فتوا) این اتکا قبیح می‌باشد - پس اگر بنا به حکمتی، احتمال تعویل و اتکا [به بیان منفصل] وجود داشته باشد، نه برای کلام ظهوری منعقد می‌شود و نه [آن ظاهر] حجیتی بر مراد از کلام دارد. بنابر این طلب کشف مراد و مقصود از چنان کلامی [که تمامیتش احراز نشده، از جهت حجیت داشتن]، بلا موضوع می‌شود و از همین رو برای کشف علوم و مرادات قرآن، باید به کسانی که علم کتاب نزد ایشان است، مراجعه شود.

ص: 266

بر اساس آن چه از مصنف در تعریف «انعقاد ظهور» آوردیم، روشن شد که این امر، فرع بر «تمامیت کلام» است و تا وقتی احتمال تعویل بر منفصل درباره ی کلامی داده شود، آن کلام تمام نمی شود؛ مگر «عدم تعویل بر منفصل» در خصوص آن احراز گردد. در مورد «فتوا» چنان که قبلاً آوردیم، تعویل قبیح است، ولی در غیر فتوا قبیح نیست، بلکه در تعلیمات، بنابر تعویل بر منفصل می باشد. اصل در قرآن هم -چنان که خواهد آمد- تعلیماتی بودن آن است. بر این اساس، چون پیش از فحص از قرائن منفصله در کلام اهل بیت علیهم السلام، احتمال تعویل بر منفصل وجود دارد، به دلیل عدم تمامیت کلام، ظهوری برای آن منعقد نمی شود و بنابر این کاشفیت از مراد متکلم و حجیت هم نخواهد داشت. مصنف، فرمایش امام حسن عسکری علیه السلام -درباره ی کندی فیلسوف -را شاهی صریح (نص) بر این مطلب می داند. ما در بخش اول این حدیث را نقل کردیم و توضیح دادیم که احتمال تعویل بر منفصل در کلام خداوند حکیمانه و عقلایی است. بنابر این پیش از رجوع به «من عنده علم الكتاب» ظهوری برای آیات الهی در قرآن منعقد نمی شود. به بیان دیگر، حجیت عقلاییه، بلا موضوع می شود و این یعنی: قرآن حجیت انفرادیه

ندارد، بلکه حجیت جمعیه دارد.

تعلیماتی بودن آیات قرآن

مصنف در اثر گران قدر خود «المواهب السنیه و العنايات الرضویة» تصریح می کند که قرآن از باب «تعلیمات» است و لذا اساس آن بر تعویل بر منفصل می باشد. می فرماید:

لَمَّا كَانَ الْقُرْآنُ مِنْ بَابِ التَّعْلِيمَاتِ يَكُونُ أَسَاسُهُ عَلَى التَّعْوِيلِ عَلَى بَيَانِ الرَّسُولِ وَ خُلْفَائِهِ مُضَافًا إِلَى مَا فِيهِ مِنْ إِظْهَارِ اصْطِفَاءِ اللَّهِ لَهُمْ وَ تَخْصِيصِهِ عِلْمَ الْقُرْآنِ بِهِمْ دُونَ غَيْرِهِمْ. (1)

از آن جا که قرآن از باب تعلیمات است، اساس آن بر تعویل بر بیان

ص: 267

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و جانشینان ایشان علیهم السلام است؛ علاوه بر این که در قرآن، برگزیده بودن آنان از جانب خدا و اختصاص دادن علم قرآن به ایشان از سوی خداوند، آشکارا آمده است.

در این عبارات «از باب تعلیمات بودن قرآن»، مبنای تعویل آن بر بیان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و خلفای ایشان علیهم السلام، معرفی شده است. برای فهم دقیق این مطلب باید به سه نکته توجه کرد:

نخست آن که:

مراد مصنف از این که قرآن را از باب «تعلیمات» دانسته، روال کلی و مشی اصلی آن می باشد. بنای اولی در این کتاب مقدس، تعلیم اصول اعتقادی و بیان کلیات در فروع عملی دین است. ایشان برای احکام الهی، دو مرتبه قائل شده اند. اولی را «مرتبه ی جعل و تشریح» و دومی را «مرتبه ی تحقّق و فعلیت» معرفی کرده اند. (1) ابلاغ احکام در مرتبه ی اول را «تعلیم» و اخبار از آن ها در مرتبه ی دوم را «افتاء» می نامند. (2) بر این اساس چون اصل در قرآن، «تشریح و جعل احکام» است، لذا بنای اولی در قرآن، «تعلیم» است نه «افتاء».

مصنف در رساله ی «المواهب السنّیة» برای اثبات «از باب تعلیمات بودن قرآن مجید»، از روایات متواتره در مجلد نخست کتاب شریف بحار الانوار، کمک می گیرد که در برخی از ابواب آن، اساس شریعت، کلیات و جوامعی معرفی شده که مبنای افتاء

ص: 268

1- و مِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ الْأَحْكَامَ الْإِلَهِيَّةَ ... لَا مَحَالَةَ يَتَحَقَّقُ لَهَا مَرْتَبَتَانِ: مَرْتَبَةُ الْجَعْلِ وَ التَّشْرِيعِ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى وَ التَّسْنِينِ مِنَ الرَّسُولِ ... وَ مَرْتَبَةُ التَّحَقُّقِ وَ الْفِعْلِيَّةِ عِنْدَ تَحَقُّقِ الْمَوْضُوعِ وَ الشَّرَائِطِ فِي الْخَارِجِ. (همان / 33) و آشکار است که برای احکام الهی ... ناگزیر دو مرحله تحقّق می یابد: مرتبه ی جعل و قانون گذاری از سوی خداوند متعال و سنّت نهادن از سوی رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم ... و مرتبه ی تحقّق و فعلیت [حکم] هنگام تحقّق موضوع و شرایط [آن] در خارج

2- إِبْخَارُ الْعَالِمِ بِهِ مِنْ حَيْثُ الْمَرْتَبَةُ الْأُولَى لَيْسَ إِلَّا تَعْلِيمًا لَهُ... وَ إِبْخَارُ الْعَالِمِ عَنْ تَكْلِيفِهِ فِي عَمَلِهِ عَيْنُ الْإِبْخَارِ عَنْ حُكْمِهِ الْفِعْلِيِّ لِيَعْمَلَ عَلَى طَبَقِ خَبْرِهِ، فَهُوَ عَيْنُ الْإِفْتَاءِ كَمَا هُوَ ظَاهِرٌ. (همان / 34) خبر دادن عالم از آن (حکم) از جهت مرتبه ی نخست، جز آموزش دادن آن نیست ... و خبر دادن دانا از تکلیف نادان در عملش، همان خبر دادن از حکم فعلی اوست تا بر طبق خبر دانا عمل نماید. بنابر این همان فتوا دادن می باشد؛ آن گونه که آشکار است.

ائمه عليهم السلام هستند. آن گاه می فرماید:

وإذا كان القرآن المجيد وعدة من الروايات كذلك فلا كلام في كونها من التعليمات لمرتبة جعل الأحكام وشرعها. (1)

و از آن جا که قرآن مجید و تعدادی از روایات این گونه اند، بحثی نیست در این که آن ها از مقوله ی آموزش دادن مرتبه ی جعل و تشریح احکام هستند.

افتاء خداوند در قرآن

البته ایشان در همین رساله ی «المواهب السنية» دو شاهد از قرآن کریم، نقل کرده اند که در آن ها صریحاً به افتاء خداوند، اشاره شده است. این دو مورد را می توان استثنایی از قاعده و بنای کلی در قرآن دانست. می فرماید:

قال الله عز وجل: (يَسِّرْ تَقْتُونَكَ فِي النِّسَاءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ) (2) وقال تعالى: (يَسِّرْ تَقْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ). (3) ظاهر الآيتين (4) استفتاء المسلمین عن الرسول في تكليفهم بالنسبة إلى النساء و الكلاله لا استعمال الأحكام المجعولة لهما، و الظاهر من الآيتين (5) أنه تعالى أفتاهم تكليفهم في عملهم و لم يعلمهم الأصول و الجوامع التي (6) شرعها للنساء و الكلاله. (7)

خداوند عز وجل می فرماید: «از تو درباره ی زنان، فتوا می طلبند. بگو خداوند، درباره ی آنان به شما فتوا می دهد.» و خداوند متعال می فرماید: «از تو فتوا می طلبند. بگو خداوند درباره ی کلاله

ص: 269

1- همان / 48

2- النساء / 127

3- النساء / 176

4- تصحيح بر اساس «المواهب السنية» (نسخه ی آستان قدس رضوی علیه السلام) / 39

5- همان

6- همان

7- المواهب السنية / 62

وارثان «مُرد ای که ولد و والد ندارد») به شما فتوا می دهد». ظاهر این دو، آیه این است که مسلمانان درباره ی تکلیف شان نسبت به زنان و کلاله از پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم فتوا طلبیده اند، نه این که درباره ی احکام جعل شده برای آن دو، استعلام کرده باشند. و ظاهر از دو آیه این است که خداوند متعال درباره ی تکلیف ایشان در عمل شان به آن ها فتوا داده است، نه این که اصول و پایه های در برگیرنده را، که برای زنان و کلاله تشریح کرده، به آن ها آموخته باشد.

ملاحظه می شود که مصنف در همان رساله ی «المواهب السنیة»، که قرآن را «از باب تعلیمات» شمرده، به این دو مورد که از باب افتاء است، اشاره فرموده است. این نشان می دهد که «تعلیماتی بودن قرآن»، به «روال و قاعده ی کلی آن» مربوط می شود و موارد افتاء را باید خارج از آن قاعده، تلقی کرد. (1)

تعلیماتی دانستن قرآن بر اساس عمل پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم

نکته ی دوم آن که:

تعلیماتی دانستن قرآن، منافاتی با اصل عدم شباهت کلام خدا با کلام بشر ندارد. چرا که همین حقیقت را با استناد به سیره ی عملی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و جانشینان ایشان علیهم السلام کشف می کنیم، نه با قیاس کردن کلام الهی با کلام بشری. مصنف در همین

ص: 270

1- متن فتوای الهی، در نخستین آیه ی شریفه ی مذکور در متن (يَسِّرْ تَقْتُونَكَ فِي التَّسَاءِ...) بیان نشده است و دو آیه ی پس از آن، متکفل بیان محتوای فتواست که در زمینه ی احکام مربوط به ازدواج با زنان (مانند احکام خوف از نشوز و تعدد زوجات) می باشد. در آیه ی شریفه ی دوم (يَسِّرْ تَقْتُونَكَ قُلِّ اللَّهُ...) نیز متن فتوای الهی در مورد ارث زنان، ذکر شده است. بر اساس قاعده ای که مرحوم میرزا ارائه کرده اند، از آن جا که این آیات در «مقام افتاء» هستند، تعویل بر منفصل در آن ها قبیح است. از همین رو به عنوان نمونه، با بررسی روایات ذیل آیه ی دوم، مشاهده می شود که اهل بیت علیهم السلام نسبت به فتوایی که در این آیات شریفه ارائه شده است، تصرّفی فرموده اند و صرفاً به تبیین حدود موضوعات آن پرداخته اند. مثلاً: مقصود از «کلاله» را روشن نموده اند. (الکافی / 7 / 99) یا مقصود از «اخذ» را در ادامه ی آیه، توضیح فرموده اند (الکافی / 7 / 103) یا فرموده اند که آیه، شامل چه موضوعاتی نمی شود (تفسیر عیاشی / 1 / 286 و 287) و... به هر طریق اصل «عدم تعویل بر منفصل در مقام افتاء» در این دو آیه، رعایت شده است.

فَإِنَّ إِبْلَاحَ الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ كَلَامَ اللَّهِ تَعَالَى عَيْنُ تَعْلِيمِهِ جَعَلَ الْأَحْكَامَ وَتَشْرِيْعَهَا مِنَ اللَّهِ. (1)

همانا ابلاغ کردن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم کلام خداوند متعال را، مساوی است با آموزش دادن ایشان، جعل و تشریح احکام را از طرف خداوند.

در عبارت دیگری از همین رساله می فرماید:

تَعْلِيمُ الرَّسُولِ كَلَامَ اللَّهِ بِعَيْنِهِ تَعْلِيمٌ لِيُثْبِتَ الْأَحْكَامَ وَ تَشْرِيْعَهَا. (2)

آموزش دادن پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم کلام خداوند را، مساوی است با آموزش دادن ثبوت و تشریح احکام.

با این ترتیب ابلاغ کلام خدا توسط پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم، عیناً آموزش دادن احکام کلیّه از سوی ایشان می باشد. بنابر این از آن جا که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم آیات قرآن را برای تعلیم و تشریح احکام تلاوت می کردند، پس در حقیقت سیره ی عملی و قولی ایشان در ابلاغ، ما را مُجاز می سازد که با کلام خداوند، از جهت تعلیماتی بودن، مانند کلام بشر رفتار کنیم. این رفتار یکسان از یک جهت خاص، اصل اولی «عدم شباهت کلام خدا با کلام بشر» را نقض نمی کند؛ همان طور که با فانی دانستن الفاظ قرآن در حقیقت خارجیه، آن اصل عقلی، تخصیص نمی خورد.

بر این اساس می توان ادّعا نمود که قرآن با تجویز عملی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم، از جهت تعلیماتی بودن اکثر آیات آن، بر اساس طریقه ی فطریّه ی عقلانیّه مشی نموده است؛ چنان که از جهت فنای الفاظ در حقایق خارجیه، این گونه می باشد. مصنّف در المواهب السنّیة فرموده است:

ظَاهِرٌ أَنَّ الشَّرِيعَةَ لَمْ تَخْرُجْ عَنِ الطَّرِيقَةِ الْفِطْرِيَّةِ الْعُقْلَانِيَّةِ؛ فَمَنْ رَاجَعَ الْكِتَابَ وَ السُّنَّةَ وَ الرَّوَايَاتِ الصَّادِرَةَ مِنَ الْأَيْمَةِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ يَرَى ذَلِكَ. (3)

ص: 271

1- المواهب السنّیة / 35

2- همان / 48

3- همان / 35

آشکار است که شریعت، از طریقه ی فطری عقلایی خارج نشده است. پس هر کس به کتاب و سنت و روایات صادر شده از ائمه علیهم السلام مراجعه کند، آن را می بیند.

به طور کلی هر جا سیره ی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و عترت ایشان علیهم السلام به ما اجازه دهد، می توانیم مشی فطری عقلایی را در مورد قرآن کریم جاری بدانیم و هر جا چنین مجوزی نباشد، بر اساس اصل «عدم شباهت کلام الله با کلام بشر»، حق نداریم قواعد تکلم عقلایی را در کلام خداوند، جاری کنیم. بنابر این طریقه ی فطریه ی عقلائیه، یک اصل عمومی نیست که از هر جهت بتوان در مورد قرآن مجید جاری دانست. عبارتی هم که در این باره از مصتف نقل کردیم، در خصوص تعلیم یا افتاء دانستن قرآن و سنت نبوی صلی الله علیه و آله و سلم و روایات ائمه ی طاهرین علیهم السلام است.

تعویل بر منفصل در تعلیمات: عقلایی و غیر عقلایی

نکته ی سوم آن که:

وقتی روشن شد که قرآن کریم از جهت تعلیماتی بودن اساس آن، بر روال فطری عقلایی مشی نموده است، تعویل بر منفصل جاری در تعلیمات بشری، در مورد آن مطرح می گردد. یعنی همان طور که -به تعبیر مصتف - (1) قوام تعلیم به تدریج است و همین تدریجی بودن، اقتضای تعویل بر قرائن منفصله را دارد، تعلیمات الهی در قرآن نیز مشمول این اصل می باشد. اما توجه شود که این اصل عقلایی، فقط از یک جهت در مورد کلام خداوند، جاری می شود و آن این که: اصل در تعلیمات، «تدریجی بیان شدن» آن است؛ به این معنا که معلّم - به طور معمول - مقیدات و مخصّصات کلام خود را یک جا، همراه با قانون کلی ای که تعلیم می دهد، ذکر نمی کند، بلکه آن ها را به تدریج و معمولاً در ظرف هایی جدا و خارج از زمانی که اصل قانون را ذکر کرده است، بیان می دارد. تعویل بر منفصل عقلایی که در تعلیمات بشری جاری است، همین اندازه است. بر اساس همین اصل عقلایی، ممکن است بیان برخی مخصّصات و مقیدات درس

ص: 272

یک معلم، بر عهده ی معلّمانی گذارده شود که سطح بالاتری از درس او را در آینده، تعلیم می دهند.

حال اگر یک معلم در ارائه ی سطح اوّلّیه ی درس خود، نخواهد به گونه ای سخن بگوید که متعلّمان، همه ی مقاصد وی را دریابند، بلکه روی مصالحی بخواهد مرادات خود را از مخاطبان عامّش مخفی بدارد، همچنین اگر بخواهد که متعلّمان، مخصّصات و مقیّدات درس او را از ابتدا- و نه فقط در آینده و برای سطوح بالاتر درس- در سخنان فرد یا افرادی دیگر جستجو کنند، در هر دو فرض، از روال عقلایی تعلیم خارج شده و یک مشی اختصاصی خارج از سیره ی عقلایی را در پیش گرفته است. به همین دلیل، لازم است مخاطبانش را از مشی خاصّ خود آگاه سازد.

حجّیت عقلاییه ی «سیره ی غیر معمول در تکلم»

به طور کلی هر متکلم بشری، می تواند روال خاصّی از تکلم را برای خود پیش بگیرد که خارج از سیره ی معمول عقلا باشد. اما تا وقتی آن را اعلام نکرده، نمی تواند از مخاطبانش انتظار داشته باشد که روش خاصّ او را به رسمیت بشناسند.

به عبارت دقیق تر، اگر بدون آن که مشی خاصّ خود را اعلام نماید، بخواهد مراد خود از کلامش را در حقّ مخاطبانش حجّت بداند و آن ها را به خاطر این که کلامش را کاشف از مقاصدش نمی دانند، مؤاخذه نماید، کارش عقلاً قبیح شمرده می شود و این عمل او در حقیقت مصداق «عقاب بلا بیان» محسوب می شود.

بله، اگر روال تعلیم و تکلم خود را اعلام نماید، آن گاه عمل کردن او بر طبق آن روال، عقلاً روا می باشد؛ چون «بیان»، به طور کامل صورت پذیرفته و عقاب مخاطبان متخلف، بلا بیان نخواهد بود.

علاوه بر این، پس از اعلام، عملکرد او «عقلایی» هم محسوب می شود؛ زیرا در فرض اعلام، عقلا، مشی او را «حکیمانه و عاقلانه» تلقی می کنند و کارش را قبیح نمی شمرند. توجه شود! وقتی متکلم چیزی در خصوص روش تکلم خود بیان نمی کند، در واقع قواعد و اصولی را که به طور معمول در بیان عقلا، معتبر و حکیمانه شمرده

می شود، به رسمیت شناخته است. اعلام نشدن روش خاص از طرف متکلم، به معنای پذیرش همه ی آن چیزی است که عقلا در تکلم خود رعایت می کنند. اما وقتی کسی روال غیر عادی و غیر معمول را در پیش می گیرد و آن را به صراحت اعلام می کند، آن گاه همه ی عقلا، به وی حق می دهند که بر طبق آن چه اعلام نموده، عمل کند و چون آن را بیان کرده است، عملکردش «قبیح» شمرده نمی شود.

بنابر این هر چند با اعلام متکلم، روش و مشی خاص او به خودی خود «عادی و معمولی» نمی شود، ولی عمل او بر طبق همین روش غیر معمول، «غیر عقلایی» سوب نمی گردد. «غیر عقلایی»، به عملی اطلاق می شود که مصلحت و حکمت عاقل پسند نداشته باشد. اما اگر متکلم حکیمی، روشی غیر متعارف را در ارائه ی مقاصدش پیشه کند و آن را نیز به صراحت اعلام نماید، هیچ عاقلی، عمل بر طبق روش غیر متعارف او را «غیر حکیمانه» تلقی نمی کند، بلکه همین روش غیر معمول را، به خاطر اعلام گوینده ی حکیمش، «عقلایی» به حساب می آورد. به همین جهت می توان گفت که حجیت کلام این فرد- با این که روشی غیر معمول در تکلم را پیش گرفته است- در حق مخاطبان، «حجیت عقلایی» می باشد و عقلا- بما هم عقلا- موظفند که کلام او را در افاده ی مقاصدش، از همان طریق غیر متعارف، حجّت بدانند.

ملاک عقلایی و غیر عقلایی بودن روش تکلم

به بیان دقیق تر می توان گفت که عقلایی بودن یک روش خاص در تکلم، به حکیمانه و عاقلانه بودن آن نزد عقلا باز می گردد. آن چه را عقلا- بما هم عقلا- «حکیمانه» تلقی کنند، «عقلایی» و آن چه را خارج از این امر بدانند، «غیر عقلایی» می نامیم. بر این اساس، اعتماد کردن یک متکلم بر قرائن منفصله ای که به طور معمول در تکلم عادی و معمولی مورد اعتماد قرار می گیرد، «عقلایی» است؛ زیرا عقلا این کار را «حکیمانه» می دانند و فاعل آن را به خاطر این گونه تعویل بر منفصل، مذمت نمی کنند. اما تعویل بر قرائنی را که در تکلم عقلا معمول و متعارف نیست، در نگاه اول، «عقلایی» تلقی نمی کنند؛ چون حکمتی برای آن نمی یابند. ولی اگر متکلم را فردی

حکیم و عاقل بدانند، احتمال می دهند که او بر اساس حکمتی یک روش غیر معمول را پیش گرفته باشد. لذا بر طبق نگاه اول خود، قضاوت قطعی نمی کنند، بلکه حکمت احتمالی روش او را جستجو می کنند. در این فرض اگر ببینند که متکلم حکیم از تعمد خود برای نحوه ی خاص تکلمش خبر داده، از «حکیمانه بودن» روش او، مطمئن می شوند؛ به خصوص اگر برخی از حکمت های آن را نیز اعلام کرده باشد. این جاست که حجیت کلام متکلم بر مقاصد خویش «حجیت عقلانی» می شود.

در چنین صورتی باید گفت:

اولاً روش خاص چنین متکلمی، پیش از اعلام آن، «غیر عقلایی» محسوب می شود.

ثانیاً با اعلام آن توسط متکلم و یا روشن شدن برخی از حکمت های آن، پیش گرفتن این روش، «عقلایی» تلقی می شود.

ثالثاً روش خاص متکلم، صرف نظر از قرائن عقلایی شدنش (اعلام آن یا روشن شدن حکمت آن یا هر دو) کماکان «غیر عقلایی» است.

نتیجه این که: غیر عقلایی بودن یک روش در تکلم، با «حجیت عقلانی» آن بر مرادات متکلم منافاتی ندارد. توجه به این امر، فهم مدعای مصنف را در خصوص حجیت عقلانی قرآن - حتی در مواردی که روش خارج از سیره ی معمول عقلا را در تکلم پیش گرفته - هموار می سازد.

چگونگی تعویل بر منفصل در تعلیمات قرآن

با توجه به این توضیحات، باید دید روش تکلم خداوند متعال در قرآن برای رساندن مقاصد خویش، از چه جهاتی «عقلایی» و از چه جهات دیگر «غیر عقلایی» است. قطعاً یک جهت عقلایی آن، به تعلیماتی بودن اکثر آیات قرآن مربوط می شود که در بیان مخصّصات و مقیّدات آن ها، اصل «تدریجی بودن» رعایت شده است. اما چگونگی اعمال این اصل در قرآن، تفاوت هایی با سیره ی معمول عقلا در تعالیم بشری دارد:

اولاً: معلّم بشری، درس خود را عمداً به گونه ای ارائه نمی دهد که متعلّمان برای فهم

مرادات او، نیاز به توضیح و تبیین دیگران داشته باشند، ولی خداوند در قرآن، چنین روشی را اعمال فرموده است. حکمت این عمل الهی، معرفی و تثبیت مقام و منزلت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم و عترت ایشان علیهم السلام بوده و این که مردم بدون مراجعه به ایشان، نتوانند به مقاصد الهی پی ببرند. (1)

ثانیاً اگر بیان مخصّصات و مقیّدات تعالیم بشری، بر عهده ی غیر معلّم گذارده شود، هیچ گاه میان این بیانات و اصل درس معلّم، فاصله ای به اندازه ی دو قرن یا بیشتر، نمی افتد. این در حالی است که بیان های ائمه ی طاهرین علیهم السلام در مورد کلام الهی، تا بیش از گذشت 250 سال از نزول آن کلام، حجّیت دارد. فرمایش ایشان، می تواند نقش مخصّص یا مقیّد یا قرینه ی مجاز برای آیات قرآن را داشته باشد. حتّی اگر وجود مقدّس بقیّة الله ارواحنا فدا، پس از گذشت قرن ها از نزول قرآن (در عصر ظهور)، برای بیان یکی از مقاصد الهی، قرینه ای بفرماید، فرمایش ایشان در فهم مراد خداوند، هم عرض کلام خداوند، تلقّی می شود. (2) این گونه تعویل بر قرائن منفصله، خارج از نوع تعالیم بشری است و در مقایسه با روش معمول عقلا در تعلیم، «غیر متعارف» می باشد.

چنان که گفتیم، اگر بشری در تکلم، روالی متفاوت با سیره ی معمول عقلا در پیش بگیرد، باید به این امر، تصریح کند و پس از اعلام، عملکرد او «غیر عقلایی» محسوب نمی شود. در واقع، اصل اوّلی در کلام بشر، مطابقت آن با سیره ی متعارف در تکلم است، اما در کلام الهی، اصل اوّلی، «عدم شباهت آن با کلام بشر» می باشد. بنابر این اگر هیچ گونه اعلامی از جانب خود متکلم (خداوند متعال) یا متحدی به قرآن (پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم) صورت نگیرد، نمی توانیم اصل «مطابقت با سیره ی معمول و متعارف تکلم» را در آن جاری بدانیم. با این حال می بینیم که در ادله ی نقلی، هم بر اصل عقلی «عدم شباهت کلام خدا با کلام بشر» تأکید شده و هم ویژگی هایی برای کلام الهی

ص: 276

- 1- توضیح این مطلب را در ادامه و ذیل این عناوین پی گیری کنید: «حکمت عظیم «تعویل بر منفصل در قرآن»»، «دیدن قرآن: تعویل بر منفصل»، «معنا و حکمت «دیدن» تعویل بر منفصل»، «حکمت «تعمیه» در قرآن مجید».
- 2- چنان که خواهد آمد، قبول این امر، منافاتی با حجّیت ظواهر آیات الهی، پیش از دستیابی به قرائن احتمالی موجود در کلام امام عصر علیه السلام، ندارد.

بیان شده که به طور معمول در کلام بشر یافت نمی شود. از جمله این که: پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم، اهل بیت علیهم السلام خود را به همراه کتاب خدا، جانشین خود بر امت دانسته اند. علاوه بر این که خود قرآن هم از کسانی که شأن مبین و مقید و مخصّص کلام الهی را دارند، تحت عنوانی چون «من عنده علم الكتاب» (1)، «الذین اوتوا العلم» (2) و «الراسخون فی العلم» (3) و امثال این اوصاف، یاد کرده است.

حجّت جمعیّه ی عقلانیّه ی قرآن

بیان صریح این ویژگی ها برای قرآن، در حقیقت اعلام چگونگی تکلم خداوند و تفاوت آن با سیره ی عقلانیّه ی بشر در تکلم می باشد. این اعلام صریح، هم نحوه ی استفاده ی صحیح از کلام الهی را به مخاطبانش می آموزد و هم تأکید می کند که تعویل قرآن بر بیان «من عنده علم الكتاب»، با وجود این اعلام، «غیر عقلایی» محسوب نمی شود. اگر هیچ اعلامی از جانب خداوند و متحدی به قرآن صورت نگرفته بود، مخاطبان کلام الهی نمی دانستند که معارف و حقایق این کتاب مقدّس، چگونه قابل دسترسی است.

البته چون در کلام خداوند، اصل اولی، «عدم شباهت با کلام بشر» است، اعلام تشریحی این تفاوت، ضرورت عقلی نداشته است؛ چون این اصل عقلی، خود، اعلام و بیان تکوینی همین حقیقت است. اما خداوند و نیز متحدی به قرآن، تقصّراً این مطلب را اعلام فرموده اند تا هم به اصل عقلی «عدم شباهت کلام خدا با کلام بشر» تذکر داده باشند و هم با وجود در پیش گرفتن روش غیر متعارف در تعلیم، بر «حجّت عقلانیّه ی

ص: 277

- 1- چنان که فرماید: وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلًا قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ (الرعد / 43) به عنوان نمونه بنگرید به: (الكافی / 1 / 228): بَابُ أَنَّهُ لَمْ يَجْمَعْ الْقُرْآنُ كُلَّهُ إِلَّا الْأَئِمَّةَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وَ أَتَهُمْ يَعْلَمُونَ عِلْمَهُ كُلَّهُ.
- 2- چنان که می فرماید: بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الظَّالِمُونَ (العنكبوت / 49) به عنوان نمونه بنگرید به: (الكافی / 1 / 213): بَابُ أَنَّ الْأَئِمَّةَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ قَدْ أُوتُوا الْعِلْمَ وَ أُثْبِتَ فِي صُدُورِهِمْ.
- 3- چنان که می فرماید: وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ (آل عمران / 7) به عنوان نمونه بنگرید به: (الكافی / 1 / 213): بَابُ أَنَّ الرّاسِخِينَ فِي الْعِلْمِ هُمُ الْأَئِمَّةُ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ.

کلام الهی»، تأکید نموده باشند.

مصنّف در کتاب های اصولی خود، با وجود تأکید بر «اصل عدم شباهت کلام الهی با کلام بشر»، بر «حجّیت عقلانیّه ی قرآن»، تأکید می ورزد. به عنوان مثال در «اصول وسيط» تصریح فرموده که پس از مراجعه به اهل بیت عليهم السلام و دست نیافتن به مخصّص و مقید در کلام ایشان، نفس این که ائمه عليهم السلام اخبار را به قرآن ارجاع داده اند، موضوع حجّیت عقلانیّه را در آیات الهی، محقّق می سازد.

نَعَمْ بَعْدَ الْمُرَاجَعَةِ إِلَيْهِمْ وَعَدَمِ الظُّفْرِ عَلَى الْمُخَصِّصِ وَالْمُقَيَّدِ يَكُونُ نَفْسُ إِرْجَاعِ الْأئِمَّةِ عَلَيْهِمُ السَّلَامِ بِعَرَضِ الْأَخْبَارِ عَلَيْهَا مُحَقَّقًا لِمَوْضُوعِ الْحُجِّيَّةِ الْعُقْلَانِيَّةِ بِالضَّرُورَةِ. (1)

بله، پس از مراجعه به ایشان (اهل بیت عليهم السلام) و دست نیافتن به مخصّص و مقید [برای آیه]، نفس ارجاع دادن ائمه عليهم السلام به این که اخبار بر آیات قرآن عرضه شود، موضوع حجّیت عقلانیّه [ی آن] را بدهاتاً محقّق می سازد.

نیز ایشان در رساله ی «مصباح الهدی»، تأکید می ورزند که: با مراجعه به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و اوصیای ایشان عليهم السلام و اخذ قرائن منفصله ی آیات از کلام آنان، انعقاد ظهور، منشأ «عقلایی» برای یقین به مرادات خداوند از کلامش می شود.

فَطَهَّرَ تَقْوَمُ انْعِقَادِ [الظُّهُورِ] (2) وَ تَحَقُّقِ الْحُجِّيَّةِ وَ صَدَّ بِرُورَتِهِ مَنْشَأَ عُقْلَانِيًّا لِلْيَقِينِ بِتَمَامِ مُرَادَاتِهِ فِي نُصُوصَاتِهِ وَ مُحَكَّمَاتِهِ عَلَى الْمُرَاجَعَةِ إِلَى الرَّسُولِ وَ أَوْصِيَائِهِ الثَّقَلِ الْأَصْغَرِ حَتَّى فِي أَخْذِهِ مِنْ حَيْثُ التَّقْدِيمِ وَ التَّأْخِيرِ كَيْ يَصِيرَ الْآيَاتُ الْمُنزَلَةُ مُنْجَمَةً مُرْتَبَةً بِالتَّرْتِيبِ الْإِلَهِيِّ وَ بَعْدَ تَحَقُّقِ الْمَوْضُوعِ بَدِيهِيٌّ حُجِّيَّةً. (3)

پس روشن شد که انعقاد ظهور و تحقق حجّیت و منشأ عقلایی شدن آن

ص: 278

1- اصول وسيط / 96 و 97. این بحث در فصل چهارم از همین بخش، مورد بحث قرار خواهد گرفت.

2- افزوده از مصباح الهدی، نسخه ی صدرزاده

3- مصباح الهدی / 33. در ادامه و در همین فصل، به توضیح بیشتر این بحث خواهیم پرداخت

[ظهور] برای [حصول] یقین به همه ی مرادات قرآن در نصوص و محکّمات آن، منوط به مراجعه به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و اوصیای ایشان (ثقل اصغر) است؛ حتّی در مقدّم یا مؤخّر دانستن آیات، تا آیاتی که به تدریج نازل شده اند، به ترتیب الهی، مرتّب شوند و پس از تحقّق موضوع، حجّیت آن بدیهی است.

بر همین اساس است که مصنّف، در بیان دلیل دوم خود در «اصول و سیط»، با توجّه به تصریح پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم به خلافت جمعیّه ی قرآن و اهل بیت علیهم السّلام، احتمال تعویل بر بیان جانشینان رسول مکرم صلی الله علیه و آله و سلم را «عقلایی» خوانده است آن جا که می فرماید:

هذا مُضَافاً الى أَنَّهُ بَعْدَ كَوْنِهِ كَلَامَ اللَّهِ وَ مُمْتَازاً بِذَاتِهِ عَنِ كَلَامِ الْبَشَرِ خُصُوصاً مَعَ تَصْرِيحِ الْمُتَحَدِّي بِأَنَّ خِلَافَتَهُ عَلَى الْأُمَّةِ مَعَ أَهْلِ بَيْتِهِ لَا الْقُرْآنَ فَقَطْ، يَكُونُ احْتِمَالُ التَّعْوِيلِ عَلَى بَيَانِ الْوَلِيِّ عَقْلَائِيًّا. (1)

علاوه بر این [دلیل اول] با توجّه به این که قرآن، کلام خدا و ذاتاً از کلام بشر ممتاز و حسابش جداست - به خصوص با وجود تصریح متحدّی (پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم) به این که جانشینی بر امت، همراه با اهل بیت ایشان علیهم السّلام است نه قرآن به تنهایی - احتمال اعتماد و اتکا به بیان ولیّ (اهل بیت علیهم السّلام) عقلایی می باشد.

وجود این احتمال، فقط در صورتی عقلایی (غیر موهون) خواهد بود که این گونه تعویل بر منفصل، «عقلایی» باشد و روشن است که عمل بر طبق روش غیر متعارف به دلیل اعلام آن از سوی متکلم، «عقلایی» می باشد که در مورد قرآن کریم، هم از جانب خداوند و هم متحدّی به آن، این اعلام صورت پذیرفته است.

نتیجه این که: با وجود «اصل عدم شباهت کلام خدا با کلام بشر»، با توجّه به بیان عقلی و نقلی همین مطلب و نیز اعلام غیر متعارف بودن روش تکلم در قرآن کریم، حجّیت آیات الهی بر مرادات خداوند متعال، «عقلایی» خواهد بود. اما با توجّه به روش خاصّ و غیر متعارفی که در این کتاب مقدّس برای بیان مقاصد الهی پیش گرفته

ص: 279

شده، این حجّیت، «جمعیه» است نه «انفرادیه».

چنان که رفت، مصتّف در «اصول و سبیط» درباره ی حجّیت کلام الهی می فرماید:

... إِنِّهَا مُتَّفَوْمٌ بِضَمِّ السُّنَّةِ وَ الْمُرَاجَعَةِ إِلَى الثَّقَلِ الْأَصْغَرِ لِعَدَمِ الْمَوْضُوعِ لِلْحُجِّيَّةِ الْعُقْلَانِيَّةِ مُنْفَرِدًا. (1)

این حجّیت، بر پایه ی ضمیمه کردن سنّت و مراجعه به ثقل اصغر، استوار است؛ چون حجّیت عقلائیّه [برای قرآن] به تنهایی موضوع پیدا نمی کند.

روشن است که ایشان «حجّیت عقلائیّه» داشتن آیات قرآن را مفروض دانسته، اما می فرماید بدون ضمیمه کردن سنّت و بدون مراجعه به ثقل اصغر، این حجّیت به صورت انفرادیه، موضوع پیدا نمی کند، ولی با انضمام ثقل اصغر به قرآن مجید، حجّیت عقلائیّه به صورت جمعیه، تحقّق می یابد.

ملاحظه می شود که طبق نظر مصتّف، تعبیر «حجّیت جمعیه ی عقلائیّه» در مورد قرآن کریم، در بردارنده ی ظرافت خاصی است؛ زیرا در عین پذیرفتن روش غیر متعارف و غیر معمول در تکلم، به جهت اعلام تکوینی و تشریحی آن از سوی خداوند و متحدی به قرآن (پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم)، بر «عقلایی بودن آن» تأکید شده است.

حجّیت جمعیه ی قرآن: فراتر از تعویل بر منفصل بشری

همه ی آن چه تا این جا درباره ی تعویل بر منفصل قرآن گفتیم، مربوط می شود به بیان مخصّصات و مقیّدات و قرائن مجاز در تعلیمات قرآنی. اصل وجود این گونه قرائن در تعالیم بشری، یافت می شود؛ هر چند، چنان که گفتیم، چگونگی آن در تعالیم الهی قرآن، با آن چه در کلام بشر یافت می شود، تفاوت هایی دارد که از همین جهت «غیر عقلایی» شمرده می شود. اما گستره ی تعویل بر منفصل در قرآن، از این هم فراتر است؛ زیرا این کتاب آسمانی، اوصافی دارد که اصولاً در هیچ کلام بشری یافت نمی شود. این ویژگی ها، چیزی فراتر و والا تر از وجود مخصّصات و مقیّدات و قرائن مجاز می باشد، که در کلام اهل بیت علیهم السّلام در مورد قرآن وجود دارد.

ص: 280

این که: «قرآن بطن دارد و بطن آن هم بطن دارد؛ تا هفت بطن» (1)، «تأویلات متعدّد دارد»، «دریایی عمیق است که به قعر آن نمی توان رسید» (2)، «غرائبی دارد که کهنه نمی گردد» (3)، «عجائبی دارد که قابل شمارش نیست» (4)، «تبیاناً لکلّ شیء» (5) معرفی شده است، «دارای ناسخ و منسوخ است که علم آن ها فقط در سینه ی اهل بیت علیهم السّلام می باشد» (6) و... این گونه اوصاف در کلام هیچ بشری یافت نمی شود و اصولاً بشر، با قدرت بشری، توانایی این گونه سخن گفتن را ندارد. آیا بشر می تواند کلامی بگوید که از یک کلمه ی آن (الصّمَد) همه ی شرایع، قابل انتشار باشد؟ (7) آیا بشر می تواند سخنی بیاورد که «تبیان هر چیزی» باشد؟

قرائن منفصله ی قرآن که نزد اهل بیت علیهم السّلام می باشد، شامل این گونه علوم قرآن هم می شود که این ها در تعلیمات بشری، شبیه و نظیر ندارد، بلکه این گونه سخن گفتن، خارج از توان بشر عادی است. تعویل قرآن بر این گونه قرائن نیز «غیر عقلایی» محسوب می شود؛ چون در سیره ی عقلایی تکلم بشر، وجود ندارد. مصنّف در کلماتش به این گونه تعویل هم اشاره فرموده است. از جمله در بیان دلیل سوم برای نفی حجّیت انفرادیّه ی قرآن، در «اصول و سیط» فرموده است:

بَعْدَ كَوْنِ أَسَاسِهِ عَلَى عَدَمِ الْمُشَابَهَةِ لِكَلَامِ الْبَشَرِ وَأَنَّ لَهُ ظَهْرًا وَبَطْنًا وَتَأْوِيلًا وَتَنْزِيلًا لَا يَتَحَقَّقُ مَوْضُوعُ الْحُجِّيَّةِ لَهُ مُنْفَرِدًا عَلَى تَمَامِ مُرَادَاتِ الْحَقِّ بَلْ لَا بُدَّ مِنَ الْمُرَاجَعَةِ إِلَى مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ. (8)

چون اساس قرآن بر عدم مشابَهت با کلام بشر نهاده شده و این که قرآن

ص: 281

1- عوالی الّآلی / 107/4

2- نهج البلاغة / خطبه 198

3- تفسیر عیاشی / 1 / 3

4- الکافی / 2 / 599

5- النّحل / 89

6- الکافی / 1 / 213

7- التّوحد / 92

8- اصول و سیط / 95 و 96

ظاهری و باطنی و تأویلی و تنزیلی دارد، موضوع حجّیت [و کاشفیّت] بر همه ی مرادات خداوند، به صورت منفرد برای آن (قرآن) محقق نمی شود. بلکه چاره ای از مراجعه به عالمان به کتاب (اهل بیت علیهم السّلام) نیست.

نتیجه ی مجموع بحث این است که همه ی انحاء تعویل بر منفصل در روشن شدن مراد از حجّیت جمعیه ی قرآن، باید مدّ نظر قرار گیرد. پس هر چند تعویل بر منفصل در کلام بشر (که شامل پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم و ائمه علیهم السّلام هم می شود) وجود دارد، ولی خصوصیات آن که در مورد تعویل بر منفصل قرآن بیان شد، منحصر به کلام الهی است و مجموع آن ها در کلام اهل بیت علیهم السّلام نیز یافت نمی شود.

بنابر این می توان گفت که از دیدگاه مصنّف، «حجّیت جمعیه ی قرآن» در آن چه در کلام بشری «تعویل بر منفصل» خوانده می شود، خلاصه نمی گردد؛ زیرا اصل اوّلی در کلام الهی، عدم شباهت آن با کلام بشر است و چنان که مکرراً از ابتدای بحث بیان شد، هر گونه کشفی از مرادات خداوند در قرآن، مبتنی بر مجوّزی است که از سیره ی قولی و عملی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم و جانشینان ایشان علیهم السّلام به دست می آید. این خصوصیت، چیزی فراتر از تعویل بر منفصل (حتّی گونه ی غیر متعارف آن) است و همین ویژگی، حجّیت جمعیه ی قرآن را از دیدگاه مصنّف، به معنایی عمیق و منحصر به فرد اثبات می کند که در کلام هیچ بشری نمی تواند جاری باشد.

ضرورت تعویل بر منفصل در قرآن

مصنّف در «مصباح الهدی» به بیان «احتمال» تعویل در قرآن، اکتفا نمی کند. بلکه آن را «ضروری» می داند و حکمتی عظیم برای آن قائل می شود. عبارت ایشان چنین است:

بَلْ يَطْهَرُ لِمَنْ تَدَبَّرَ فِي الْقُرْآنِ الْمَجِيدِ لِابْدِيَّةِ التَّعْوِيلِ فِيهَا عَلَى بَيَانٍ مِّنْ حَمَلَةِ اللَّهِ تَعَالَى عِلْمَ الْكِتَابِ وَ مُرَادَاتِهِ. (1)

ص: 282

بلکه اگر کسی در قرآن مجید تدبّر کند، برایش آشکار می شود که در آن، باید به بیان کسانی که خداوند متعال علم کتاب و مراداتش را به آن ها داده، تعویل شود.

کلمه ی «بَلَّ» از این جهت به کار رفته که ادّعی جدید، نسبت به مطلب قبل، ترقّی پیدا کرده است. ابتدا از «احتمال تعویل در قرآن» سخن گفته بودند و اکنون ادّعی ضرورت آن را می کنند. راه فهم ضرورت و لابدّیت تعویل در قرآن، تدبّر در خود آن است. ایشان این ضرورت را به صورت فشرده توضیح داده اند. ما فعلاً وارد شرح آن نمی شویم؛ چون در بیان «مطالع عشرة» که در متن رساله ی «تبارک» خواهد آمد، شرح مبسوط همین مطلب آمده است. (1)

حکمت عظیم «تعویل بر منفصل در قرآن»

علاوه بر اثبات ضرورت «تعویل»، حُسن و حکمت بزرگی را که در آن هست نیز بیان کرده و راه شناخت این حکمت را تدبّر در احادیث وارد در این موضوع، دانسته است:

و يَظْهَرُ لِمَنْ تَدَبَّرَ فِي الْأَحَادِيثِ الْوَارِدَةِ فِي ذَلِكَ أَنَّ فِي التَّعْوِيلِ حِكْمَةً عَظِيمَةً وَأَنَّهُ فِي غَايَةِ الْحُسْنِ وَنَهَايَةِ الْإِحْسَانِ. (2)

و برای هر کس که در احادیث وارد در این باب تدبّر کند، آشکار می شود که تعویل حکمت بزرگی دارد و این کار در بالا ترین درجه ی نیکویی و آخرین حدّ نیکی کردن است.

مصنّف در ادامه ی بحث خود، برخی از احادیث وارد در این زمینه را به عنوان شاهد مدّعی خود می آورد تا حکمت عظیم و احسان بزرگی که تعویل بر منفصل در قرآن دارد، برای خواننده روشن شود.

سپس در توضیح حکمت و حسن تعویل در قرآن می فرماید:

ص: 283

1- علاقمندان می توانند به شرح کتاب «مصباح الهدی» نیز رجوع کنند

2- مصباح الهدی / 24

أَمَّا حِكْمَةُ التَّعْوِيلِ وَحُسْنُهُ حَتَّىٰ فِيمَا يُمَكِّنُ اسْتِيفَاؤَهُ فِيهِ مِنَ الْمَعَارِفِ وَالْأَحْكَامِ فَلِأَنَّهُ هِدَايَةٌ عَجِيبَةٌ إِلَى الْخِلَافَةِ الْإِلَهِيَّةِ وَالْوِلَايَةِ الرَّبَّانِيَّةِ وَ إِلَى الْحُجَّةِ فِي كُلِّ زَمَانٍ لِحِفْظِ الدِّينِ وَالدُّنْيَا وَتَكْمِيلِ عُقُولِ النَّاسِ وَتَرْبِيَةِ نُفُوسِهِمْ وَحُجَّةِ إِلَهِيَّةٍ عَلَى ظُلْمِ الْغَاصِبِينَ الْجَاهِلِينَ بِعُلُومِ الْكِتَابِ وَهَذَا مِنْ أَعْظَمِ الْإِحْسَانِ عَلَى أَهْلِ الْعَالَمِ. (1)

اما حکیمانانه بودن و نیکویی تعویل، حتی در مورد معارف و احکام قرآن که می توان به طور کامل [از آن] استفاده کرد، به این خاطر است که آن [تعویل] هدایت شگفتی است به سوی خلافت الهی و ولایت ربّانی و به سوی حجّت [خدا] در هر عصری؛ برای حفظ دین و دنیا و کامل کردن عقول مردم و تربیت نفوس آن ها و [هم چنین تعویل] حجّتی از جانب خدا، علیه ظلمی است که غاصبان [خلافت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم که] جاهل به علوم قرآن [بوده اند] مرتکب شده اند و این از بزرگ ترین احسان ها بر اهل عالم می باشد. حکمت بزرگ این تعویل آن بوده که مردم در هر زمان از طریق قرآن به سوی خلیفه ی الهی و حجّت خداوند هدایت شوند تا دین و دنیای ایشان، حفظ و عقول شان کامل گردد. هم چنین حجّتی است علیه ظلم غاصبان حقوق اهل بیت علیهم السلام که خود و دیگران را از علوم قرآن محروم نگه داشتند.

خلاصه این که: خداوند بهره بردن از کتابش را به گونه ای قرار داده که عملاً خلیفه و حجّت ظاهری او در زمین مورد مراجعه قرار گیرد و مرجعیّت علمی او در علوم قرآنی، برای همگان آشکار گردد و کسی نتواند با کنار نهادن حجّت خدا به مرادات قرآن دسترسی پیدا کند و در آیه ی قرآن- حتی آیاتی که استیفاء معارف و احکام از خود آن ها ممکن است- مجبور به رجوع به اهل بیت علیهم السلام شود.

این گونه تعویلی از مصادیق «تعویل بر منفصل غیر عقلایی» است که در سیره ی تکلم عقلایی بشر، یافت نمی شود.

ص: 284

این که مصنف تصریح می کند:

... حَتَّىٰ فِيمَا يُمَكِّنُ اسْتِيفَاؤُهُ فِيهِ مِنَ الْمَعَارِفِ وَالْأَحْكَامِ ...

به خاطر آن است که پیش از مراجعه به اهل بیت علیهم السلام در مورد تک تک آیات قرآن، برای انسان اطمینانی حاصل نمی شود که در کدام یک از آن ها تعویل بر منفصل واقع شده و در کدام یک نشده است. قبل از فحص از قرائن منفصله، نمی دانیم که در چه موردی تعویل صورت گرفته یا خیر، لذا پس از رجوع به اهل بیت علیهم السلام روشن می شود که از کدام آیه می توان معارف و احکام را به طور کامل استنباط کرد (استیفاء). دقت شود مصنف می پذیرد که استیفاء معارف و احکام از بعضی آیات قرآن ممکن است، ولی این نتیجه کامل پس از فحص از قرائن منفصله ی احتمالی در کلام اهل بیت علیهم السلام حاصل شدنی است. لذا ایشان با صراحت، نتیجه ی کلی بحث خود را این گونه اعلام می کند:

فَالْوَجِبُ الْمَرَجَعَةُ إِلَى الرَّسُولِ الْأَكْرَمِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وَأَهْلِ بَيْتِهِ فِي وُقُوعِ التَّعْوِيلِ فِي كُلِّ آيَةٍ آيَةٍ مِنَ الْقُرْآنِ وَعَدَمِهِ . (1)

پس [برای دانستن این که] در تک تک آیات قرآن، تعویل صورت گرفته یا خیر، مراجعه به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و اهل بیت ایشان علیهم السلام واجب می باشد.

فحص از قرائن منفصله، باید به گونه ای باشد که وقوع تعویل یا عدم تعویل در تک تک آیات قرآن روشن شود و این امر محقق نمی شود مگر آن که به همه ی روایاتی که به نوعی ناظر و مربوط به موضوع هر آیه هستند، رجوع شود. پس نمی توان به فحص از روایات ذیل همان آیه اکتفا کرد؛ چه بسا روایات دیگری باشند که ذیل آیه ای وارد نشده اند، اما به موضوع همان آیه مربوطند. باید همه ی آن ها را مورد فحص و ملاحظه قرار داد تا وقوع تعویل یا عدم تعویل در یک آیه ی خاص روشن شود.

البته این کار، تخصص می خواهد و مردم عوام توانایی آن را ندارند. بلکه در هر بابی

ص: 285

باید متخصص و مجتهد همان باب، فحص کند تا اگر روایتی ناظر به موضوع آیه بود، آن را کشف نماید. مثلاً در مورد آیات توحیدی قرآن، کسی صلاحیت فحص دارد که در باب توحید صاحب نظر و متخصص باشد و با مشرب اهل بیت علیهم السلام در این باب عمیقاً آشنا باشد. لذا مراجعه به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و اهل بیت علیهم السلام در این موضوع، کاری کاملاً تخصصی و ویژه‌ی آشنایان با مذاق علمی اهل بیت علیهم السلام در هر باب می باشد و از غیر ایشان بر نمی آید.

مراجعه به اهل بیت علیهم السلام در نصوص و محکّمات

با این ترتیب هیچ آیه ای از قرآن کریم باقی نمی ماند مگر این که فحص از قرائن منفصله در مورد آن، لازم و واجب است. لذا نصوص و محکّمات قرآن هم از این امر مستثنی نشده اند. مصنف در پایان بحث از حجّیت قرآن در «مصباح الهدی» چنین می فرماید:

فَطَهَّرَ تَقْوَمُ انْعِقَادِ [الظُّهُورِ] (1) وَ تَحَقُّقِ الْحُجِّيَّةِ وَ صَدَّ يَرُورَتِهِ مَنْشَأَ عَقْلَانِيًّا لِلْيَقِينِ بِتَمَامِ مُرَادَاتِهِ فِي نُصُوصَاتِهِ وَ مُحْكَمَاتِهِ عَلَى الْمُرَاجَعَةِ إِلَى الرَّسُولِ وَ أَوْصِيَاءِهِ الثَّقَلِ الْأَصْغَرِ حَتَّى فِي أَخْذِهِ مِنْ حَيْثُ التَّقْدِيمِ وَ التَّأْخِيرِ كَيْ يَصِيرَ الْآيَاتُ الْمُنزَلَةُ مُنْجَمَةً مُرْتَبَةً بِالتَّرْتِيبِ الْإِلَهِيِّ وَ بَعْدَ تَحَقُّقِ الْمَوْضُوعِ بَدِيهِي حُجِّيَّتُهُ. (2)

پس روشن شد که انعقاد ظهور و تحقق حجّیت و منشأ عقلایی شدن آن [ظهور] برای [حصول] یقین به همه ی مرادات قرآن در نصوص و محکّمات آن، منوط به مراجعه به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و اوصیای ایشان (ثقل

ص: 286

1- افزوده از: مصباح الهدی، نسخه ی صدرزاده

2- مصباح الهدی / 33. شبیه این عبارت در اصول و سبط، بدین صورت آمده است: فَطَهَّرَ تَقْوَمُ انْعِقَادِ الظُّهُورِ وَ تَحَقُّقِ الْمَوْضُوعِ لِلْحُجِّيَّةِ وَ صَيَّرَ وَرَثَتَهُ مَنْشَأَ عَقْلَانِيًّا لِلْيَقِينِ فِي نُصُوصَاتِهِ وَ مُحْكَمَاتِهِ عَلَى الْمُرَاجَعَةِ إِلَى الرَّسُولِ وَ أَوْصِيَاءِهِ الثَّقَلِ الْأَصْغَرِ حَتَّى فِي أَخْذِهِ مِنْ حَيْثُ التَّقْدِيمِ وَ التَّأْخِيرِ كَيْ يَصِيرَ الْآيَاتُ الْمُنزَلَةُ مُنْجَمَةً مُرْتَبَةً بِالتَّرْتِيبِ الْإِلَهِيِّ وَ بَعْدَ تَحَقُّقِ الْمَوْضُوعِ بَدِيهِي حُجِّيَّتُهُ. (اصول و سبط / 103)

اصغر) است؛ حتی در مقدم یا مؤخر دانستن آیات، تا آیاتی که به تدریج نازل شده اند، به ترتیب الهی، مرتب شوند. و پس از تحقق موضوع، حجّیت آن بدیهی است.

با توجه به آن چه گذشت، روشن شد که انعقاد ظهور، فرع بر تمامیت کلام است و کلامی که در آن احتمال «تعویل بر منفصل» عقلایی باشد، تا زمانی که وقوع یا عدم وقوع تعویل در آن، احراز نشده، تمام نیست و بنابر این ظهور برای آن منعقد نمی شود و طبیعتاً حجّیتی هم ندارد. ظهور کلام وقتی منعقد می شود که فحص از قرائن منفصله ی احتمالی صورت پذیرد تا جایی که دیگر احتمال دست یافتن بر آن از نظر عقلایی «موهون» شود. از این رو تا برای کشف مرادات هر آیه ی قرآن، چنین فحوصی صورت نگیرد، وقوع یا عدم وقوع تعویل در مورد آن، احراز نمی شود.

نصوص و محکّمات نیز مشمول همین قاعده هستند؛ حدّاقل از این جهت که ترتیب نزول الهی آن ها روشن شود. گفته شد که ترتیب فعلی قرآن یک ترتیب بشری است. به همین خاطر در صورت تغییر یافته بودن ترتیب آیات، ترتیب واقعی آن ها فقط با مراجعه به بیان اهل بیت علیهم السّلام روشن می شود.

مادامی که فحص کامل صورت نگیرد، تعویل یا عدم تعویل بر قرینه ی منفصل، اثبات نمی گردد. فحص باید به اندازه ای باشد که احتمال یافتن قرینه ی منفصله ای که در فهم معنای آیه تأثیر می گذارد، از نظر عقلایی «موهون» گردد. وقتی به این نقطه برسد، موضوع برای یقین عقلایی در آیه ی مورد نظر محقّق می شود. با این ترتیب مصنّف، یقینی بودن دلالت نصوص و محکّمات بر مرادات قرآن را فی الجمله می پذیرد؛ امّا پس از آن که موضوع حجّیت عقلاییّه در مورد آن ها، محقّق شود. این موضوع جز با مراجعه به ثقل اصغر محقّق نمی گردد و مصنّف پس از رجوع، تحقّق آن را بدیهی می شمارد.

لازم نیامدن توقف مورد ادّعی اخباریان

این دیدگاه مصنّف، یکی از موارد مهمّ اختلاف ایشان با مشی اخباریان است. مرحوم میرزا در صورت «موهون» شدن احتمال وجود قرینه ی منفصله، حجّیت

ظاهر کلام را «بدیهی» دانسته و تصریح کرده اند به این که با احراز عدم تعویل بر منفصل، باید کلام را «تام» و مدلول ظاهری آن را «حجت» دانست. (من الواضحات عند كل عاقل ان استكشاف المراد من ظواهر الكلام متقوم بتمامية الكلام وهو متقوم باحراز عدم التعویل على البيان المنفصل في غير الفتيا). (1) این دیدگاه صریحاً با موضع اخباریان مخالف است که در صورت دست نیافتن به قرینه ی منفصله، قائل به توقف می شوند و ظاهر کلام را در دلالت بر مقصود متکلم، حجت نمی دانند.

چنان که گفتیم، احتمال دارد برخی از قرائن منفصله ی قرآن کریم، توسط امام عصر علیه السلام در عصر ظهور شان بیان گردد. اما این احتمال، منافاتی با حجیت ظواهر آیات، پیش از ظهور آن حضرت، ندارد و لازم نمی آورد که مانند اخباریان قائل به توقف شویم.

علت این امر، روایاتی است که انمه ی طاهرین علیهم السلام در مورد وظایف دینی شیعیان پیش از عصر ظهور امام زمان علیه السلام فرموده اند و مصتف برخی از آن ها را در رساله ی «المواهب السنیة» نقل کرده است. در یکی از این احادیث، راوی خدمت امام صادق علیه السلام عرض می کند: «برای ما روایت کرده اند که صاحب این امر، مدت زمانی مفقود می شود. در آن عصر چگونه عمل کنیم؟» حضرت می فرماید:

تَمَسَّكُوا بِالْأَمْرِ الْأَوَّلِ الَّذِي أَنْتُمْ عَلَيْهِ حَتَّى يُبَيِّنَ (2) لَكُمْ. (3)

به همان چیزی که قبلاً عمل می کردید تمسک کنید تا این که [صاحب این امر] برای شما تبیین کند.

در حدیثی دیگر، عبدالله بن سنان از امام صادق علیه السلام نقل می کند که خطاب به شیعیان فرمودند:

كَيْفَ أَنْتُمْ إِذَا صِرْتُمْ فِي حَالٍ لَا تَرَوْنَ فِيهَا إِمَامًا هُدًى وَلَا عَلَمًا يُرَى؟

ص: 288

1- مصباح الهدی / 23

2- می توان این تعبیر را به صورت «حَتَّى يُبَيِّنَ» نیز قرائت کرد که در این صورت نیز با توجه به فضای روایت شریف، فاعل «تبیین»، امام عصر علیه السلام خواهند بود.

3- الغيبة (نعمانی) / 159

چگونه اید وقتی به حالی می افتید که در آن، نه امام هدایتی را می بینید و نه نشانه ای که دیده شود؟

وقتی پدر عبدالله بن سنان می پرسد: «در آن زمان چگونه عمل کنیم؟»، در پاسخ می فرماید:

إِذَا كَانَ ذَلِكَ وَلَنْ تُدْرِكُهُ فَتَمَسَّكُوا بِمَا فِي أَيْدِيكُمْ حَتَّى يَصِحَّ لَكُمْ الْأَمْرُ. (1)

وقتی این گونه بود - و تو هرگز او را درک نمی کنی - پس به آن چه در اختیار تان است، تمسک کنید تا امر [دین]، برایتان صحیح شود.

مصنّف پس از نقل این حدیث، می فرماید:

ظَاهِرُ الرِّوَايَةِ وَفُوقُ الحَيْرَةِ فِي التَّكْلِيفِ لِعَدَمِ الإِمَامِ وَعَدَمِ عِلْمِ يَكُونُ مَرْجَعًا لِلنَّاسِ حَالَ الغَيْبَةِ وَهَذَا حَالُ الحَيْرَةِ الَّتِي تَقَعُ فِي حَالِ الغَيْبَةِ، وَ ظَاهِرُ الرِّوَايَةِ الْأَمْرُ بِالتَّمَسُّكِ بِمَا فِي أَيْدِيهِمْ وَهُوَ عَيْنُ البَقَاءِ عَلَى مَا يَعْلَمُونَ مِنَ الأحْكَامِ الَّتِي تَعَلَّمُوهَا (2) مِنْ فُقَهَاءِ الشَّيْعَةِ. (3)

ظاهر روایت، قرار گرفتن در حیرت به خاطر نبود امام علیّه السلام است و [نیز] نبود نشانه ای که در حال غیبت [امام علیّه السلام] محلّ رجوع مردم باشد و این، حالت حیرتی است که در هنگام غیبت [امام علیّه السلام] رخ می دهد و ظاهر روایت، فرمان دادن به تمسک نسبت به چیزی است که در اختیار آن ها هست و آن، همان باقی ماندن بر احکامی است که می دانند؛ [احکامی] که از فقهای شیعه فرا گرفته اند.

امام علیّه السلام در فرمایش خود، شیعیان زمان غیبت را موظف دانسته اند که به آن چه پیش از فقدان و غیبت امام علیّه السلام از فقهای شیعه آموخته اند، تمسک نمایند تا زمانی که

ص: 289

1- اثبات الهداة / 5 / 155. نیز در: المواهب السنّية (صدرزاده) و (آستان قدس رضوی علیّه السلام / 53) به همین صورت ضبط شده، هر چند در: کمال الدّین و تمام النّعمة / 2 / 349 «حَتَّى يَتَّضِحَ» ضبط شده است.

2- در نسخه ی آستان قدس رضوی علیّه السلام / 53، «يَعْلَمُونَهَا» ضبط شده است

3- المواهب السنّية / 100

ایشان ظهور فرمایند و پس از آن، مطابق فرمایش امام عصر علیه السلام عمل کنند. ولی پیش از ظهور، آن چه فقهای بزرگوار شیعه از امامان گذشته و نیز در زمان غیبت صغری از خود امام زمان علیه السلام توسط سفیران ایشان آموخته اند، بر همگان حجت است. روشن است که اصل تفقه نزد شیعه، بر اساس یادگیری علوم شریعت و معارف اعتقادی از قرآن کریم و احادیث پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و اهل بیت علیهم السلام بوده است. مصنف در ادامه ی مباحث خویش در رساله ی «المواهب السنیة» می فرماید:

وَكَانَ أَسَاسُ التَّفَقُّهِ عِنْدَ الشَّيْعَةِ بِتَحْمُلِ عُلُومِ الشَّرِيعَةِ وَ مَعَارِفِهَا فِي أُصُولِ الدِّيَانَةِ وَ ضَبَطِ فُتْيَا الْأَئِمَّةِ وَ التَّفَقُّهِ مِنَ الرِّوَايَاتِ الْمُشْتَمَلَةِ عَلَى تَعْلِيمِ الْأَحْكَامِ وَ السُّنَنِ النَّبَوِيَّةِ وَ هَذِهِ هِيَ السُّنَّةُ الثَّابِتَةُ عِنْدَ الشَّيْعَةِ فِي الصَّدْرِ الْأَوَّلِ. (1)

و پایه ی تفقه نزد شیعه، به: تحمّل دانش های شریعت و معارف آن در اصول دین و نگهداری فتوای ائمه و تفقه از روایاتی است که در بردارنده ی تعلیم احکام و سنت های نبوی هستند و این همان سنت ثابت نزد شیعه، در صدر نخستین است.

بر این اساس، فقهای شیعه از صدر اسلام همواره به احادیث ائمه علیهم السلام به عنوان قرائن منفصله ی آیات قرآن مراجعه کرده و علوم و معارف الهی را از آن استنباط می کرده اند. علاوه بر این که در صورت یافت نشدن قرائن منفصله، ظواهر آیات را حجت می دانستند و در این موارد، توقف نمی کردند. بنابر این سفارش ائمه به لزوم تمسک به «امر اول» و آن چه از روایات در اختیار شیعه است (ما فی ایدیکم) در حقیقت به معنای جواز و بلکه وجوب عمل به ظواهر آیات قرآن با توجه به قرائن منفصله ای است که پیش از ظهور امام علیه السلام در اختیار شیعه قرار داشته است.

اما پس از ظهور، حق تبیین و تصحیح آن چه از قبل بوده، برای امام عصر علیه السلام، محفوظ است. نتیجه این که با انجام فحص و موهون شدن احتمال دست یافتن به قرائن منفصله، علاوه بر آن چه از امامان گذشته رسیده، به توقف نمی رسیم، بلکه طبق مجوز

خود ائمه، موضوع حجیت ظواهر آیات، محقق می گردد.

فریاد قرآن به عدم حجیت انفرادیه ی خود

آن چه تا این جا از رساله ی «مصباح الهدی» و «المواهب السنیه» درباره ی نفی حجیت انفرادیه ی قرآن کریم ذکر شد، ناظر به دلیل اول و دوم مصنف در «اصول و سیط» بود که با عمق بیش تری به آن ها پرداخته و نتایج آن ها را آشکار تر ساخته است.

اما ناظر به دلیل سوم «اصول و سیط» هم بیانی رساتر و روشن تر در «مصباح الهدی» آمده است:

بَعْدَ مَا كَانَ لِسَانَ الْقُرْآنِ لِسَانَ الْأُلُوْهِیَّةِ وَ لِسَانَ مَنْ يَدْعِي الرُّبُوبِيَّةَ، حَيْثُ ذَاتِهِ آبٍ عَنِ كَوْنِهِ شَيْءًا بِكَلَامِ الْبَشَرِ فَهُوَ الْمُتَنَادِي بِنَفْسِهِ بِأَنَّهُ لَيْسَ بِنَفْسِهِ فِي مَقَامِ كَشْفِ جَمِيعِ مُرَادَاتِهِ وَ مَقَاصِدِهِ وَ ظَوَاهِرِهِ وَ بَوَاطِنِهِ وَ تَأْوِيلِهِ وَ تَنْزِيلِهِ وَ نَاسِخِهِ وَ مَنْسُوخِهِ وَ خَاصِّهِ وَ عَامِّهِ وَ حَقِيقَتِهِ وَ مَجَازِهِ بَلْ لَا بُدَّ مِنَ الْمُرَاجَعَةِ إِلَى الْعَالِمِ الْحَامِلِ لِعُلُومِهِ وَ مُرَادَاتِهِ. (1)

با توجه به این که زبان قرآن، زبان الوهیت و زبان کسی است که مدعی ربوبیت می باشد، ذات این زبان از شباهت با کلام بشر امتناع دارد. پس به ذات خودش فریاد می زند که به خودی خود در مقام کشف همه ی مرادات و مقاصد و ظواهر و باطن ها و تأویل و تنزیل و ناسخ و منسوخ و خاص و عام و حقیقت و مجازش نیست، بلکه باید به عالمی که در بردارنده ی علوم و مرادات آن است رجوع کرد.

ص: 291

اولین نکته در عبارت مصنف این است که لسان قرآن را «لسان الوهیت» معرفی نمود. این بیان به خاطر تفاوت گذاشتن بین قرآن و احادیث قدسی است. ایشان در کتاب «اساس معارف القرآن» و نیز رساله ی «وجه اعجاز القرآن» این تفاوت را با ذکر مثالی بیان فرموده است.

مثال ایشان سخن گفتن یک پادشاه بزرگ است که می تواند به دوگونه باشد: گاهی زبانش زبان پادشاهی است. یعنی از موضع یک پادشاه برای هدایت و ارشاد رعیت سخن می گوید و جلال و جمال و لطف و احسان و قهر و غضب و شوکت و سلطنت و عظمت خود را به زبان حکمت آمیز برای آنان آشکار می نماید و با کلامش رعیت را تأدیب و تربیت می کند. در این مقام طوری سخن می گوید که کلام حکیمانه اش با محتوای ارشادی و هدایتی و موعظه ای و تذکری که دارد-برهان و آیت رسول او باشد و رعیت، وقتی این کلام را از فرستاده اش می شنوند، یقین می کنند که او از طرف سلطان آمده و کلام او، کلام سلطان است.

تعبیر مصنف در «اساس معارف القرآن» چنین است:

كَي يَكُونَ بِنَفْسِ كَلَامِهِ الْمُلْكِيُّ وَ هِدَايَتِهِ وَ مَوَاعِظِهِ وَ حِكْمِهِ وَ أَمْرِهِ وَ نَوَاهِيهِ الْمُلْكِيَّةِ بُرْهَانًا عَلَى الرَّسُولِ الْمُرْسَلِ إِلَى الرَّعِيَّةِ. (1)

و در رساله ی «وجه اعجاز القرآن» این گونه فرموده است:

كَي يَكُونَ نَفْسُ كَلَامِهِ فِي مَقَاصِدِهِ حُجَّةً وَ بُرْهَانًا لَهُمْ عَلَى أَنَّهُ كَلَامُهُ وَ مَوْعِظَتُهُ وَ حِكْمَتُهُ وَ عِلْمُهُ لَا يَحْتَاجُونَ إِلَى دَلِيلٍ وَ بُرْهَانٍ عَلَى أَنَّهُ قَوْلُهُ. (2)

یعنی این گونه سخن گفتن، با نظر به محتوایش، نشانه ی مُلکی و سلطنتی بودن خود کلام و صداقت آورنده ی آن می باشد. اما گاهی همین سلطان با وزیرش در خلوت

ص: 292

1- اساس معارف القرآن (نمازی) / 48

2- وجه اعجاز القرآن / 9

مانند یک حبیب و خلیل و دوست صمیمی و دل سوز سخن می گوید. این جا دیگر زبانش، زبان سلطنتی نیست و در مقام اظهار جلالت و اقامه ی برهان و حجت بر رعیت خود نیست، بلکه در مقام یک رفیق شفیق و همدم نزدیک با محبوبش تکلم می کند. تعبیر مصنف در «اساس معارف القرآن» این است:

و ذَلِكَ فِي مُقَابِلِ تَكَلُّمَاتِهِ فِي الْخُلُوةِ مَعَ وَزِيرِهِ بِعُنْوَانِ الْوِدَادِ وَالْمَحَبَّةِ كَصُحْبَةِ الْحَبِيبِ مَعَ حَبِيبِهِ وَالْخَلِيلِ مَعَ خَلِيلِهِ. (1)

و در رساله ی «وجه اعجاز القرآن» می فرماید:

مُتَكَلِّمٌ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ رَفِيقٌ شَفِيقٌ أَوْ صَاحِبٌ وَجَلِيسٌ أَوْ مُحِبٌّ وَحَبِيبٌ لَا يَلْسَانِ مُلْكِي (2) و لا- فِي مَقَامِ إِظْهَارِ جَلَالِهِ وَ لَا فِي مَقَامِ إِقَامَةِ الْبُرْهَانِ وَالْحُجَّةِ عَلَى الرَّعِيَّةِ بِنَفْسِ كَلَامِهِ وَ مَوْعِظَتِهِ وَ هِدَايَتِهِ وَ الْإِحْتِجَاجِ عَلَيْهِمْ. (3)

طبیعی است که پادشاه در این مقام نمی خواهد شوکت و عظمت و جلالت و سلطنت خود را آشکار نماید، بلکه سخنانی صمیمانه و برای اظهار محبت و شفقت به محبوبش اظهار می کند.

تفاوت قرآن با احادیث قدسی

پس از ذکر این مثال آن را بر قرآن و احادیث قدسی تطبیق می دهد و می فرماید:

فَالْقُرْآنُ نَظِيرُ الْأَوَّلِ وَالْأَحَادِيثُ الْقُدْسِيَّةُ نَظِيرُ الثَّانِي فَإِنَّ الْقُرْآنَ كَلَامُهُ تَعَالَى بِلِسَانِ الْأُلُوهِيَّةِ وَالرُّبُوبِيَّةِ وَالْمَالِكِيَّةِ وَالْمَوْلُويَّةِ وَالْمُرْسَلِيَّةِ وَالْمُنْذِرِيَّةِ، رَحْمَةً بِهِمْ وَ هِدَايَةً إِلَى نَفْسِهِ وَ كَمَالَاتِهِ بِالْهِدَايَةِ الرَّبَّانِيَّةِ الْمُلْكِيَّةِ، وَ تَعْلِيمُهُمْ بِالْعِلْمِ الْإِلَهِيِّ وَالْحِكْمَةِ الرَّبَّانِيَّةِ (4)

ص: 293

1- همان

2- در نسخه ی موجود، «الملکی» ضبط شده که صحیح به نظر نمی رسد

3- همان

4- در نسخه ی موجود، «الرّبّانی» ضبط شده که صحیح به نظر نمی رسد

كَي يَكُونُ ذَاتُ الْكَلَامِ بِذَاتِهِ حُجَّةً وَبُرْهَانًا عَلَى أَنَّهُ كَلَامُهُ وَحِكْمَتُهُ وَعِلْمُهُ وَهُدَايَتُهُ. (1)

پس قرآن نظیر [کلام] اول و احادیث قدسی نظیر [کلام] دوم است؛ چرا که قرآن، کلام خدای متعال است به زبان الوهیت و ربوبیت و مالکیت و مولویت و فرستنده ی رسول بودن و بیم دهنده بودن؛ [که] از روی رحمت به آنان و هدایت به سوی خودش و کمالاتش [نازل شده است و] از سنخ هدایت ایزدی و شاهانه [است] و [نیز قرآن] تعلیم علم الهی و حکمت ربّانی به مردم است تا ذات کلام به خودی خود [بدون نیاز به برهان دیگر] حجّت و نشانه ای باشد بر این که کلام خدا و حکمت و علم و هدایت اوست.

با این ترتیب روشن است که «برهانیت ذاتی»، صفت قرآن است نه احادیث قدسی. چون در آن احادیث، بنابر آشکار شدن برهانیت کلام نبوده است (2) و لذا تحدی هم به قرآن صورت گرفته نه به احادیث قدسی و «تعجیز» (عاجز دانستن) هم اختصاص به قرآن دارد (3) و شامل احادیث قدسی نمی شود. با توجه به این تفاوت، مقصود مصتّف از لسان «الوهیت» و لسان «کسی که مدّعی ربوبیت است»، روشن می شود.

اطلاق نشدن «کلام الله» به طور مطلق، بر احادیث قدسی

لازم به ذکر است که عنوان «کلام الله»، اگر به طور مطلق و بدون قرینه به کار رود، فقط بر قرآن کریم یا دیگر کتب آسمانی انبیای الهی اطلاق می شود. وقتی گفته می شود که کلامی، کلام «خدا» است، اصل بر این است که این کلام از خدای متعال، به عنوان

ص: 294

1- همان

2- توجه شود! می گوئیم «بنا بر این نبوده»؛ نه این که «نمی تواند جنبه ی برهانیت داشته باشد». در قرآن که لسان الوهیت به کار رفته، اقتضای اصلی آن، آشکار شدن هدایت و برهانیت ربوبی است، ولی در احادیث قدسی، هر چند در مواردی این نتیجه حاصل شده، ولی بنای اصلی در تکلم به آن، چنین چیزی نبوده است.

3- مرحوم میرزا می نویسند: إِيَّاكَ قَدْ عَرَفْتُ أَنَّ الْقُرْآنَ حَيْثُ ذَاتُهُ أَنَّهُ كَلَامُ اللَّهِ؛ لِأَنَّ لِسَانَهُ مِنْ بَدْوِهِ إِلَى خَتْمِهِ أَنَّهُ كَلَامُهُ تَعَالَى شَأْنَهُ، وَأَنَّهُ بِلِسَانِ الْأَلُوْهِيَّةِ صَادِرٌ بِعَنْوَانِ التَّعْجِيزِ، وَأَنَّهُ كَلَامُ اللَّهِ الْمَنْزُوعِ عَنِ الْمَشَابَهَةِ لِكَلَامِ الْبَشَرِ. (اساس معارف القرآن (نمازی) / 47).

الوهیت و ربوبیت، بیان گردیده و سخنی از جانب خالق متعال-به عنوان ربّ و مالک علی الاطلاق - می باشد.

در مقام مثال اگر گفته شود: «پادشاه» چنین فرموده است، متفاهم اولیّه از این تعبیر آن است که او از موضع پادشاهی آن مطلب را اظهار فرموده است. همچنین است وقتی می گوئیم: «این سخن، سخن «پادشاه» است». این در حالی است که سخنان خصوصی پادشاه با نزدیکان صمیمی اش را به عنوان مطلق، «کلام پادشاه» نمی نامیم. یعنی صفت پادشاهی در این گونه موارد، به طور معمول برای سخن و کلام او به کار نمی رود.

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم هم وقتی کلامی را به عنوان سخن «خدا» به مردم ابلاغ می کردند، در حقیقت رسالت خود را تبلیغ می نمودند و آن را از جانب خدا-به عنوان ربّ و صاحب اختیار مردم-به ایشان ابلاغ می کردند و بنابر این در بطن آن، عنوان «تعجیز» (عاجز دانستن مردم از آوردن مثل آن) وجود داشت. وقتی اهل بیت علیهم السّلام می فرمودند که «خداوند با خلق خویش تکلم کرده» و یا «در کلامش تجلی فرموده» و یا هر تعبیر دیگری شبیه این به کار برده اند، مقصود شان از کلام و تکلم خداوند، سخن گفتن خدا به عنوان «اله» و «خالق» و «ربّ» بوده است.

اما در احادیث قدسی، بنای کلی بر آشکار شدن الوهیت پروردگار نبوده است؛ هر چند چه بسا ردّ پای این امر در برخی از آن ها مشاهده شود؛ چنان که در سخنان خصوصی و صمیمانه ی پادشاه هم گاهی کلامی از موضع پادشاهی یافت می شود، ولی به طور کلی نمی توان احادیث قدسی را «کلام الله»، به معنای کلامی از موضع و جایگاه الوهی، دانست. لذا حمل عنوان «کلام الله» بر احادیث قدسی، احتیاج به قرینه و دلیل دارد و بدون قرینه - و به طور مطلق - فقط بر قرآن یا دیگر کتب آسمانی انبیا، اطلاق می گردد.

بنابر این آن چه از ابتدای کتاب تا این جا درباره ی «کلام الله» بیان شده، همگی مربوط به کلامی است که به لسان الوهیت ادا شده باشد. البته مباحث عقلی مربوط به این که «تکلم خداوند شباهتی با تکلم بشر ندارد»، شامل تکلم خداوند به احادیث قدسی هم می شود؛ چون این احادیث هم صرفاً آیه و نشانه ای برای ذات مقدّس

پروردگار به شمار می آیند که مابین با وی هستند. رابطه ی میان کلام و متکلم به هیچ وجه در مورد خداوند، قابل قیاس به بشر نیست، چه کلام به لسان الوهیت باشد و چه نباشد. از این جا می توان فهمید که هر چند در بیان مصنف در «مصباح الهدی» (بعد ما کان لسان القرآن لسان الالوهیة...)، از طریق لسان الوهیت قرآن، بر عدم شباهت آن با کلام بشر، استدلال شده است، اما از ملاک و معیار استدلال عقلی مصنف، در بحث عدم شباهت کلام خدا و کلام بشر، می فهمیم که «لسان الوهی داشتن» قرآن، تنها علت برای «عدم شباهت آن با کلام بشر» نیست، بلکه صرف آن که کلامی، کلام خداست، کافی است برای آن که شبیه کلام بشر نباشد؛ هر چند به لسان الوهی نازل نشده باشد.

در واقع مصنف در بیان «مصباح الهدی» می فرماید: «کلامی که به لسان الوهیت باشد، ذاتش اقتضای عدم مشابهت با کلام بشر را دارد.» اما اثبات شیء، نفی ماعده نمی کند. به این ترتیب باید گفت: «عدم شباهت با کلام بشر، ویژگی عام هر کلام الهی است. بلکه ویژگی عام هر سخنی است که ادعای «کلام الله» بودنش می شود و اختصاص به کلامی که به لسان الوهیت گفته شده، ندارد.» پس می توان گفت: «سخنی که به لسان الوهیت باشد، ذاتش از مشابهت با کلام بشر، ابا دارد»، ولی از صحت این سخن، نمی توان نتیجه گرفت که احادیث قدسی، چنین نیستند.

جایز نبودن تفسیر قرآن برای اهل بیت علیهم السلام

وقتی کلامی «زبان الوهیت» داشته باشد، در حقیقت به ذات خودش فریاد می زند که شبیه به کلام بشر نیست و بنابر این نباید انتظار کلام بشری را از آن داشت. از ویژگی های کلام بشر این است که به ذات خودش - و بدون احتیاج به قرینه ای خارج از خود - گویای مرادات متکلم می باشد و بنای گوینده ی کلام - به صورت عقلایی - این نیست که چیزی از مقاصدش را تعدداً آشکار نکند؛ چون اصل تکلم، برای افهام مقاصد متکلم است، «مخفی کردن مراد و مقصود» خلاف این اصل می باشد و نیاز به نصب قرینه و اعلام متکلم دارد.

اما چون کلام خدا چنین نیست، علاوه بر این که متحدی به قرآن هم اعلام فرموده

که این کلام، دارای ظواهر و بواطن، تأویل و تنزیل، ناسخ و منسوخ، خاص و عام و حقیقت و مجاز می باشد، معلوم می شود که هرگز از ظاهر الفاظ آن نباید انتظار داشت که همه ی مرادات و مقاصد متکلم (خداوند) را آشکار نماید. لذا چاره ای جز مراجعه به عالم به علوم قرآن و مرادات آن وجود ندارد. مصنف در ادامه ی این بیان خود می فرماید:

فَمَنْ لَيْسَ مِنْ تِلْكَ الْوَلَاةِ وَ الْخُلَفَاءِ الْحَامِلِينَ لِعُلُومِهِ وَ مَعَارِفِهِ وَ مَقاصِدِهِ وَ مُراداتِهِ لَوْ فَسَّرَ فَقَدْ كَفَرَ بِالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ . (1)

پس کسی که جزء والیان و جانشینان [پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم]، که حامل علوم و معارف و مقاصد و مرادات قرآنند، نیست، اگر دست به تفسیر بزند، به قرآن مجید کافر شده است.

«تفسیر» به معنای پرده برداری و تشریح و توضیح چیزی است که به خودی خود آشکار نباشد. مصنف می فرماید:

إِنَّ التَّفْسِيرَ لُغَةً كَشَفُ الْقِنَاعِ وَ التَّشْرِيحُ وَ التَّوْضِيحُ فِيمَا لَمْ يَكُنْ وَاضِحاً مُشْرُوحاً . (2)

وقتی مقاصد و مرادات کلام از ظاهر آن، آشکار نمی شود، کسی که علم به آن ها را ندارد، به چه حقی دست به تفسیر می زند؟ اگر چنین کند، در واقع قرآن را با ویژگی های الهی اش -نپذیرفته و به آن کافر شده است.

آن چه تا این جا در اثبات حجیت جمعیه و نفی حجیت انفرادیه ی قرآن از مصنف نقل کردیم، از تألیفات ایشان بود. اکنون برای تأیید این سخنان به برخی از تقریرات دروس قرآن و اصول مصنف هم رجوع می کنیم تا برخی شواهد دیگر را بر آن چه نقل شد، بیفزاییم.

ص: 297

1- مصباح الهدی / 27

2- همان. نیز بنگرید به: پیوست فصل سوم

در یکی از تقریرات درس قرآن مصنّف که به نام «حجّیة القرآن» معروف است و پیش از تألیف رساله ی «تبارک» تحریر شده، حاشیه هایی به خطّ خود مرحوم میرزای اصفهانی اعلی الله مقامه الشّریف به چشم می خورد که دو مورد آن را در این جا نقل می کنیم.

در یک مورد آن، مقرّر محترم نوشته اند:

... بَعْدَ مَا عَوَّلَ عَلَى الْقُرْآنِ الْمُتَّصِلَةِ ...

مرحوم مصنّف با خطّ خود این گونه اصلاح کرده اند:

... بَعْدَ مَا عَوَّلَ عَلَى الْقُرْآنِ الْمُنْفَصِلَةِ، لِأَنَّ دَیْدَنَهُ عَلَى ذَلِكَ، وَالْمُتَّصِلَةِ (1)

... پس از این که خداوند بر قرائن منفصله اعتماد کرده- چون بنای او بر این بوده - و نیز بر متّصله [اعتماد کرده است...].

در مورد بعدی هم مصنّف با خطّ خود چنین نوشته اند:

بَعْدَ اسْتِقْلَالِ الْعَقْلِ بِإِرَادَةِ خِلَافِ الظَّاهِرِ فِي بَعْضِهَا وَإِحْرَازِ التَّعْوِيلِ عَلَى الْقُرْآنِ الْمُنْفَصِلَةِ فِي الْبَاقِي، لِأَنَّ دَیْدَنَهُ التَّعْوِيلُ عَلَى الْمُنْفَصِلِ سَوَقًا لِلْأُمَّةِ إِلَى بَابِ الْخَلِيفَةِ، يَسْقُطُ الظَّوَاهِرُ عَنِ الْحُجِّيَةِ بِالْكَلْبِيَّةِ وَلَا يَبْقَى ظَاهِرٌ قَبْلَ الْمُرَاجَعَةِ إِلَيْهِمْ. (2)

با توجّه به این که عقل، مستقلاً می فهمد که بعضی آیات قرآن، خلاف ظاهر شان مراد است و در سایر [آیات]، تعویل بر قرائن منفصله را احراز می کند- [احراز این امر] به دلیل آن [است] که بنای خداوند [در قرآن] تعویل بر منفصل بوده چون غرض او سوق دادن امت به در [خانه ی] خلیفه [ی خدا] بوده است - در نتیجه همه ی ظواهر به طور کلی از حجّیت داشتن ساقط

ص: 298

1- حاشیه ی تقریرات حجّیة القرآن / 42

2- همان

می شوند و هیچ ظاهری قبل از مراجعه به آن ها (اهل بیت علیهم السلام)، [در قرآن] باقی نمی ماند.

معنا و حکمت «دَیْدَنْ» تعویل بر منفصل

ملاحظه می شود که مصنف در یک صفحه از «تقریرات حجّیه القرآن» دو بار تعبیر «دیدن» را برای «تعویل بر منفصل در قرآن» به کار برده است. مقصود ایشان از این تعبیر، معنای مرادف با «بناء» می باشد. خود ایشان در «مصباح الهدی» این دو کلمه را مرادف با یکدیگر به کار برده است. (1) در فارسی هم کلمه «بنا داشتن» یا «بنا گذاشتن» را به کار می بریم که همین معنای «دیدن» را می رساند. مقصود این است که خداوند در کلام خود، بنا بر تعویل منفصل داشته است؛ چنان که در سیره ی عقلانیّه برای «تعلیمات» بنا بر همین است. «دیدن» همان معنایی را می رساند که تعبیر «اساس» بر آن دلالت دارد. یک جا فرموده است:

لَمَّا كَانَ أَسَاسُ الْقُرْآنِ عَلَى التَّوْعِيلِ عَلَى الْمُنْفَصِلِ ... (2)

و در جای دیگر فرموده است:

لَمَّا كَانَ الْقُرْآنُ مِنْ بَابِ التَّعْلِيمَاتِ يُكُونُ أَسَاسُهُ عَلَى التَّوْعِيلِ عَلَى بَيَانِ الرَّسُولِ وَ خُلَفَائِهِ ... (3)

«دیدن» دقیقاً به معنای همین «اساس» است. اثبات این «دیدن» با توجه به حکمت بزرگی که تعویل بر منفصل در قرآن دارد، بسیار ساده است. مصنف بر آن تأکید شدید فرموده بود: یکی با تعبیر «لأنه هداية عجيبة إلى الخلافة الإلهية و الولاية الربانية» و در جای دیگر با عبارت: «سوقاً للامّة إلى باب الخليفة». البته این تأکید از خود

ص: 299

1- قبلاً این عبارت را از مصنف نقل کرده ایم که می فرماید: لَيْسَ دَيْدَنْ الْأَيْمَةِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ عَلَى التَّوْعِيلِ فِي غَيْرِ التَّعْلِيمَاتِ صَرُورَةً فَلَوْ كَانَ بِنَاءُهُمْ عَلَى التَّوْعِيلِ فِي الْفُتْيَا لَكَانَ عَلَيْهِمُ الْإِعْلَانُ الْعَامُّ. (مصباح الهدی / 21)

2- رساله ی «بعد ما عرفت» / 28

3- المواهب السنیة / 40

روایات اهل بیت علیهم السّلام به دست می آید و مصنّف هم راه پی بردن به آن را «تَبَرُّرٌ در احادیثِ ائمه علیهم السّلام» دانسته است. در ادامه ی مباحث، دو نمونه از آن چه به آن ها استناد شده را ذکر خواهیم کرد.

خلاصه این که چون بنای خداوند بر این بوده که امت را از طریق قرآن کریم به سوی خلیفه ی خود سوق دهد، خصوصیتی در آن قرار داده که اگر کسی بخواهد فهم کامل و صحیحی از قرآن داشته باشد، مجبور به مراجعه به اهل بیت علیهم السّلام گردد و عملاً به باب خلیفه ی خدا روی آورد. چنین دیدنی، در تکلم عقلائی بشر وجود ندارد، اما وقتی از طریق بیان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و اهل بیت ایشان علیهم السّلام می فهمیم که چنین قصدی در کار بوده، در یک یک آیات قرآن، احتمال تعویل بر بیان خلیفه ی الهی، عقلائی می شود. از این رو پیش از رجوع به اهل بیت علیهم السّلام در هر مورد، نمی توانیم از تعویل یا عدم تعویل نسبت به آن مورد، اطمینان حاصل کنیم. به همین جهت بود که مصنّف تأکید داشت بر این که مراجعه به رسول گرامی صلی الله علیه و آله و سلم و اهل بیت ایشان علیهم السّلام واجب است برای این که بدانیم در کدام یک از آیات تعویل صورت گرفته و در کدام یک صورت نگرفته است. (فَالْوَجِبُ الْمَرَجَعَةُ إِلَى الرَّسُولِ الْأَكْرَمِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَاسْلَمَ وَأَهْلِ بَيْتِهِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ فِي وُقُوعِ التَّعْوِيلِ فِي كُلِّ آيَةٍ آيَةٍ مِنَ الْقُرْآنِ وَعَدَمِهِ). (1)

مثالی برای دیدن تعویل بر منفصل

برای روشن تر شدن مدّعی مصنّف، بیان مثالی در امور بشری می تواند مفید باشد. فرض کنید پزشکی حاذق، که مورد مراجعه ی بسیاری از بیماران قرار می گیرد، اعلام کند در نسخه ای که برای بیمارانش می نویسد، یکی از اهداف اصلی اش، سوق دادن آن ها به سوی یکی از دانشجویانش است تا به این وسیله، علم و کمال و فضائل او برای بیمارانش آشکار گردد.

به همین جهت از قبل اعلام می کند که علم به مرادات و مقاصد او از هر نسخه اش، به طور کامل نزد آن دانشجو است و همه ی بیماران باید به او رجوع نمایند. به خاطر

ص: 300

اعلام این امر، عقل مستقلاً حکم می کند به این که هر بیماری که به پزشک مراجعه می کند، برای فهم مراد او از آن چه در نسخه نوشته، ضرورتاً باید به آن دانشجو رجوع کند تا اگر او توضیحی راجع به آن نسخه ی خاص دارد، بشنود. پس از این که توضیحات او را شنید، آن گاه به خود اجازه می دهد که از نسخه ی خود، به آن چه می فهمد، عمل کند.

البته هیچ لزومی ندارد که در صورت رجوع، برای هر نسخه توضیحی داده شود که خلاف ظاهر نوشته ی آن باشد؛ چه بسا در مورد بسیاری از نسخه ها، هیچ بیانی خلاف ظاهر آن گفته نشود و بلکه مفاد ظاهری آن تأیید گردد؛ اما مهم این است که تا به آن دانشجو مراجعه نشده و توضیحات احتمالی او شنیده نشده، نمی توان مطمئن شد که ظاهر نوشته ی نسخه، مراد پزشک بوده یا نبوده است.

در این مثال می توان گفت که دیدن و بنای پزشک در نوشتن نسخه بر این است که به بیان دانشجوی خود اعتماد و اتکا کند و در واقع «تعویل بر منفصل» نماید. توجه شود که وقتی پزشک، نسخه می نویسد، در مقام «افتاء» است نه «تعلیم»؛ و در مقام افتاء، تعویل بر منفصل، قبیح عقلایی است. اما اگر این پزشک، دانا و حکیم باشد و در نسخه نویسی خود چنین دیدن و روشی را پیش بگیرد و آن را اعلام نماید، مورد قبول عقلا قرار می گیرد و هیچ عاقلی نمی گوید: «چون این روش عقلایی نیست پس مردود می باشد». بلکه چون پزشک را حکیم و خردمند می داند، می گوید: «حتماً حکمت و مصلحتی در این دأب و دیدن او وجود دارد». این حکمت می تواند «آشکار شدن علم و حذاقت دانشجوی مورد نظر و مقبولیت وی نزد پزشک» باشد.

با این ترتیب اگر بیماری پیش از رجوع به دانشجو، بخواهد به آن چه از ظاهر نسخه می فهمد، عمل کند قطعاً خلاف دستور پزشک رفتار نموده است. چه برداشت او از نسخه در واقع صحیح باشد و چه نباشد، از این جهت تفاوتی در این که او با پزشک مخالفت کرده، وجود ندارد. بیماری که به دانشجو مراجعه می کند و فهم ظاهری اش از نسخه مورد تأیید واقع می شود، پیش از مراجعه نمی توانسته از این مطلب آگاه شود و اگر با مراجعه، بفهمد که ظاهر عبارت نسخه، مورد تأیید است، نمی تواند بگوید که:

«این مراجعه چه ضرورتی داشت؟! آن چه او گفت را که خود می فهمیدم، چیزی علاوه بر آن چه از ظاهر نسخه بر می آید، نگفت. پس مراجعه کردن لزومی نداشت و کار بیهوده ای بود!!» در واقع نفس مراجعه به دانشجو خود، «موضوعیت» داشته و یکی از اهداف پزشک بوده است؛ چه توضیحی خلاف ظاهر نسخه بدهد و چه ندهد.

بنابر این اگر از ده نفر بیماری که به دانشجو مراجعه می کنند، فقط برای یکی از نسخه ها توضیحی خلاف ظاهر آن داده شود، نمی توان نتیجه گرفت که بنای پزشک بر این نبوده که به بیان دانشجویش اعتماد و اتکا نماید. یعنی این که در عمل چند درصد از ظواهر نسخه ها، با توضیحات دانشجو تغییر نماید، تأثیری در وقوع «دیدن» پزشک ندارد. به عبارت دیگر برای صدق «دیدن» پزشک لازم نیست که در اکثر نسخه ها توضیحاتی خلاف ظاهر شان از جانب دانشجو داده شود.

این مثال هر چند نسبت به آن چه در خصوص رابطه ی قرآن کریم با اهل بیت علیهم السّلام می توان گفت، از همه ی جهات مقرب نیست (به خصوص از این جهت که پزشک در نوشتن نسخه، در مقام افتاء است؛ در حالی که قرآن، عمدتاً در مقام تعلیم می باشد)، اما از جهتی که توضیح خواهیم داد می تواند ما را تا حدّی به واقعیت مطلب نزدیک سازد.

لوازم وجود دیدن «تعویل بر منفصل» در قرآن

در مورد قرآن کریم چون یکی از مقاصد خدای متعال، «سوق دادن امت به سوی خلیفه ی خود» بوده، همه ی علوم و مرادات کلامش را فقط در سینه ی خلفای خود قرار داده است. پیش از رجوع به ایشان نمی توان فهمید کدام یک از این مرادات صرفاً از ظاهر کلام به دست می آید. به عبارت دیگر آگاهی از آن چه ایشان فرموده اند، ممکن است در برداشت از ظاهر بعضی آیات تأثیر بگذارد و لذا هیچ کس پیش از رجوع به خلفای الهی، نمی تواند به صحّت آن چه که از ظواهر آیات می فهمد، اطمینان حاصل کند؛ چه رسد به این که از تأویلات و ظرائف و... آن آگاه شود.

بنای خداوند در قرآن بر این بوده که تعویل بر بیان خلفای خود داشته باشد، تا مردم در استفاده از کتاب او خود را مستغنی از اهل بیت علیهم السّلام نپندارند. به همین منظور علوم

قرآن و علم به مرادات خود را در سینه ی خلفایش قرار داده است. صدق این «دَیْدَن» در قرآن کریم، به این نیست که در همه ی موارد یا در اکثر موارد، توضیحات خلفای الهی مخالف با ظواهر آیات باشد. چه بسا در مورد بسیاری از آیات، بیان های ایشان با ظواهر آن ها منافات نداشته باشد، بلکه فقط از تأویلات و بواطن آیات سخن فرموده باشند.

منافات نداشتن «تعویل بر منفصل در قرآن» با «حجّیت اکثر ظواهر آن»

بنابر این اگر مصنّف بر «دَیْدَن تعویل بر منفصل» در قرآن مجید، اصرار دارد، لازمه ی آن، انهدام اکثر عمومات و مطلقات کتاب خداوند نمی باشد. ممکن است در احادیث اهل بیت علیهم السّلام مخصّصات و مقیداتی باشند که مخالف و معارض با عمومات و مطلقات قرآن نیستند، بلکه آن ها را صرفاً تخصیص و تقیید می زنند. در کنار این ها، عمومات و مطلقات بسیاری هم تخصیص و تقیید نخورده باقی می مانند. ظواهر این ها، صرفاً پس از فحص و مراجعه به عالمان به کتاب، حجّیت پیدا می کند.

هیچ یک از این موارد با «دَیْدَن» تعویل بر منفصل منافات ندارد؛ چراکه اوّلاً: همان طور که گفتیم، لازمه ی صدق «دَیْدَن» این نیست که اکثر آیات قرآن با توضیحات اهل بیت علیهم السّلام از ظواهر خود، ساقط شوند و ثانیاً: دَیْدَن در کلّ کتاب است و نسبت به همه ی علوم و مرادات آن، که شامل تفسیر و تأویل و... آیات هم می گردد، نه فقط نسبت به ظواهر آیات.

بنابر این باقی ماندن بیشتر ظواهر بر معنای اوّلیّه ی خود، پس از رجوع به قرائن منفصله به دو دلیل با «دَیْدَن» تعویل بر منفصل در قرآن منافات ندارد.

این جاست که سرّ تعبیر مصنّف بهتر روشن می شود که فرمود: «تعویل در قرآن»، نیکو و حکیمانه است، حتّی در مورد معارف و احکامی که استیفاء آن ها از خود قرآن ممکن است (حتّی فیما یُمْکِنُ اسْتِیْفَاؤُهُ فِیهِ مِنَ الْمَعَارِفِ) همچنین عمق استدلال ایشان در حاشیه ای که بر تقریرات حجّیه القرآن نوشته اند، بهتر آشکار می گردد.

سقوط همه ی ظواهر از حجّیت: قبل از فحص از قرائن منفصله

استدلال مصنّف در حاشیه ی تقریرات «حجّیة القرآن» بر دو پایه استوار است: یکی این که با مراجعه به قرائن منفصله نزد اهل بیت علیهم السلام می فهمیم که بعضی آیات، خلاف ظاهر شان مراد است و دوم این که در سایر آیات هم می دانیم که تعویل بر قرائن منفصله صورت گرفته، به این دلیل که «دیدن» قرآن بر این است. از این دو مقدّمه نتیجه گرفته شده که هیچ ظاهری پیش از رجوع به اهل بیت علیهم السلام و فحص از قرائن منفصله، منعقد نمی شود و بنابر این حجّیت هم ندارد.

با توجه به معنایی که از «دیدن» گفتیم، مقدّمه ی دوم مصنّف در این استدلال کاملاً منطقی و صحیح است. اصل دیگری هم که قبلاً از مصنّف نقل کردیم، مؤیّد دیگری برای «دیدن» تعویل بر منفصل می باشد و آن این که قرآن از باب تعلیمات است و اصل در تعلیمات، تعویل بر منفصل است. (یک تفاوت قرآن با نسخه ی پزشک همین جهت است که نسخه ی پزشک جنبه ی تعلیمی ندارد و بلکه معمولاً حالت «افتاء» دارد، در حالی که در قرآن، «افتاء» - جز در همان دو موردی که به نقل از مصنّف آوردیم - نداریم، بلکه اکثر قریب به اتفاق آیات قرآن از باب تعلیمات است).

نتیجه این که بر اساس دو پایه ی مذکور، باید گفت که حجّیت هر ظاهری در قرآن، پس از مراجعه به قرائن منفصله در روایات، تحقّق می یابد. چنان که قبلاً تأکید شد، لازمه ی این سخن آن نیست که اکثر ظواهر پس از فحص و رجوع به احادیث، معنای خلاف ظاهر پیدا می کنند.

تنظیری برای سقوط همه ی ظواهر از حجّیت پیش از فحص

مثال ساده ای برای تبیین بیشتر مطلب می تواند مفید باشد. در رانندگی برای گردش به چپ یا خروج از محلّ پارک اتومبیل، نگاه به آینه ی بغل طرف راننده، ضرورت دارد. این ضرورت، عقلی است و دلیل آن رعایت احتیاطی است که عقل آن را واجب می داند. احتمال عبور اتومبیل از طرف چپ، یک احتمال عقلایی است و عقل ایجاب می کند که قبل از گردش به سمت چپ یا خروج از محلّ پارک، از عدم عبور اتومبیل

دیگر، اطمینان حاصل شود. تا وقتی این اطمینان حاصل نشده، انحراف به چپ، خطای عقلی است و در صورت وقوع تصادف، راننده ی خطای مقصّر می باشد. حتی اگر تصادفی رخ ندهد، باز هم راننده، خطاکار است. تصادف یا عدم تصادف، امری خارج از اختیار می باشد که در میزان خطا کار بودن راننده تأثیری ندارد. وظیفه ی راننده، این بوده که بدون حصول اطمینان از عبور نکردن اتومبیل دیگر، گردش به چپ نکند. حال اگر مثلاً صد بار بدون رعایت احتیاط، گردش به چپ کند و تصادفی واقع نشود، در هر صد بار راننده مقصّر بوده است و تصادف نکردن، چیزی از تقصیر او نمی کاهد. همچنین رخ ندادن تصادف در این صد بار، مجوّزی برای تکرار بی احتیاطی نیست.

در مورد عمل به ظواهر قرآن، احتیاطی که عقل آن را واجب می داند، حصول اطمینان از «نبود قرینه ی منفصله برخلاف ظاهر یک آیه» است. چون احتمال وجود این قرینه، عقلایی است، تا نسبت به نبود آن، اطمینان حاصل نشده، عمل به ظاهر آیه عقلاً خلاف احتیاط و خطاست. این عمل درست مانند گردش به چپ است؛ در وقتی که هنوز از عدم عبور اتومبیل دیگر از چپ، اطمینان حاصل نشده است.

اگر به فرض در مورد صد آیه ی قرآن، با فحص معلوم شد که هیچ قرینه ی منفصله ای خلاف ظاهر آن ها وجود ندارد، ذره ای از وجوب رعایت احتیاط کاسته نمی شود. هیچ کس پیش از فحص نمی داند که قرینه ای خلاف ظاهر، وجود دارد یا خیر؛ چنان که پیش از نگاه به آینه ی بغل، عبور نکردن اتومبیل دیگر از طرف چپ، معلوم نمی شود. بنابر این در آیه ی قرآن، پیش از عمل به ظاهر آن ها، باید «نبود قرینه برخلاف» احراز گردد. همان طور که در هر بار گردش به چپ باید عبور نکردن اتومبیل دیگر از طرف چپ، احراز شود.

هیچ عاقلی نمی گوید: «چون در صد بار نگاه کردن به آینه ی بغل، اتومبیلی در حال عبور، دیده نشده، پس ضرورتی برای این احتیاط وجود ندارد». حتی اگر هزار بار هم این امر تکرار شود برای دفعه ی هزار و یکم، احتیاط عقلی همان قدر ضرورت دارد که در دفعه ی اول داشت. حال اگر در بیست بار از این صدمبار، اتومبیلی در حال عبور دیده شده باشد، ضرورت احتیاط، بهتر و بیشتر نمایان می گردد. در مورد وجود قرینه ی

خلاف ظاهر آیات نیز اگر به فرض در صد یا هزار مورد، چیزی یافت نشده باشد، از ضرورت فحص و لزوم احتیاط کاسته نمی شود؛ چه رسد به این که در موارد متعددی قرائن منفصله ی خلاف ظواهر آیات یافت شود. نتیجه این که می توان گفت: «عقلاً هیچ یک از ظواهر قرآن پیش از فحص از قرائن منفصله حجّیت ندارند؛ چنان که هیچ گردش به چپی پیش از نگاه به آینه ی بغل و احراز عبور نکردن اتومبیل دیگر، عقلاً مجاز نیست چه در واقع اتومبیلی در حال عبور دیده شود و چه نشود».

نمونه ای از قرائن منفصله در مورد اصحاب کهف

بعضی از قرائن منفصله در آیات قرآن به گونه ای است که پیش از رجوع به روایات، پیش بینی وجود آن هم، کار ساده ای نیست. به عنوان مثال یکی از آیات مربوط به اصحاب کهف در قرآن چنین است:

إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاهُمْ هُدًى. (1)

آن ها جوانانی بودند که به پروردگار خود ایمان آوردند و ما بر هدایت شان افزودیم.

یکی از ابتدایی ترین معانی ای که از این آیه به ذهن خطور می کند، «جوان بودن اصحاب کهف» است؛ چون کلمه ی «فتیة» جمع «فتی» است که در زبان عربی به معنای «جوان» می باشد و شاهد این معنا در کتب لغت یافت می شود. (2)

اما وقتی به کتاب شریف کافی رجوع کنیم، در مورد مراد از آیه، خلاف این امر ثابت می شود. امام صادق علیه السلام از فردی می پرسند:

مَا الْفَتَىٰ عِنْدَكُمْ؟

«فتی» نزد شما چیست؟

ص: 306

1- الکهف / 13

2- به عنوان نمونه: الفتاء: الشّباب. و الفتى و الفتية: الشّاب و الشّابة ... يقال للجارية فتاة و للغلام فتى قيل: هو الشّابُّ من كلّ شيء. (لسان العرب / 15 / 145) نیز بنگرید به: تهذيب اللغة / 14 / 233 ، المحيط في اللغة / 9 / 470 ، الصّحاح / 6 / 2451 ، المحکم و المحيط الأعظم / 9 / 522.

یعنی شما کلمه ی «فتی» را به چه معنا به کار می برید؟

او پاسخ می دهد:

الشَّابُّ

جوان

آن گاه حضرت می فرمایند:

لا، الْفَتَى الْمُؤْمِنُ إِنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ كَانُوا شُيُوخًا فَسَمَّاهُمْ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ فِتْيَةً بِإِيمَانِهِمْ. (1)

خیر، «فتی»، مؤمن است. همانا اصحاب کهف پیر مردانی بودند که خدای عزوجل آن ها را به سبب ایمان شان، «جوانان» نامیده است.

در بیان فوق امام علیّه السلام به صراحت نفی کرده اند که معنای «فتی» در آیه ی شریفه، «حدیث السنن» باشد. به این ترتیب طبق فرمایش ایشان، نمی توان آن بزرگواران را حقیقتاً «کم سنّ و سال» و «جوان» دانست. البتّه با عنایت به این که یک جوان، خصوصیاتِ چون قوّت، صلابت، خستگی ناپذیری و نشاط را داراست، می توان بر اساس این ویژگی ها به اصحاب کهف، به خاطر قوّت و صلابت و نشاط ایمان شان، اطلاق «فتی» (جوان) کرد. به علاوه در کتب لغت، «فتی» به معنای «فرد سخّی و کریم و جوانمرد» نیز آمده است. (2) به این عنایت نیز می توان به کهن سالانی که به خاطر ایمان شان، صفات جوانمردی را دارند، اطلاق «فتی» (جوان مرد) نمود.

به این ترتیب در هر دو صورت به اصحاب کهف به خاطر ایمان شان، مجازاً اطلاق «فتی» شده است.

ص: 307

1- الکافی / 395/8. نیز: تفسیر عیاشی / 2 / 323

2- به عنوان نمونه: فِتْيٌ مِنَ النَّاسِ بَيْنَ الْفِتْوَةِ. (تهذیب اللّغة / 14 / 233) هَذَا فَتَى بَيْنَ الْفِتْوَةِ وَ هِيَ الْحُرِّيَّةُ وَالْكَرَمُ (أساس البلاغة / 463) الْفَتَى: السَّخِيُّ الْكَرِيمُ. يقال: هُوَ فَتَى بَيْنَ الْفِتْوَةِ (الصّحاح / 6 / 2452) قال القتيبي: ليس الفتى بمعنى الشابّ والحادث إنّما هو بمعنى الكامل الجزل من الرجال، يدُلُّك على ذلك قول الشاعر: إنّ الفتى حمّالٌ كلّ مليمّةٍ ليس الفتى بمَنعم الشّبان. (لسان العرب / 15 / 146)

البته منظور از مجاز، استعمال لفظ در «غیر ما وُضِعَ له» نیست که قول مشهور در تعریف مجاز می باشد. مصنف در اصول و سیط این قول را مردود شمرده، می فرماید:

يَمْتَنِعُ إِفْنَاءُ اللَّفْظِ فِي غَيْرِ مَا وُضِعَ لَهُ فِي اللَّغَةِ كَمَا قِيلَ فِي الْمَجَازَاتِ. (1)

فانی دانستن لفظ در غیر آن [معنایی] که در لغت برای آن وضع شده، محال است؛ چنان که [این ادعا] در مورد مجازات گفته شده است. به عقیده ی ایشان هم در حقیقت و هم در مجاز، لفظ در معنای «موضوع له» خود استعمال می شود؛ با این تفاوت که در مجاز، «مُستعملٌ فيه» با عنایت متکلم، مصداق موضوع له دانسته شده است. ایشان می فرمایند:

و تَارَةً يُلْقَى الْأَلْفَاظُ فَانِيًا فِي الْمَوْضُوعِ [لَهُ] (2) وَيُرَادُ مِنْهُ مَا هُوَ هُوَ بِالْعِنَايَةِ وَ هَذَا الِاسْتِعْمَالُ الْمَجَازِيُّ. (3)

گاهی [در استعمال مجازی] لفظ، فانی در موضوع له القا می شود و مراد از آن، چیزی است که با عنایت [متکلم، مصداق] آن [موضوع له] می باشد و این، استعمال مجازی است.

با این بیان باید گفت که «فتی» مجازاً به مؤمن کهن سالی اطلاق می شود که خداوند به سبب ویژگی های خاص جوانی یا جوانمردی که به سبب ایمانش داراست، او را «فتی» دانسته است.

بنابر این فرمایش امام صادق علیه السلام در «فتیه» نامیدن اصحاب کهف، قرینه ی منفصله ای برای آیه ی شریفه ی سوره ی کهف به شمار می آید. پیش از رجوع به احادیث اهل بیت علیهم السلام نمی توان از وجود یا عدم چنین قرینه ای، آگاهی یافت و لذا باید بپذیریم که آیه ی شریفه ی مورد بحث، پیش از فحص از قرائن منفصله، در این که اصحاب کهف، کهنسال بوده اند یا جوان، ظهوری ندارد.

ص: 308

1- اصول و سیط / 42

2- تصحیح بر اساس اصول و سیط، نسخه ی صدرزاده

3- اصول و سیط / 42

عاقلانه نبودن استدلال به ظواهر قرآن بدون رجوع به اهل ذکر

از نظر مصنف استدلال به ظواهر قرآن برای مخالفان اسلام هم جایز نیست و غیر عاقلانه می باشد.

على هذا ليس من العقلاء من احتج بظواهر القرآن المجيد في مقابل أهل الإسلام بلا مراجعة إلى أهل الذكر والأئمة المعصومين عليهم السلام المتحدّين به كما لا يجوز لأحد من فرق المسلمين الاستدلال بظواهره بدون ضمّ الأئمة المعصومين عليهم السلام. (1)

بنابر این کسی که بدون مراجعه به اهل ذکر و ائمه ی معصومین علیهم السلام ، که متحدّی به قرآن هستند، در برابر اهل اسلام به ظواهر قرآن مجید احتجاج نماید، در زمره ی عقلا نمی باشد؛ چنان که برای هیچ یک از فرقه های مسلمانان جایز نیست که بدون ضمیمه کردن ائمه ی معصومین علیهم السلام به ظواهر آن استدلال نماید.

کسی که مخالف اهل اسلام است و قرآن را به عنوان یک کتاب الهی قبول ندارد، وقتی احتمال عقلایی می دهد که ظواهر آیات در غیر معنای معمول خود به کار رفته باشند، حق ندارد که پیش از رجوع به متحدّی به قرآن، به آن ها استدلال نماید. باید ابتدا توضیحات متحدّی را درباره ی آن ها بشنود و سپس به آن ها استدلال کند. (2)

شاهد روشن برای این امر استدلال امام عسکری علیه السلام در برابر اسحاق کندی بود که در بخش اوّل از رساله ی «مصباح الهدی» نقل کردیم . او، به فرمایش امام علیه السلام، فردی فهمیده بود. لذا این احتمال عقلایی را پذیرفت و از مخالفت با اهل اسلام دست برداشت. بنابر این کسانی هم که قرآن را قبول ندارند، بدون رجوع به متحدّی به قرآن، عقلاً مجاز نیستند که به ظواهر آن علیه اهل اسلام احتجاج کنند؛ چه رسد به

ص: 309

1- اصول و سیط / 96

2- توجه شود که مصنف در مورد «ظواهر» قرآن چنین فرموده؛ نه درباره «نصوص و محکّمات» آن. در ادامه، تفاوت دقیق میان این دو بیان خواهد شد.

مسلمانانی که قرآن و پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم را قبول دارند و برای رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم شأن الهی قائل هستند. آن ها به طریق اولی باید به اهل بیت علیهم السلام حق بدهند که توضیحی خلاف آن چه از ظواهر قرآن فهمیده می شود، داشته باشند و پیش از شنیدن توضیح ایشان حق ندارند به ظواهر تمسک کنند.

وحدت نظر مصنف در مورد دیدن تعویل قرآن بر منفصل

معنای صحیح «دیدن» تعویل بر منفصل را در قرآن دانستیم و اهمّیت و ضرورت توجّه به آن، با نقل برخی عبارات مصنف روشن شد. حال صرفاً برای تأیید مطلب، شواهدی از تقریرات درس اصول ایشان نقل می کنیم که این تقریرات به دوره های اخیر درس اصول مصنف مربوط است. به این ترتیب روشن می شود که آن چه در حاشیه ی تقریرات حجّیة القرآن و مربوط به دوره های اولیّه ی درس ایشان بوده، با آن چه که در اواخر می فرموده اند، کاملاً یکی است و هیچ تبدّل رأیی در این باب برای مصنف رخ نداده است. (1) در «اصول و سیط» و «مصباح الهدی» نیز، که جزء تألیفات اصولی مصنف هستند، ذره ای اختلاف در این بحث دیده نمی شود.

در تقریرات اصول چند مورد صریحاً به «دیدن» قرآن در تعویل بر منفصل اشاره شده و از همین جهت بین قرآن و سنت تفاوت گذاشته اند. یک مورد هم که قبلاً از همین تقریرات نقل شد، عبارت است از:

بَلْ دَرِدْنُهُ فِيمَا عَدَا الْكِتَابِ الْجَزِيءِ عَلَى الْمُتَعَارَفِ بِالضَّرُورَةِ. (2)

ص: 310

1- از این جا می توان فهمید که اگر در برخی تقریرات دیگر از درس های اصول مصنف، مطلب به گونه ی دیگری طرح شده احتمالاً به این دلیل است که مقرر محترم، کلمه ی «دیدن» را به معنایی متفاوت با آن چه مراد مصنف بوده، به کار برده و به همین جهت توضیحاتی در مورد «نفی دیدن تعویل بر منفصل در قرآن» بیان فرموده است.

2- تقریرات اصول (ملکی) / 63

فرق بین ظواهر قرآن در حجیت انفرادیه و اجتماعیّه

چند سطر قبل از همین عبارات، در بیان تفاوت ظواهر کتاب با ظواهر سنت، چنین می فرماید:

فَرَقَ بَيْنَ ظَوَاهِرِ الْكِتَابِ وَ ظَوَاهِرِ السُّنَّةِ فَإِنَّ الْمَدْعَى أَنَّ ظَوَاهِرَ الْكِتَابِ الْأَسَاسُ لَيْسَ فِيهَا عَلَى مَا هُوَ الْمُتَعَارَفُ فِي سَائِرِ الظُّوَاهِرِ بَلْ أَسَاسُهُ كَاشِفِيَّةُ الْمُرَادِ مَعَ بَيَانِ الْحُجَّةِ وَ لَيْسَ مَوْضُوعاً لِلْحُجِّيَّةِ الْعَقْلَانِيَّةِ أَسَاساً بِخِلَافِ ظَوَاهِرِ السُّنَّةِ. (1)

بین ظواهر کتاب و ظواهر سنت [از جهت حجیت انفرادیه داشتن] تفاوت است؛ زیرا مدّعا این است که اساس و مبنا در ظواهر کتاب، آن چه که در مورد سایر ظواهر، متعارف می باشد، نیست، بلکه اساس آن، کاشفیت مراد [قرآن] همراه با بیان حجّت [ظاهری خدا] می باشد و [ظواهر کتاب] بر خلاف ظواهر سنت، اساساً [به صورت انفرادیه] موضوع حجیت عقلائیّه نیست.

چنان که قبلاً به تفصیل بیان شد، سنت چون کلام بشر است، مشمول حجیت عقلائیّه ی انفرادیه می شود ولی کتاب به تنهایی و بدون انضمام با سنت، مشمول این حجیت نمی باشد، بلکه کتاب و سنت با هم حجیت عقلائیّه دارند که به همین دلیل، حجیت قرآن، «جمعیه» یا «اجتماعیه» خوانده می شود.

عدم حجیت ظواهر قرآن پیش از رجوع به اهل بیت علیهم السلام

عبارت دیگر ایشان در این موضوع چنین است:

مُقْتَضَى مَا ذَكَرْنَا مِنَ الْمُقَدَّمَةِ مِنْ أَنَّ دَيْدَنَهُ تَعَالَى فِي كِتَابِهِ التَّعْوِيلُ عَلَى بَيَانِ الْحُجَّةِ وَ اِحْتِيَاجِ كُلِّ الْأُمَّةِ فِي كَشْفِ رُمُوزِ الْقُرْآنِ وَ حَقَائِقِهِ إِلَى مُبَيِّنٍ وَ نَاطِقٍ مِنَ اللَّهِ عَدَمُ حُجِّيَّةِ الظُّوَاهِرِ قَبْلَ الْمُرَاجَعَةِ إِلَيْهِمْ

ص: 311

مُضَافاً إِلَى... تَقْدِيمِ بَعْضِ السُّورِ عَلَى بَعْضِ مَدَنِيَّهَا عَلَى مَكِّيَّهَا وَتَقْدِيمِ النَّاسِخِ عَلَى الْمَنْسُوخِ. (1)

مقتضای مقدمه ای که ذکر کردیم - یعنی این که بنای خدای متعال در کتابش، اعتماد بر بیان حجّت است و این که همه ی امت در کشف رموز و حقایق قرآن به مبین و ناطقی از طرف خدا نیاز دارند - حجّیت نداشتن ظواهر، پیش از مراجعه به ایشان (اهل بیت علیهم السّلام) است. علاوه بر این که ... برخی سوره های مدنی [که متأخر بوده اند] بر برخی سوره های مکی [که مقدّم بوده اند] مقدّم داشته شده و [نیز] ناسخ بر منسوخ مقدّم آمده است.

قسمتی از این بیان دقیقاً بر بیان مصنّف در حاشیه ی تقریرات حجّیه القرآن منطبق است. در هر دو عبارت بر «عدم حجّیت ظواهر قرآن قبل از مراجعه به اهل بیت علیهم السّلام» بر اساس دیدن تعویل بر منفصل در قرآن استدلال شده است.

اضافه ای که در این جا هست، به هم خوردن ترتیب الهی نزول آیات در قرآن موجود است که این دلیلی دیگر بر عدم انعقاد ظهور و عدم حجّیت آن پیش از رجوع به اهل بیت علیهم السّلام می باشد.

چند سطر بعد از این عبارات، چنین آمده است:

ظَوَاهِرُ الْقُرْآنِ حَيْثُ إِنَّهُ جَرَتْ السُّنَّةُ الْإِلَهِيَّةُ عَلَى بَيَانِ الْقُرْآنِ عَلَى لِسَانِ حُجَجِهِ وَوُضِعَ عِنْدَهُمْ مُفَصَّلَاتُ عُلُومِهِ لَا حُجِّيَّةَ لَهَا قَطْعاً قَبْلَ انْضِمَامِ الْحُجَّةِ عَلَيْهِ. (2)

چون سنّت الهی، بر توضیح و بیان قرآن به زبان حجّت های [ظاهری] او جاری شده و مفصّلات علوم آن (قرآن) نزد آن ها قرار داده شده، در نتیجه ظواهر قرآن پیش از ضمیمه شدن حجّت [ظاهری] به آن، حجّیت ندارند.

ص: 312

1- همان / 55 و 56

2- همان / 56

ضرورت احراز عدم تعویل بر منفصل برای عمل به ظواهر قرآن

آن گاه در پایان بحث حجّیت ظواهر قرآن این گونه جمع بندی شده است:

لا مَنْاصَ فِي الْعَمَلِ بِظَوَاهِرِ الْقُرْآنِ فِي كُلِّ شَخْصٍ وَ شَخْصٍ مِنَ الظَّوَاهِرِ [مِنْ] إِحْرَازٍ (1) عَدَمِ التَّعْوِيلِ عَلَى الْبَيَانِ الْمُنْفَصِلِ. (2)

در عمل به ظواهر قرآن - در مورد به مورد ظواهر - چاره ای جز احراز عدم تعویل بر بیان منفصل نیست.

این همان بیانی است که از «مصباح الهدی» نقل شد که در تک تک آیات رجوع به اهل بیت علیهم السّلام واجب و لازم است تا تعویل یا عدم تعویل در هر کدام روشن شود. تا وقتی عدم تعویل بر بیان منفصل در خصوص ظاهر هر آیه ای احراز نشده، حجّیت آن محقق نمی شود و لذا قابل عمل نیست.

ص: 313

1- در متن تقریرات، «احراز» ضبط شده است که به نظر صحیح نمی رسد و «مِنْ احراز» صحیح می باشد

2- همان / 57

«تفسیر» در لغت از ریشه ی «فسر» به معنی «آشکار کردن» می باشد. معجم مقاییس اللغه، در ذیل این ریشه آورده: «الفاء و السین و الراء كلمة واحدة تدلُّ علی بیان شیء و ایضاً» (1) همچنین ابن منظور در معنای تفسیر می نویسد: «تفسیر کشف مراد از الفاظ مشکل است.» (2) راغب نیز در مفردات خود می گوید: «فسر به معنی اظهار معنای معقول است و تفسیر اختصاص به مفردات الفاظ و غرائب آن دارد.» (3)

بر اساس قول سیوطی چه بسا فسّر در واقع اشتقاق کبیر یافته از ریشه سَفَرَ باشد. (4) ریشه ی سَفَرَ به معنی انکشاف و جلاء می باشد. (5) «فسر و سفر، همان طور که حروف آن ها شبیه هم هستند، در معنا نیز، متقارب می باشند و ممکن است بین آن ها، چنین تفاوتی قائل شد که «فسر» برای آشکار کردن معنای معقول و «سفر» برای آشکار کردن اشیا به جهت قابل رؤیت شدن آن ها است.» (6)

ص: 314

1- معجم مقاییس اللّغة / 4 / 504

2- لسان العرب / 5 / 55

3- مفردات ألفاظ القرآن / 636

4- الاتقان فی علوم القرآن / 2 / 426

5- معجم مقاییس اللّغة / 3 / 82

6- روش های تفسیر قرآن / 23

با توجه به این که «تفسیر» مصدر باب تفعیل می باشد، دارای مبالغه نیز بوده و معنای آن، «به خوبی آشکار نمودن معانی الفاظ و حقایق پنهان» است. [\(1\)](#)

ص: 315

1- روش تفسیر قرآن / 9

فصل 4: «تحلیل روایات عرض» و «دسته بندی آیات قرآن کریم»

اشکال به حجیت جمعیه به واسطه ی «روایات عرض اخبار به قرآن»

برای تکمیل بحث حجیت جمعیه از دیدگاه مصنف، طرح یک اشکال مهم و معروف در این زمینه و پاسخ آن، بسیار مهم است. در دو کتاب «اصول و سیط» و «مصباح الّهدی» به طرح و حلّ این اشکال پرداخته شده است.

اشکال این است که: «اگر قرآن، حجیت انفرادیه و استقلالیّه ندارد، عرضه کردن اخبار به کتاب، برای تعیین صحیح از غیر صحیح آن ها، چه معنا دارد؟» به بیان دیگر: «احادیث عرض اخبار بر کتاب با دیدن تعویل بر مفصل در قرآن، چگونه سازگار است؟ اگر حجیت قرآن، منوط به احراز عدم تعویل بر قرائن منفصله است، آیا می توان صدور یا عدم صدور یک خبر را با عرضه بر خود کتاب محک زد؟»

در فصل دوم از همین بخش، اشاره ی کوتاهی به نظر مصنف در این بحث داشتیم، ولی مناسب است که همه ی آن چه را که ایشان در این موضوع تذکر داده اند، نقل کنیم تا مسأله به طور دقیق حلّ و فصل گردد.

عرض اخبار بر قرآن به شرط حجیت قرآن

اولین نکته ی بسیار مهم این که: روایات این موضوع، فقط «عرض اخبار بر کتاب» را مطرح نمی کنند، بلکه در بسیاری از آن ها «عرض اخبار بر کتاب و سنت» هر دو

مطرح شده (1) و این امر صورت مسأله را از ابتدا تغییر می دهد.

مصنّف با توجّه به همین امر در «مصباح الهدی» این گونه می فرماید:

لا إشكال في أنّ الأمر بالعرض على الكتاب و السنّة لا يكون مسوقاً لعدم التعويل بل هو أمر بالعرض على الكتاب في ظرف تحقّق موضوع الحجّية بالعلم و اليقين و الروايات المتواترات الموجبة لليقين بتحقّق موضوع الحجّية. (2)

بحث و اشکالی وجود ندارد در این که دستور به عرضه [ی اخبار] به کتاب و سنّت، برای نفی تعویل [قرآن بر منفصل] وارد نشده است. بلکه دستوری به عرضه بر کتاب، در ظرف تحقّق موضوع حجّیت [کتاب] است؛ به واسطه ی علم و یقین و روایات متواتره ای که موجب یقین به تحقّق موضوع حجّیت می شوند.

ابتدا می فرماید اخبار عرضه بر کتاب و سنّت، دلالتی بر نفی تعویل بر منفصل در قرآن ندارند. سپس با آوردن کلمه ی «بل» یک درجه ترقی کرده، ادّعا می فرماید که این اخبار در حقیقت مؤیّد تعویل قرآن بر منفصل است.

حلّ مسأله به این است که دستور «عرضه ی اخبار بر قرآن»، فرع بر حجّیت آیاتی است که این عرضه بر آن ها صورت می پذیرد. اگر حجّیت آیه ای بر مراد و مقصود خداوند، ثابت نشده باشد، عرضه ی اخبار بر آن بی معناست. ابتدا باید حجّیت و کاشفیت آیه یا آیاتی از قرآن بر یک یا چند مراد و مقصود ثابت شود، آن گاه بتوان با

ص: 318

1- به عنوان نمونه فرموده اند: «إِذَا وَرَدَ عَلَيْكُمْ حَدِيثٌ فَوَجَدْتُمْ لَهُ شَاهِدًا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ أَوْ مِنْ قَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وَإِلَّا فَالَّذِي جَاءَكُمْ بِهِ أَوْلَى بِهِ». (الكافي/1/69) نیز رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرموده اند: «فَإِذَا أَتَاكُمُ الْحَدِيثُ عَنِّي فَأَعْرِضُوهُ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ وَ سُنَّتِي فَمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ وَ سُنَّتِي فَخُذُوا بِهِ وَ مَا خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ وَ سُنَّتِي فَلَا تَأْخُذُوا بِهِ» (الإحتجاج/2/447) یا در مورد احادیث متعارض فرموده اند: «إِذَا كَانَ جَاءَكَ الْحَدِيثَانِ الْمُخْتَلِفَانِ فَخُذْهُمَا عَلَى كِتَابِ اللَّهِ وَ عَلَى أَحَادِيثِنَا فَإِنَّ أَسَدَّ بِهِمَا فَهُوَ حَقٌّ وَ إِنْ لَمْ يُشَبَّهُمَا مَا فَهُوَ بَاطِلٌ». (تفسیر عیاشی/1/9) یا فرموده اند: «...يُنْظَرُ فَمَا وَافَقَ حُكْمَهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ خَالَفَ الْعَامَّةَ فَيُؤْخَذُ بِهِ وَ يُتْرَكُ مَا خَالَفَ حُكْمَهُ حُكْمَ الْكِتَابِ وَ السُّنَّةِ وَ وَافَقَ الْعَامَّةَ...» (الكافي/1/68)

2- مصباح الهدی / 33

ظرف تحقّق حجّیت آیات قرآن

حال سؤال این است که: «آیات قرآن در چه ظرفی حجّیت پیدا می کند؟» یا به تعبیر مصنّف «موضوع حجّیت قرآن در چه ظرفی تحقّق پیدا می کند؟» پاسخ ایشان بر اساس مبانی اصولی اش این است که: «تحقّق موضوع حجّیت، یا در ظرف وجدان و علم است و یا اگر وجدانی نبود، باید یقین عقلایی، موضوع حجّیت را تحقّق بخشد». مطابق نظر مصنّف، در همین رساله ی «مصباح الهدی»، اگر یقین، منشأ عقلایی داشته باشد، بر اساس فطرت عقلاییّه، حجّیت شرعی دارد. مرحوم میرزا در عنوان اصل سوم از این کتاب، می نویسند:

الأصل الثالث هو اليقين الحاصل من المنشأ العقلاني (1) فإنه حجة بالفطرة العقلانية. (2)

اصل سوم، یقین حاصل از منشأ عقلایی است که بر اساس فطرت عقلایی، حجّت می باشد.

البته ایشان تصریح کرده اند به این که در موضوعات، منشأ عقلایی داشتن، برای حجّیت یقین کفایت می کند. (3) اما در اصول اعتقادی و فروع احکام، یقین باید از کتاب و سنّت حاصل شود تا حجّیت داشته باشد. به نظر می رسد که به همین جهت در بحث فعلی، پس از «یقین»، «روایات متواترات» را نیز ذکر کرده اند؛ چرا که در غیر موضوعات، یقین هر چند از منشأ عقلایی حاصل شده باشد، کفایت نمی کند. در «مصباح الهدی» درباره ی یقین می نویسند:

الظاهر عدم حجّيته في الأصول والفروع إذا لم يكن عن الكتاب والسنة وإن فرض كونه حاصلًا عن منشأ عقلائي. (4)

ص: 319

1- تصحیح بر اساس «مصباح الهدی» (نسخه ی صدرزاده) / 10

2- مصباح الهدی / 15

3- همان

4- همان

حجّت نبودن آن در اصول و فروع - هنگامی که [برخاسته] از کتاب و سنّت نباشد - آشکار است؛ هر چند که فرض شود از منشأ عقلایی حاصل شده باشد.

با این مقدمه، می توان گفت که در بعضی از نصوص قرآنی، موضوع حجّیت، وجداناً احراز می شود. اگر آیه ای نصّ در یک معنا باشد و آن معنا هم از امور وجدانی باشد، موضوع حجّیت وجداناً تحقّق پیدا می کند. ولی اگر آیه ای نصّ در یک معنا نباشد و یا معنای آیه از وجدانیات نباشد، آن گاه اگر آیه از قبیل افتائیات باشد (که موارد آن را پیشتر از مصنّف نقل کردیم) باید مصداقش - که از موضوعات است - با یقینی که منشأ عقلایی دارد، احراز شود و اگر جزء تعلیمات (اصول یا فروع دین) باشد - که عموم آیات چنین اند - در صورت وجود روایات قطعیّ الصدور، یقین به معنای آیه حاصل می شود و به این ترتیب موضوع حجّیت برای آیاتی که می توانند معروض اخبار شوند، محقّق می گردد. البتّه به قرینه ای که در ادامه خواهیم آورد، مصنّف در «مصباح الّهّدی» در مقام بیان همه ی اقسام آیاتی که معروض اخبار قرار می گیرند، نمی باشد و گرنه، طبق مبانی اصولی ایشان، می توان گفت: «روایات موثوق الصدور نیز با امضای شارع، بر معانی آیات قرآن، حجّیت دارند.» و لذا چنان که خواهیم دید، ایشان در رساله ی «اصول و سیط»، برای حجّیت بخشیدن به آیات معروض اخبار، قید «تواتر» را برای روایات، شرط نکرده است.

دسته بندی آیات معروض اخبار

در این صورت آیاتی که می توانند معروض اخبار باشند یا باید نصّ در یک معنای بدیهی و وجدانی باشند و یا آیاتی باشند که روایات، مراد قطعی آن ها را روشن کرده باشند و یا حدّ اقل مخصّصات و مقیّدات آن ها را بیان کرده باشند و یا از آیاتی باشند که پیامبر اکرم صلی اللّه علیه و آله و سلم یا امام علیّه السلام به ظاهر آن ها استدلال و استناد کرده باشند. این جاست که نیاز «آیات محلّ عرضه ی اخبار» به روایات، معلوم می شود و مدّعی مصنّف - که «اخبار عرضه بر کتاب و سنّت» را مؤیّد حجّیت جمعیه می داند - اثبات می گردد. ادامه ی عبارت ایشان در «مصباح الّهّدی» چنین است:

فَإِنَّهُ يَكْفِي فِي الْأَمْرِ بِالْعَرَضِ عَلَى الْكِتَابِ فِي الْأُمُورِ الَّتِي تُحْصِلُ الْمُوَافَقَةَ وَالْمُخَالَفَةَ، الْآيَاتُ الْمُحْكَمَةُ النَّاصَةُ الَّتِي قَامَتِ الضَّرُورَةُ وَ
الرُّوَايَاتُ عَلَى بَيَانِ الْمُرَادِ مِنْهَا أَوْ مُخَصِّصَاتِهَا أَوْ مُقَيِّدَاتِهَا أَوْ كَالآيَاتِ الَّتِي تَمَسَّكَ بِهَا الرَّسُولُ الْأَكْرَمُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أَوْ إِمَامٌ عَلَيْهِ
السَّلَامُ فِي الْمَعَارِفِ وَالْأَحْكَامِ أَوْ أَمْرٍ آخَرَ فَإِنَّ تَمَسُّكَهُ حُجَّةٌ عَلَى عَدَمِ التَّعْوِيلِ فِيهَا. (1)

در مورد دستور به عرضه [ی اخبار] بر کتاب، در اموری که موافقت و مخالفت [با کتاب] را موجب می شود، همانا [چهار دسته از آیات
قرآن] کفایت می کنند: آیات محکم نصّی که دلالتش بر مراد و مقصود بدیهی می باشد و آیات محکم نصّی که روایات، مقصود آن ها را
بیان کرده اند و آیات محکم نصّی که روایات، مخصّصات یا مقیّدات آن ها را بیان کرده اند و آیاتی که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و
سلم و یا امام علیه السلام در معارف یا احکام یا موضوع دیگری به آن ها تمسک نموده اند؛ زیرا تمسک ایشان، دلیلی است بر این که
تعویل [بر منفصل] در مورد آن ها صورت نگرفته است.

با مقدمه ای که مصنّف فرمود، باید ابتدا حجّیت آیاتی که معروض اخبار قرار می گیرند، ثابت شود و این اثبات یا با علم و وجدان، یا با
یقین عقلایی و یا از طریق روایات متواتر یقین آور حاصل می شود.

تعبیر «یکفی» همان قرینه ای است که نشان می دهد مصنّف در «مصباح الهدی» نمی خواهد همه ی اقسام آیاتی را که می توانند
معروض اخبار قرار گیرند، معرفی نماید. به این جهت می فرماید: «وجود این چهار دسته از آیات برای صحّت عرضه ی اخبار بر قرآن، کافی
است.»

چهار دسته از آیات معروض اخبار

1 - آیات محکم نصّی که دلالت شان بر مراد و مقصود، وجدانی و بدیهی است. مانند آیاتی که صریح در معرفت فطری خداوند یا صریح
در مستقلات عقلیه اند.

ص: 321

1- همان

2- آیات محکم نصّی که روایات، مراد و مقصود از آن‌ها را بیان کرده‌اند.

تفاوت این دسته با دسته ی اول در این است که الفاظ آیات در این قسم، در معانی خود صریح هستند، ولی آن معانی از امور فطری و وجدانی نیست. بنابر این مراد و مقصود از آن‌ها از طریق روایات روشن می‌شود. مثلاً آیاتی که صراحت در تحریم میته (مردار) دارند. (مانند آیه ی: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ...)) (1) با این که نصّ در حرام بودن خوردن مردار هستند، ولی برای روشن شدن مقصود دقیق از «میتة» باید به روایات رجوع کرد. به عنوان مثال این که اگر در گوسفند و گاو... فری اوداج اربعه (بریدن چهار رگ گردن) صورت نگیرد، آن حیوان «میتة» است، از روایات فهمیده می‌شود.

3- آیات محکم نصّی که روایات، مخصّصات و مقیدات آن‌ها را بیان کرده باشند. (مانند آیه ی: (أَقِيمُوا الصَّلَاةَ)) (2) که از جهت دلالت بر برقراری نسبت بعثیه بین مخاطبان آیه و حقیقت «صلاة»، نصّ می‌باشد. (3)

این‌ها آیاتی هستند که الفاظ عام یا مطلق در آن‌ها استعمال شده است. بنابر این از جهت دلالت این الفاظ بر مراد متکلم، نصّ نیستند، بلکه ظهور در معنای عام یا مطلق دارند؛ اما روایات، عمومات و مطلقات آن‌ها را تخصیص و تقیید زده‌اند و به سبب همین روایات، مراد و مقصود قطعی آن‌ها روشن شده است. (مثلاً «صلوة») یک لفظ مطلق است که قیود آن از روایات فهمیده می‌شود. در ادامه ی مباحث، این مطلب را توضیح بیش تری خواهیم داد.

4- آیاتی که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم یا امام علیّه السلام در حوزه ی معارف یا احکام و یا موضوع دیگری، به آن تمسک نموده و بدون این که توضیحی خلاف ظواهر آن‌ها داده باشند، به آن‌ها استدلال کرده‌اند.

ص: 322

1- المائدة / 3

2- البقرة / 43

3- این نسبت بعثیه ممکن است شکل «وجوب» یا «استحباب» یا «ترغیب» یا حتی «جواز» داشته باشد.

نفس استدلال پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و امام به یک آیه، کافی است که آن را در همان موضوعی که مورد استدلال قرار گرفته، حجّت بدانیم و همین تمسک ایشان، دلیل بر این است که در آن آیه، تعویل بر منفصل، صورت نگرفته است.

ملاحظه می شود که حجّیت سه دسته از این چهار دسته، مستقیماً به روایات اهل بیت علیهم السّلام بر می گردد. در دسته ی دوم، سوم و چهارم، حجّیت آیات بر مراد و مقصود خداوند، بدون رجوع به اهل بیت علیهم السّلام اثبات نمی شود. حجّیت دسته ی اول هم به صورت غیر مستقیم متکی به اهل بیت علیهم السّلام است؛ چون، بر اساس آن چه به تفصیل در بخش اول کتاب بیان شد، فانی دانستن الفاظ قرآن در معانی فصیح عربی، با استناد به سیره ی قولی و عملی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و ائمه علیهم السّلام ثابت می شود.

نتیجه این که: حجّیت همه ی این آیات، مستقیم یا غیر مستقیم، با رجوع به اهل بیت علیهم السّلام اثبات می گردد، بنابر این اخبار عرضه بر کتاب، با حجّیت جمعیه ی قرآن و عترت در تعارض نیست، بلکه این اخبار، مؤید این حجّیت است.

تنها راه تشخیص مخالفت و عدم مخالفت خبر با قرآن

مصنّف بزرگوار در رساله ی «اصول و سیط» که پیش از «مصباح الهدی» تألیف شده، اشکال عرضه ی اخبار بر کتاب را با همین دیدگاهی که بیان شد، حلّ و فصل کرده است. عبارت ایشان چنین است:

ولهذا أمرُوا بِعَرْضِ الْأَخْبَارِ عَلَى الْكِتَابِ لِبِدَاهَةِ تَقْوَمُ مُخَالَفَةُ الْخَبَرِ مَعَ الْقُرْآنِ وَعَدَمُهَا بِإِنْضِجِ مَامِ قُرَائِنِ الْمَجَازِ وَالْمُنْخَصَّصَاتِ وَالْمُقَيَّدَاتِ وَ تَشْخِيسِ كَوْنِ الْآيَةِ الَّتِي يُعْرَضُ عَلَيْهَا الْخَبَرُ مَنْسُوخاً أَمْ لَا. (1)

و به همین دلیل، [اهل بیت علیهم السّلام] به عرضه ی اخبار بر کتاب، دستور داده اند؛ چون مخالفت و عدم مخالفت خبر با قرآن، بداهتاً متوقّف است بر ضمیمه شدن قرائن مجاز و منحصّصات و مقیّدات و تشخیص این که آیه ای که خبر به آن عرضه می شود، منسوخ است یا خیر.

ص: 323

قبل از این عبارت، بحث مصنف درباره ی لزوم مراجعه به اهل بیت علیهم السلام بوده و شواهدی را برای اثبات آن، ارائه کرده اند. آن گاه یکی از شواهد برای ضرورت رجوع به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و ائمه علیهم السلام را همین اخبار عرضه ی خبر بر قرآن دانسته و از این رو تعبیر به «لهذا» کرده اند. یعنی نه تنها این اخبار، نافی حجّیت جمعیه نیست، بلکه یکی از شواهد و ادله ی اثبات آن به شمار می رود.

دلیل ایشان بر این امر آن است که: اگر آیه ای بخواهد معروض اخبار قرار گیرد تا مخالفت یا عدم مخالفت یک خبر با آن احراز شود، باید ابتدا قرائن منفصله ای که در احادیث اهل بیت علیهم السلام آمده به آن ضمیمه شود؛ یعنی معلوم شود که در آیه ی مورد نظر مجاز به کار رفته یا خیر، یا اگر لفظ عامی در آیه هست، این عام، تخصیص خورده یا خیر، اگر لفظ مطلق در آیه به کار رفته، آیا این مطلق، مقیدی در روایات دارد یا ندارد و اگر آیه ای در خصوص احکام است، آیا منسوخ شده یا خیر. تا این امور احراز نشود، مراد و مقصود آیه، روشن نمی شود (حجّیت پیدا نمی کند) و لذا مخالفت یا عدم مخالفت خبر با آن، قابل تشخیص نخواهد بود. احراز این امور هم جز با رجوع به احادیث اهل بیت علیهم السلام امکان پذیر نیست. با توجه به این که عموم مخصّصات، مقیّدات و قرائن مجاز در احادیث، از اخبار متواترات نیستند، بلکه از روایات موثوق الصدور می باشند، روشن می شود که مراد مصنف در این جا، همه ی احادیثی است که عقلاً و شرعاً حجّیت دارند، نه فقط روایات متواتر. پس آن چه قبلاً از رساله ی «مصباح الهدی» نقل کردیم، همه ی آیات مورد نظر مصنف در بحث عرضه ی اخبار، نیست.

علاوه بر این، شبیه همین امور باید در مورد خبری که می خواهد عرضه به کتاب شود، نیز احراز گردد. می فرماید:

كَمَا لَا بُدَّ مِنْ ذَلِكَ فِي الْخَبَرِ الْمَعْرُوضِ عَلَى الْقُرْآنِ فَإِنَّ قِوَامَ الْمُخَالَفَةِ وَعَدَمِهَا بِانْضِمَامِ كُلِّ قَرَأْنِ الْخَبَرِ وَمُقَيِّدَاتِهِ وَمُخَصِّصَاتِهِ ثُمَّ يُعْرَضُ

چنان که [احراز] همین امور، در مورد خبری که بر قرآن عرضه می شود، لازم است. زیرا تحقق مخالفت و عدم مخالفت، متوقف بر ضمیمه شدن همه ی قرائن و مقیدات و مخصّصات یک خبر به آن است تا [پس از این انضمام] بر کتاب و آیه ای که مشتمل بر آن حکم می باشد، عرضه شود.

باید ابتدا دلالت خبر بر مراد و مقصود از آن روشن شود تا در رتبه ی بعد بتوان آن را بر کتاب عرضه کرد و این امر جز با ضمیمه شدن همه ی قرائنی که در دلالت یک خبر مؤثر است، حاصل نمی شود. پس از این که روشن شد خبر بر چه حکمی دلالت دارد، آن گاه می توان خبر را بر آیه ای که مشتمل بر همان حکم است، عرضه کرد تا مخالفت یا عدم مخالفت آن خبر با قرآن تشخیص داده شود. بنابر این تشخیص مراد از هر دو رکن مخالفت یا عدم مخالفت، یعنی خبر امام علیّه السلام و آیه ی قرآن (معروض و معروض علیه)، منوط به مراجعه به اهل بیت علیهم السلام می باشد. به همین جهت است که عمل کردن به اخبار عرضه بر کتاب، دلیل قوی برای لزوم رجوع به اهل بیت علیهم السلام شمرده می شود.

حجّیت قرآن به سبب ارجاع اخبار به آن

البته اگر با رجوع به اهل بیت علیهم السلام و فحص از قرائن منفصله، برای آیه مخصّص یا مقید یا قرینه ی مجازی یافت نشد، آن گاه آیه می تواند معروض خبر قرار بگیرد؛ آن هم به این دلیل که خود ائمه علیهم السلام اخبار را به قرآن ارجاع داده اند. یعنی بعد از طی شدن دو مرحله ی قبل (رجوع به اهل بیت علیهم السلام برای کشف مراد از آیه و خبری که مخالفت یا عدم مخالفت آن، محلّ سؤال است) در نهایت، نفس این که ائمه علیهم السلام اخبار را به قرآن ارجاع داده اند، حجّیت بخش آیات قرآن می شود.

نَعَمْ بَعْدَ الْمُرَاجَعَةِ إِلَيْهِمْ وَعَدَمِ الظَّفَرِ عَلَى الْمُخَصِّصِ صِ وَالْمُقَيَّدِ يَكُونُ نَفْسُ إِرْجَاعِ الْأُئِمَّةِ عَلَيْهِمُ السَّلَامِ بِعَرَضِ الْأَخْبَارِ عَلَيْهَا مُحَقَّقًا لِمَوْضُوعِ الْحُجِّيَّةِ

ص: 325

1- افزوده از: اصول وسيط، نسخه ی صدرزاده

2- اصول وسيط / 96

بله، پس از مراجعه به ایشان (اهل بیت علیهم السلام) و دست نیافتن به مخصّص و مقید [برای آیه]، نفس ارجاع دادن ائمه علیهم السلام به این که اخبار بر آیه ی قرآن عرضه شود، موضوع حجّیت عقلائیّه [ی آن] را بداهتاً محقق می سازد.

نتیجه این که روایات عرضه ی اخبار بر قرآن، خود دلیل محکمی است بر حجّیت جمعیه ی قرآن و عترت.

معانی «ظاهر» و «نص» در آثار مصنف

اکنون پس از ارائه ی تفصیلی آراء مصنف درباره ی «حجّیت جمعیه ی عقلائیّه ی قرآن و عترت علیهم السلام» باید یک جمع بندی نهایی از آن ارائه دهیم تا تصویری روشن از حجّیت آیات قرآن از منظر همراهی با اهل بیت علیهم السلام داده شود. در این جمع بندی برخی ادلّه ی نقلی، در حدّ ضرورت، به عنوان شاهد بحث ارائه می شوند، اما شرح تفصیلی همه ی ادلّه ی نقلی در بحث حجّیت جمعیه ی قرآن و عترت: مجالی وسیع تر می طلبد که در کتاب حاضر نمی گنجد. این کار نیازمند شرح آثار اصولی مصنف - «اصول و سیط» و «مصباح الهدی» - با استناد به دیگر آثار ایشان است تا حقّ کامل بحث، ادا گردد. در این کتاب، بخش هایی از این دو رساله به اندازه ی ضرورت، نقل و شرح گردیده است.

برای این که بتوانیم جمع بندی روشن و دقیقی از بحث ارائه دهیم، به عنوان مقدمه تذکر به یک نکته - در نوع ادبیات مصنف و اصطلاحاتی که به کار برده - لازم به نظر می رسد. روش کلی و مورد تأکید ایشان - که عموماً در کتاب های خود رعایت کرده اند - این است که الفاظ به معنای لغوی شان به کار برده شوند و حتّی المقدور از استعمال معانی اختراعی اصطلاحی پرهیز کرده اند. اما وقتی در حوزه ای وارد شده اند که اصطلاحاتی به معنای خاصّ خودش به رسمیت شناخته شده، برای رساندن مقصود و در حقیقت برای اعلام موضع روشن خود در آن بحث خاص، مجبور شده اند که از

ص: 326

همان اصطلاحات استفاده کنند تا بتوانند معنای مورد نظر شان را برای اهل آن اصطلاحات تبیین نمایند.

ایشان کلمه ی «ظهور» را در آثار اعتقادی خود و نیز در آثار اصولی (در مبحث علم) در معنای لغوی خود استعمال کرده و به حقیقت نوری علم و عقل و وجود و... اطلاق کرده اند و مشتقات آن از قبیل «ظاهر»، «اظهار»، «مُظهِر» و «مُظْهِر» را نیز از همین معنای لغوی (یعنی نور و روشنایی) مشتق دانسته اند. اما در مباحث اصولی، آن جا که خواسته اند بین «معنای صریح و قطعی یک لفظ» با «معنای راجح ولی غیر قطعی آن» فرق بگذارند، از کلمه ی «نصّ» و «ظاهر» استفاده کرده اند که در اصطلاح اصولیین، رایج است.

در اصطلاح علم اصول، «ظاهر» به لفظ مفرد یا مرکبی اطلاق می شود که در دلالت بر معنای خود، صریح و قطعی نیست، اما رجحان عقلایی دارد. یعنی احتمال خلاف آن از نظر عقلایی، مرجوح است. در مقابل، «نصّ» به لفظ مفرد یا مرکبی اطلاق می شود که در دلالتش بر معنای خود، یقینی است و از نظر عقلایی، احتمال خلاف آن معنا از لفظ داده نمی شود. (1) مصتّف در موارد متعدّدی با همین اصطلاح «نصّ» و «ظاهر» در رساله های خود بحث کرده تا موضع خاصّ خود را برای اهل اصطلاح به زبان رسمی روشن کند.

با این حال نمی توان ادّعا کرد که در همه ی رساله های اصولی مصتّف، هر جا که تعبیر «ظاهر» یا «ظهور» به کار رفته، همین معنای اصطلاحی رعایت شده است. بلکه با قرائن موجود در خود بحث باید به معنای مورد نظر ایشان پی برد.

تقسیم آیات قرآن به اقسام پنج گانه

پس از ذکر این مقدمه، وارد جمع بندی بحث حجّیت جمعیه می شویم و این کار را بر اساس یک جمع بندی که در تقریرات درس اصول مصتّف آمده، انجام می دهیم. در

ص: 327

1- به عنوان نمونه بنگرید به: تهذیب الوصول إلى علم الأصول/ 65، دروس في علم الأصول / 2 / 179

این جمع بندی، کلّ آیات قرآن از جهت «حجّیت به پنج دسته تقسیم شده اند. ایشان می فرماید:

إِنَّ آيَاتِ كَلَامِ اللَّهِ الْعَزِيزِ لَا يَخْلُو إِمَّا أَنْ يَكُونَ مُحْكَمًا أَوْ مُشَابِهًا أَوْ ظَاهِرًا وَالثَّانِي خَارِجٌ عَنِ مَحَلِّ الْكَلَامِ وَالْأَوَّلُ إِمَّا أَنْ يَكُونَ فِي الْمَعَارِفِ الْإِلَهِيَّةِ وَأُصُولِ الدِّيَانَاتِ أَوْ فِي الْأَحْكَامِ الْفَرَعِيَّةِ وَكَذَا الْقِسْمُ الثَّلَاثُ وَهُوَ الظَّوَاهِرُ فَيَكُونُ الْأَقْسَامُ أَرْبَعَةً. (1)

همانا آیات کلام خدای عزیز از سه دسته خارج نیستند: محکم، متشابه و ظاهر و دومی (متشابه) از محلّ کلام خارج است و اولی (محکم) یا در معارف الهی و اصول دین است و یا در احکام فرعی و قسم سوم یعنی ظواهر نیز به همین صورت [یا در معارف الهی و اصول دین است و یا در احکام فرعی] بنابر این مجموعاً چهار قسم می باشند.

با این ترتیب آیات قرآن از این پنج قسم خارج نیستند:

1- محکّمات مربوط به اصول و معارف الهی

2- محکّمات مربوط به احکام فرعی

3- ظواهر مربوط به اصول دین

4- ظواهر مربوط به احکام فرعی

5- متشابهات

از این پنج قسم، قسم آخر (متشابهات) از محلّ کلام خارج دانسته شده؛ چون حجّیتی ندارد. بنابر این مجموع آیاتی که بر مراد و مقصود الهی، حجّیت دارند، چهار قسم می شوند.

تعریف آیه ی محکم در قرآن کریم

البته باید مراد از محکم و متشابه را با استناد به روایات اهل بیت علیهم السلام بشناسیم. در فرمایشی از مولا امیر المؤمنین علیه السلام، تعریفی دقیق از محکم و متشابه در قرآن ارائه شده

ص: 328

1- تقریرات اصول (ملکی) / 57

است. در این تعریف، دو ویژگی برای «محکم» بودن یک آیه، معرفی گردیده است:

یکی این که منسوخ نباشد و دوم این که تنزیل آن، برای تأویلش کافی باشد.

می فرمایند:

أَمَّا الْمُحْكَمُ الَّذِي لَمْ يَنْسَخْهُ شَيْءٌ مِنَ الْقُرْآنِ ... وَ الْمُحْكَمُ مِمَّا ذَكَرْتُهُ فِي الْأَقْسَامِ مِمَّا تَأْوِيلُهُ فِي تَنْزِيلِهِ. (1)

اما محکم آن است که چیزی از قرآن، آن را نسخ نکرده باشد ... و محکم - از اقسامی که ذکر کردم - از چیزهایی است که تأویل آن در تنزیلش می باشد.

«نسخ» در قرآن، به این معنا نیست که: «آیه ای از قرآن برداشته شود»، بلکه بدین معناست که: «حکم یک آیه، توسط آیه ی دیگری از قرآن برداشته شود». مانند این که ابتدا قرآن به خوش رفتاری و درگیر نشدن با اهل ذمه بدون هیچ شرطی حکم فرموده بود و سپس با نزول آیه ی دیگری از قرآن، حکم قبلی نسخ گردید. آیه ی منسوخ عبارت است از:

(... قُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا...) (2)

بعد ها در سوره ی براءت، آیه ی ناسخ آن نازل گردید:

قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ. (3)

به فرمایش امام صادق علیه السلام آیه ی اول شامل اهل ذمه می شده که با آیه ی دوم نسخ گردیده است. (4) یعنی مادامی که اهل کتاب، جزیه ندهند، با آن ها بجنگید و خوش رفتاری دیگر مطرح نیست.

ص: 329

1- بحار الانوار / 90 / 11 و 12

2- البقرة / 83

3- البرائة / 29

4- الخصال / 1 / 275

روشن است که علم به ناسخ و منسوخ قرآن، مختصّ اهل بیت علیهم السّلام است و هیچ کس جز به تعلیم ایشان نمی تواند از آن آگاهی یابد. اگر آیه ای جزء منسوخات باشد، دیگر محکم نخواهد بود. به همین جهت، در حدیثی که در بخش اول از رساله ی «تبارک» نقل شد، در توضیح «فرقان» فرموده بودند: «المحکم الواجب العمل به» (1) یعنی محکم را «واجب العمل» دانسته اند، در حالی که اگر آیه ای نسخ شده باشد، دیگر عمل (2) به آن واجب نیست و حتی ممکن است حرام باشد.

امیر المؤمنین علیه السّلام در ادامه ی فرمایش خود، پس از تعریف «محکم»، مثال هایی از قرآن ارائه فرموده اند.

از آن چه که خداوند در قرآن واجب فرموده، آیه ی:

(يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ... (3))

را مثال زده، سپس می فرمایند:

هَذَا مِنَ الْمُحْكَمِ الَّذِي تَأْوِيلُهُ فِي تَنْزِيلِهِ لَا يَحْتَاجُ فِي تَأْوِيلِهِ إِلَى أَكْثَرِ مِنَ التَّنْزِيلِ.

این جزء محکماتی است که تأویل آن در تنزیلش است [یعنی] برای [پی بردن به] تأویل آن به چیزی بیش از تنزیل، نیاز نیست.

در ادامه، آیه ی:

(حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ... (4))

را مثال زده، در تعبیری مشابه می فرمایند:

فَتَأْوِيلُهُ فِي تَنْزِيلِهِ.

ص: 330

1- الكافي / 2 / 630

2- ممکن است این «عمل»، صرفاً عمل قلبی باشد که شامل اعتقاد به مضمون یک آیه می شود

3- المائدة / 6

4- المائدة / 3

(حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخْوَاتُكُمْ... (1)

را به عنوان شاهد اقامه فرموده، سپس در جمع بندی خود می فرماید:

هَذَا كُلُّهُ مُحْكَمٌ لَمْ يَنْسَخْهُ شَيْءٌ قَدْ اسْتُغْنِيَ بِتَنْزِيلِهِ مِنْ تَأْوِيلِهِ وَكُلُّ مَا يَجْرِي هَذَا الْمَجْرَى. (2)

همه ی این موارد، محکم هستند که چیزی آن ها را نسخ نکرده و تنزیل آن ها از تأویل شان بی نیاز می کند و هر آیه ای که این گونه باشد [جزء محکومات است].

مراد از «تأویله فی تنزیله»

اشاره

مقصود از «تنزیل» معنای لغوی آیه است و مراد از «تأویل»، مقصود و مراد از آن است. تأویل از کلمه ی «أول» به معنای «رجوع و برگشتن» است. به «مراد و مقصود از یک کلام»، «تأویل» آن گفته می شود؛ چون لفظ از جهت معنی به آن، رجوع می کند.

محکم، آیه ای است که تأویل آن از تنزیلش فهمیده می شود؛ یعنی دانستن معنای لغوی کلام، برای درک مقصود و مراد متکلم از آن، کافی است. لذا تصریح کرده اند که «برای تأویل آن، به چیزی بیش از تنزیلش نیاز نیست» و همین است مراد حضرت از این که می فرمایند: «تأویل آن در تنزیلش است»؛ چون از تنزیل به تنهایی، می توان به مراد و مقصود از کلام پی برد. (3)

آیه ای که امیر المؤمنین علیه السلام مثال زده اند، آیه ی حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ... می باشد که تأویل آن را در تنزیلش دانسته اند. کسی که معنای لغوی «تحریم»

ص: 331

1- النساء / 23

2- بحار الانوار / 12 / 90

3- بنگرید به: تفسیر قمی / 1 / 96، تفسیر برهان / 1 / 82، تفسیر الصراط المستقیم / 2 / 38، مجمع البیان / 2 / 699، التبیان فی تفسیر القرآن / 2 / 394، ارشاد الأذهان الی تفسیر القرآن / 55، تفسیر الکاشف / 2 / 10، التفسیر المبین / 63.

و «میتة» و «دم» را بدانند، مراد و مقصود قطعی خداوند را در این که «مردار» و «خون» حرام شده اند، از تنزیل آیه در می یابد و برای فهمیدن این حکم، نیاز به چیزی فراتر از تنزیل آیه ندارد. هر چند چنان که پیشتر گفته شد، برای فهم معنای «میتة» مراجعه به قرینه ی منفصله (روایات) لازم است. هم چنین از آیه ی حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ... حرمت نکاح با مادران و دختران و... از تنزیل آیه فهمیده می شود. به تعبیر دیگر دانستن تنزیل آیه، مخاطب را از تأویل آن (کشف مراد و مقصود) بی نیاز می کند.

تعریف «آیه ی متشابه» در قرآن کریم

امیر مؤمنان علیه السلام پس از تعریف «محکم» به بیان «متشابه» در قرآن پرداخته، می فرماید:

(أَمَّا الْمُتَشَابِهُ مِنَ الْقُرْآنِ فَهُوَ الَّذِي انْحَرَفَ مِنْهُ مُتَّفِقُ اللَّفْظِ مُخْتَلِفَ الْمَعْنَى). (1)

اما متشابه از قرآن، آن [آیه ای] است که یک لفظ در آن، با معانی مختلف هماهنگی ندارد.

یعنی لفظی در آن به کار رفته که چند معنای مختلف می تواند داشته باشد. البته منظور از «معنی» در حدیث، معنای لغوی آن، یعنی «مراد و مقصود» است. لفظی که در آیه به کار رفته، می تواند نشانه و علامت برای مقاصد و مرادات مختلف باشد. لزومی ندارد که این لفظ در لغت به چند معنا به کار رفته باشد. ممکن است لفظ واحد با معنای لغوی واحد، بتواند علامت حقایق مختلفی در خارج باشد. اما این که در آیه ی مورد نظر، این لفظ به کدام یک از آن حقایق اشاره دارد، با صرف دانستن معنای لغوی آن، روشن نمی شود. به تعبیر دیگر از تنزیل آن نمی توان به تأویلش پی برد. این ملاکی است که برای شناخت آیات متشابه قرآن ارائه شده است. امام علیه السلام در ادامه ی فرمایش خود، با مثالی مقصود شان را بیان می فرماید:

ص: 332

مِثْلُ قَوْلِهِ عَزَّوَجَلَّ: (يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ) (1) فَنَسَبَ الضَّالَّةَ إِلَى نَفْسِهِ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ وَهَذَا صَدَّ لَأَلَّهُمْ عَنْ طَرِيقِ الْجَنَّةِ بِفِعْلِهِمْ وَنَسَبَهُ إِلَى الْكُفَّارِ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ وَنَسَبَهُ إِلَى الْأَصْنَامِ فِي آيَةٍ أُخْرَى. (2)

مانند فرمایش خدای عزوجل: «خداوند هر کس را بخواهد گمراه و هر کس را بخواهد، هدایت می کند.» [این جا] «ضلالت» را به خود نسبت داده و منظور از آن، گمراهی آن ها از مسیر بهشت به سبب کار خود شان است و در جای دیگر [از قرآن] ضلالت را به کفار نسبت داده و در آیه ی دیگری آن را به بت ها نسبت داده است.

«ضلالت»، یک لفظ با معنای لغوی واحد (گمراهی) است که می تواند چند معنای مختلف داشته باشد. به عبارت دیگر لفظ «ضلالت» به معنای «گمراهی»، می تواند به حقایق مختلفی اشاره داشته باشد و در کلام خداوند، چند مورد آن به کار رفته است. «ضلالت» در قرآن یک جا به خداوند نسبت داده شده، یک جا به کفار و یک جا هم به بت ها. در هر مورد، مراد و مقصود از آن، با مورد دیگر متفاوت است. این که در هر مورد، کدام حقیقت، مراد و مقصود است، از تنزیل آیه فهمیده نمی شود و تفاوت متشابه با محکم در همین است.

البته ممکن است در یک آیه با قرآنی بفهمیم که یکی از معانی آن، نمی تواند مراد از کلام باشد؛ ولی این که کدام معنا، مراد و مقصود می باشد، از تنزیل آیه فهمیده نمی شود. در مثال امیر المؤمنین علیه السلام با قرینه ی لَبِّي (عقل) می فهمیم که نمی توانیم «ضلالت» را به معنای «گمراه کردن بندگان»، به خداوند نسبت دهیم، ولی نه با عقل و نه از تنزیل آیه، مراد خداوند را از نسبت دادن ضلالت به خود نمی فهمیم. از همین رو باید به اهل بیت علیهم السلام رجوع کنیم تا مثلاً در آیه ی فوق بفرمایند «مراد از آن، این است که، آن ها به سبب کار خود شان از راه بهشت منحرف شده و گمراه می گردند». در موارد دیگر هم محتاج بیان اهل بیت علیهم السلام هستیم تا مقصود از ضلالت را در هر کدام بیان

ص: 333

1- المَدَّثَرُ / 31

2- بحار الانوار / 12 / 90

فرمایند. در ادامه ی حدیث امیر المؤمنین علیه السلام معانی مختلف ضلالت را در آیات مختلف توضیح فرموده اند. (1)

قابل عمل نبودن تشابهات

از تعریف آیه ی متشابه معلوم می شود که به خودی خود و پیش از دانستن تأویل آن از طریق رجوع به اهل بیت علیهم السلام، نمی تواند مورد عمل قرار گیرد. لذا با این که ایمان به تشابهات، هم چون محکمت واجب است، اما به خودی خود قابل عمل نیستند. در خود قرآن از قول راسخان در علم نقل می کند: (يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا) (2) «كُلٌّ» اشاره به کل آیات قرآن (اعم از محکمت و متشابهات) است. باید به همه ی این ها به طور یکسان ایمان داشت، ولی تشابهات را نمی توان مبنای عمل قرار داد؛ چون مراد از آن با رجوع به تنزیلش فهمیده نمی شود. از امام صادق علیه السلام نقل شده که فرمودند:

إِنَّ الْقُرْآنَ فِيهِ مُحْكَمٌ وَمُتَشَابِهٌ فَأَمَّا الْمُحْكَمُ فَتُؤْمِنُ بِهِ وَتَعْمَلُ بِهِ وَتَدِينُ بِهِ وَأَمَّا الْمُتَشَابِهُ فَتُؤْمِنُ بِهِ وَ لَا تَعْمَلُ بِهِ. (3)

همانا در قرآن، محکم و متشابه وجود دارد، اما محکم، پس به آن ایمان آورده و عمل می نماییم و به آن دین ورزی می کنیم و اما متشابه، پس به آن ایمان می آوریم ولی به آن عمل نمی کنیم.

روشن است که ائمه علیهم السلام تأویل تشابهات را می دانند، پس این که می فرمایند «به آن ها عمل نمی کنیم»، مقصود این است که «به تنزیل آن ها عمل نمی کنیم»؛ برخلاف محکمت که «به تنزیل شان عمل می کنیم». عمل ایشان الگو و مقتدای همه ی مؤمنان است که نباید به تنزیل آیه ی متشابه عمل کنند، بلکه باید به راسخان در علم رجوع کنند تا تأویل آن را دریابند، سپس به همان تأویل عمل کنند. اصولاً در مورد تشابهات چون تأویل آن ها از تنزیل شان فهمیده نمی شود، به معنای تنزیلی خود، قابل عمل نیستند.

ص: 334

1- بنگرید به: بحار الانوار / 90 / 12 و 13

2- آل عمران / 7

3- تفسیر عیاشی / 1 / 11

به همین جهت یکی از ویژگی های متشابه «قابل عمل نبودن آن» است. منسوخات، مثال روشن آیات غیر قابل عمل هستند که پیش از نسخ، مورد عمل بوده اند، اما پس از نسخ چون تأویل آن ها از تنزیل شان قابل فهم نیست، مورد عمل قرار نمی گیرند.

در کتاب شریف «کافی»، ذیل آیه ی 7 سوره ی آل عمران که قرآن را دارای محکّمات و متشابهات دانسته، از امام باقر علیّه السلام چنین نقل می فرماید:

فَالْمُنْسُخَاتُ مِنَ الْمُتَشَابِهَاتِ وَالْمُحْكَمَاتُ مِنَ النَّاسِخَاتِ. (1)

آیات منسوخه، جزء متشابهات است و محکّمات جزء نسخ کنندگانند.

از امام صادق علیّه السلام نقل شده که فرمودند:

الْمُنْسُوخُ مَا كَانَ يُعْمَلُ بِهِ ثُمَّ جَاءَ مَا نَسَخَهُ. (2)

منسوخ، چیزی است که به آن عمل می شده سپس چیزی که آن را نسخ کرده، آمده است.

نتیجه این که: آیات متشابه بر اساس تنزیل شان کاشفیتی از مراد و مقصود خداوند، ندارند و لذا بحثی درباره ی حجّیت آن ها نمی شود. حجّیت آن ها به تأویل شان است که از احادیث اهل بیت علیهم السلام مفهوم می شود. پس در بحث حجّیت آیات قرآن، آیات متشابه محلّ کلام نیستند؛ چنان که مصنّف محترم اشاره فرمود.

توجّه شود که در بعضی از آیات قرآن، صفت «متشابه» برای کلّ این کتاب مقدّس ذکر شده است. مانند آیه ی شریفه ی:

(اللّهُ نَزَلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللّهِ). (3)

خداوند نیکوترین [کتاب] جدید را نازل فرمود؛ کتابی که [آیاتش] شبیه یکدیگر است و دوگانه [و مکرّر] می باشد. (4) پوست های بدن کسانی که از

ص: 335

1- الکافی / 2 / 28

2- بحار الانوار / 89 / 383 به نقل از تفسیر عیاشی

3- الزّمر / 23

4- احتمالاً منظور این است که معارف و احکام و مواعظ و ... قرآن به بیان های مختلف و در قالب حکایات و قصص متعدّد، تکرار می شود و مورد تأیید و تأکید چندگانه قرار می گیرد.

پروردگارشان خشیت دارند، از [شنیدن آیات] آن، می لرزد. سپس پوست های بدن و قلب هایشان به یاد خداوند، نرم [و آرام] می گردد.

در این صورت فرمایش امام صادق علیه السلام را که فرمودند:

المُشَابِهُ الَّذِي يُشْبِهُ بَعْضُهُ بَعْضًا. (1)

متشابه، آن است که برخی از آن به برخی [دیگر] شبیه باشد.

می توان توضیح آیه ی شریفه دانست (2)؛ چرا که قرآن کریم، بر خلاف آثار علمی بشر، مشتمل بر معارف الهیه است که هر بخشی از آن، سازگار با سایر بخش ها و مؤید آن هاست؛ حقیقتی که خود قرآن آن

را به صراحت اعلام می دارد:

وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا. (3)

و اگر از جانب غیر خداوند بود، در آن اختلاف بسیار می یافتند.

به راستی جز در خصوص معارف الهی نمی توان ادعا کرد که همه ی اجزایش به شبیه و با هم سازگارند.

ص: 336

1- تفسیر عیاشی / 1 / 11

2- هر چند این فرمایش امام علیه السلام در پاسخ به سؤال از محکم و متشابه نقل شده، اما پاسخ دادن، بر امام علیه السلام لازم و واجب نیست؛ چه رسد به این که دقیقاً مطابق با خواست سؤال کننده پاسخ دهند. چنان که پیشتر گذشت، هر متکلمی حق دارد که روش خاصی متفاوت با آن چه میان سایرین جاری است را در پیش بگیرد، اما باید آن را اعلام نماید. انمه علیهم السلام نیز به تفاوت هایی که روش تکلم شان با سیره ی معمول و متعارف دارد تصریح فرموده اند؛ از جمله این که پرسیدن از امام علیه السلام بر مردم واجب است، اما پاسخ دادن ایشان مطابق با پرسش مطرح شده، واجب نیست. (برای ملاحظه ی مدارک روایی بنگرید به: بحار الأنوار / 23 / 172 : باب أَنَّهُمْ: الذَّكْرُ وَأَهْلُ الذَّكْرِ وَأَنَّهِمُ الْمَسْئُولُونَ وَأَنَّهٗ فَرَضَ عَلَيَّ شِيعَتِهِمُ الْمَسْأَلَةَ وَلَمْ يَفْرَضْ عَلَيْهِمُ الْجَوَابَ «نیز به عنوان نمونه، تحلیل این بحث از منظر مرحوم میرزا، به همراه سایر مدارک روایی، در: «المواهب السنیة 3 - 15) آمده است).

3- النساء / 82. نیز امام امیر المؤمنین علیه السلام در توصیف قرآن و توضیح این آیه ی شریفه می فرماید: (وَاللَّهُ سَبْحَانَهُ ... ذَكَرَ أَنَّ الْكِتَابَ يُصَدِّقُ بَعْضُهُ بَعْضًا وَأَنَّهُ لَا اخْتِلَافَ فِيهِ فَقَالَ سُبْحَانَهُ « وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا. (نهج البلاغة / خ 18)

نکته ی مهم درباره ی محکم و متشابه در قرآن، این که: طبق آن چه در روایات آمده، نمی توان گفت: «اگر آیه ای جزء محکّمات نباشد، حتماً از متشابهات است». ملاکی که امیر المؤمنین علیه السلام برای متشابه بودن یک آیه فرموده اند، بر هر غیر محکمی تطبیق نمی کند. یعنی با ملاک ایشان می توان گفت: «هیچ آیه ی متشابهی، محکم نیست»؛ چراکه اگر لفظ واحدی با معانی مختلف باشد و آن لفظ با همه ی آن معانی در یک آیه، هماهنگی نداشته باشد، پس یقیناً تأویل آن آیه از تنزیلش به دست نمی آید. ولی عکس این قضیه، لزوماً صادق نیست؛ یعنی نمی توان گفت: «هر آیه ای که تأویلش در تنزیلش نیست، حتماً متشابه است». طبق جمله ی اول- که صحیح است- می توان گفت که هیچ آیه ی متشابهی، جزء محکّمات نیست، ولی نمی توان گفت: «هر آیه ای که جزء محکّمات نباشد، حتماً از متشابهات است». نیز این که فرمودند: «به محکّمات عمل می کنیم و به متشابهات عمل نمی کنیم»، معنایش این نیست که آیات قرآن یا محکّمند و یا متشابه، بلکه «قابل عمل نبودن»، یکی از ویژگی های متشابه است؛ یعنی هر متشابهی غیر قابل عمل است. ولی عکس آن، لزوماً صادق نیست و نمی توان گفت: «هر غیر قابل عملی، حتماً متشابه است».

این که تأویل آیه ای از تنزیلش فهمیده نشود، دو علت می تواند داشته باشد: یا به این علت است که مثلاً کلمه ی عامی در آن وجود دارد که ممکن است مخصّص آن در آیات دیگر یا روایات آمده باشد و تا وجود یا عدم آن مخصّص احراز نشود، نمی توان فهمید که مراد از آن کلمه، همان عام است یا عام مخصّص. به این جهت از تنزیل آیه، تأویل آن به دست نمی آید. اما علت دیگر آن، ممکن است تشابه آیه باشد؛ یعنی وجود لفظی در آیه که احتمالات مختلف در معنای آن داده می شود، ولی لفظ آیه با همه ی آن معانی، هماهنگی ندارد و به این دلیل، تأویل آن از تنزیلش به دست نمی آید. بنابر این «متشابه بودن آیه»، می تواند یک علت از دو علت «محکم نبودن» آن باشد. لذا از محکم نبودن یک آیه نمی توان به متشابه بودن آن پی برد، بلکه قسم سومی هم متصوّر است که در تقسیم بندی مصنّف، تحت عنوان «ظواهر» مطرح شده است.

در مورد «قابل عمل نبودن غیر محکّمات» هم توضیح مشابهی می توان داد. آیه ی محکم- که تأویلش از تنزیلش فهمیده می شود - قابل عمل هست، امّا قابل عمل نبودن غیر محکم، دو علّت می تواند داشته باشد: یکی این که: لفظ «ظاهر»ی در آیه باشد مانند «عام» یا «مطلق» که احتمال وجود مخصّص یا مقیّدی برای آن داده می شود. در این صورت تا وجود یا عدم مخصّص و مقیّد احراز نشده، مراد از آن کلمه، روشن نمی شود و به این جهت آن لفظ «ظاهر» را نمی توان مبنای عمل قرار داد. امّا علّت دیگر «قابل عمل نبودن یک آیه»، ممکن است «تشابه» آن- با تعریفی که از متشابه گفتیم- باشد. بنابر این متشابه بودن، فقط یکی از دو علّت قابل عمل نبودن آیه است. به همین دلیل نمی توان گفت: «هر آیه ی غیر قابل عملی، لزوماً متشابه است». پس حصر آیات در محکم و متشابه صحیح نمی باشد.

روایاتی هم که از ائمّه علیهم السّلام در مورد محکم و متشابه نقل شده، هیچ کدام دلالت ندارد بر این که: «کلّ آیات قرآن دو دسته اند: (یا محکم و یا متشابه) و اگر محکم نباشند، حتماً متشابهند». در روایتی که از امام صادق علیه السّلام نقل شد، تعبیر ایشان چنین است: «إِنَّ الْقُرْآنَ فِيهِ مُحْكَمٌ وَ مُتَشَابِهٌ». از این بیان حصر آیات در محکم و متشابه استفاده نمی شود.

در برخی روایات چنین تعبیر شده: «إِنَّ الْقُرْآنَ مُحْكَمٌ وَ مُتَشَابِهٌ» (1)، از این هم بر نمی آید که آیات قرآن یا محکمند و یا متشابه؛ چراکه مثلاً درباره ی ناسخ و منسوخ قرآن هم شبیه همین تعبیر آمده است: «نَزَلَ الْقُرْآنُ نَاسِخًا وَ مَنْسُوخًا» (2)، معنایش این نیست که آیات قرآن یا ناسخند و یا منسوخ.

ممکن است آیه ای، نه ناسخ باشد و نه منسوخ. چنان که ممکن است آیه ای نه محکم باشد و نه متشابه. کسی که با ادبیّات روایات در این زمینه آشناست، در می یابد که این گونه تعبیرات، لزوماً دلالت بر حصر مقسم در اقسام ذکر شده نمی کند. به این ترتیب اثبات چنین حصری، دلیل دیگری می خواهد. مثلاً اگر امیر المؤمنین علیه السّلام

ص: 338

1- تفسیر عیّاشی / 1 / 162

2- همان / 11

فرموده بودند: «محکم، آن آیه ای است که تأویل آن در تنزیلش است و متشابه، آن است که تأویلش در تنزیلش نیست»، یا تعبیری که نقیض معنای محکم باشد، آن گاه حصر آیات در محکم و متشابه ثابت می شد، ولی چنین دلیلی وجود ندارد. آیه ی شریفه ی قرآن هم می فرماید:

(هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ). (1)

او کسی است که کتاب را بر تو نازل فرمود، برخی از آن، آیات محکمات است، که این ها امّ الکتاب هستند، و [از آن] برخی متشابهات هستند.

همان طور که ترجمه ی آیه نشان می دهد، کلمه ی «أُخَرُ» جمع «أُخْرِي» است که مؤنث «أَخْرَ» است. در لغت، کلمه ی «أَخْرَ» هم به معنای «أَحَدُ الشَّيْئِينَ» (2) (یکی از دو چیز) آمده و هم به معنای «غیر». (3) نه در خود آیه، قرینه ای بر معنای اول آن هست و نه در روایات، بلکه روایات-چنان که گفته شد-با معنای دوم سازگارند. بر اساس این معنا، «أُخْرَ» در آیه ی شریفه، به «آیات»، عطف شده و «متشابهات» نیز صفت «آیات» می باشد. بنابر این معنای جار و مجرور «منه»، پیش از «أُخْرَ» در تقدیر است. در حقیقت می فرماید: «منه أُخْرُ متشابهات» (4)

لذا معنای آیه این نیست که: «آیات قرآن، منحصر در دو قسم هستند: محکمات و متشابهات». بلکه معنای آیه این است که: «برخی از آیات، محکمات اند و برخی غیر آن ها، متشابهات»، بنابر این از قرآن هم نمی توان اثبات کرد که «هر غیر محکمی، متشابه است».

ص: 339

1- آل عمران / 7

2- الآخر بالفتح: أَحَدُ الشَّيْئِينَ (لسان العرب / 12/4) نیز بنگرید به: الصّحاح / 576/2، المصباح المنیر / 7/2.

3- الآخر بمعنی غَيْرٍ، كَقَوْلِكَ: رَجُلٌ آخِرٌ، وَ تَوْبٌ آخِرٌ (لسان العرب / 12/4) نیز بنگرید به: تهذیب اللّغة / 7/227، المحکم و المحيط الأعظم / 5/235.

4- املاء ما منّ به الرّحمن / 1/124. نیز بنگرید به: الجدول فی اعراب القرآن / 3/111، تبیین القرآن / 61

با توجه به همین مطلب مصتّف در تقسیم اولیه ی آیات فرمود: «یا محکمند یا متشابه و یا ظاهر»، یعنی «ظاهر» را از محکم و متشابه جدا دانست.

ملاک ظهور با ملاک تشابه تفاوت می کند. آیه ای که محکم نیست، با توجه به معیاری که برای تشابه گفتیم، ممکن است متشابه باشد، ولی اگر آن معیار در موردش صدق نکند، مشمول معیار «ظاهر» می باشد. ظاهر-با همان تعریفی که از اصولیین نقل کردیم-نه محکم است (چون تأویلش در تنزیلش نیست و تنزیلش ما را از تأویلش بی نیاز نمی کند) و نه متشابه است. (چون معیار تشابه در مورد آن صدق نمی کند)؛ زیرا از الفاظ «ظاهر» معنایی که از نظر عقلایی، راجح ولی غیر قطعی باشد، می توان فهمید، ولی متشابه چنین نیست.

پس همان طور که مصتّف در تقسیم بندی جامع خود فرمود: آیات قرآن «یا محکمانند یا متشابهات و یا ظواهر». این حصر را می توان پذیرفت؛ زیرا اگر آیه ای، محکم نباشد و ظاهر هم نباشد، حتماً متشابه است. چون اگر «تأویلش در تنزیلش باشد» که محکم است وگرنه یا در محیط عقلایی معنای راجحی دارد یا ندارد. اگر دارد که طبق تعریف، جزء ظواهر است و اگر ندارد، به اصطلاح اصولیین «مجمل» خوانده می شود (1) که آن هم متشابه است.

توجه شود که «مجمل»، در مقابل «مبین»، به هر لفظی اطلاق می شود که مراد و مقصود متکلم از آن، فهمیده نشود. بنابر این اگر یک لفظ به گونه ای باشد که فقط بر یک معنا و مقصود، دلالت کند (متفق اللفظ و متفق المعنی) «مجمل» نیست و «مبین» محسوب می شود. ولی اگر به هر دلیل (حتی به جهت منسوخ شدن یک آیه) لفظ آیه قابل حمل بر معانی مختلف باشد (متفق اللفظ و مختلف المعنی) آن آیه، «مجمل» خوانده می شود. بنابر این دلیل اجمال یک لفظ، چیزی جز ملاک متشابه بودن آن نیست. البته این توضیح فقط بر مبنای مصتّف، که «معنا» را همان مقصود و مراد متکلم از کلامش می داند، قابل قبول می باشد.

در مورد تقسیم آیات به سه دسته، باید به چند نکته، توجه کرد:

نکته‌ی اول: روشن است که این تقسیم، به آیاتی از قرآن کریم مربوط می‌شود که الفاظ آن‌ها در زبان عربی، معنا دار است. بنابر این آیاتی که متشکل از «حروف مقطعه» هستند، از محل تقسیم خارجند. این آیات را باید صرفاً «رموزی میان خداوند» و «من عنده علم الكتاب» دانست که غیر ایشان بدون مراجعه به ایشان ابدأً از آن‌ها سر در نمی‌آورند.

نکته‌ی دوم: اگر دلالت آیه در حدّ ظهور بدوی باشد (1)، مثلاً عامّی باشد که دلالت بر عموم می‌کند، در این صورت تا از مخصّص آن فحص نشود، مراد و مقصود از آن کشف نمی‌گردد. ممکن است با فحص، مخصّصی برای آن یافت نشود. در این حالت، ظاهر آیه، در معنای عموم، ظهور مستقر و حجّیت پیدا می‌کند، اما نمی‌توان گفت که این آیه، در دلالت بر معنای عموم، جزء محکّمات است. طبق تعریف امیر مؤمنان علیه السلام، «محکم» به آیه‌ای اطلاق می‌شود که «تأویل آن از تنزیلش فهمیده می‌شود»، ولی عامّی که مخصّص ندارد، چنین نیست. معنای عموم از صرف «تنزیل» آن، کشف نمی‌شود، بلکه از «تنزیل به اضافه‌ی عدم وجود مخصّص» به دست می‌آید. به بیان دیگر، «تنزیل آیه» نیست که ما را از «تأویل آن» بی‌نیاز کرده است، بلکه «تنزیل آیه به علاوه‌ی عدم مخصّص» ما را از تأویل آن، بی‌نیاز ساخته است.

نتیجه این که ظاهر «عامّی که مخصّص ندارد» مصداق «محکم» به شمار نمی‌رود و همین طور است ظاهر «مطلق که مقید ندارد». به طور کلی ظواهری که دلالت شان بر معنا و مقصود، احتیاج به «احراز عدم قرینه‌ی منفصله» دارد، هیچ یک مصداق محکم نیستند. «محکم» به آیه‌ای گفته می‌شود که هیچ لفظی خارج از آن، برای قرینه شدن

ص: 341

1- چنان که پیشتر گفته شد، از منظر مرحوم میرزا، مادام که در تعلیمات، فحص از قرائن منفصله صورت نگرفته باشد، کلام هم چنان در «ظهور بدوی» خود، باقی می‌ماند و دارای «ظهور مستقر» نیست. به بیان دیگر، کلام تعلیمی، ظهور مستقر پیدا نمی‌کند مگر آن که درباره‌ی آن، فحص از قرائن منفصله صورت پذیرفته باشد. تعبیر فوق با همین دقت به کار رفته است.

نسبت به مقصود آن، صلاحیت ندارد تا این که دلالتش بر مقصود، نیاز به «اصالت عدم قرینه ی منفصله» داشته باشد. این قرینه، ممکن است «خاصی» باشد که «عامی» را تخصیص می زند و یا «مقیّدی» باشد که «مطلق» را قید می زند یا قرینه ی مجازی که لفظ را از معنای حقیقی آن، منصرف می گرداند. اگر لفظی در دلالتش بر مقصود، نیاز به «اصالت عدم قرینه ی منفصله» داشته باشد، مصداق «ظاهر» است، نه «محکم».

نکته ی سوم: اگر مخصّصی عموم یک آیه را تخصیص بزند یا مقیّدی اطلاق آن را مقیّد گرداند، عامّ مخصّص و مطلق مقیّد، نه مصداق محکم است و نه متشابه.

از طرفی «محکم» نیست؛ چون تنزیل آن، ما را از تأویلش بی نیاز نمی کند. ما خاص یا مقیّد بودن آیه را از قرینه ی منفصله ی آن، کشف کرده ایم، نه از صرف تنزیل آن. پس تعریف «محکم» در مورد آن صدق نمی کند.

از طرف دیگر «متشابه» هم نیست؛ چون تعریف متشابه در مورد آن صادق نیست. طبق تعریف امیر مؤمنان علیّه السلام، «متشابه» به آیه ای اطلاق می شود که بر معانی مختلفی قابل حمل است که صرف نظر از قرائن منفصله، هیچ یک از آن ها ترجیح عقلایی ندارد. عامّ مخصّص یا مطلق مقیّد، چنین نیست؛ زیرا با توجه به قرینه ی منفصله ی آن، برخی از آن معانی احتمالی، ترجیح پیدا کرده است.

این ویژگی («غیر محکم» و «غیر متشابه» بودن) در مورد هر لفظی که با ضمیمه شدن قرینه ی منفصله، معنای راجحی پیدا می کند، صدق می کند. بنابر این همه ی این موارد از مصداق «ظاهر» به شمار می آیند که قسم سوم در عرض محکم و متشابه شمرده می شود.

نکته ی چهارم: این تقسیم بندی مصنّف در آیات قرآن از جهت نحوه ی دلالت الفاظ آن ها بر مراد و مقصود خداوند است. در ابتدای این بحث اشاره شد که آیات قرآن از جهت «حجّیت» شان پنج قسم هستند. «حجّیت»، ملازم با «کشف مراد و مقصود» است، بنابر این چه بگوییم «از جهت حجّیت» و چه «از جهت نحوه ی دلالت الفاظ آن ها بر مراد و مقصود خداوند»، تفاوتی نمی کند. پس چنین نیست که هر آیه از قرآن فقط در یکی از این پنج قسم قرار گیرد، بلکه از جهت دلالت الفاظ، آیه می تواند

مصدق دو قسم یا حتی سه قسم باشد. مثلاً می شود که آیه ای ناظر به اصول دین، از جهتی نصّ و محکم باشد، از جهت دیگر ظاهر باشد و از جهت سوم، متشابه باشد و هم چنین است آیه ی مربوط به فروع احکام. در این صورت است که حصر آیات در این پنج قسم صحیح می شود.

قسم اول: محکّمات مربوط به اصول دین

حال که معنای «محکم قرآن» روشن شد، به بیان قسم اول از اقسام چهارگانه ی آیاتی که در قرآن حجّیت دارند، می پردازیم. در تقریرات درس مصنّف چنین آمده است:

الأوّل المُحكّماتُ الرَّاجِعَةُ إلى أُصُولِ الدِّينَاتِ بِعِبَارَةٍ أُخْرَى الْمُحكّماتُ فِي غَيْرِ الأَحْكامِ الفرعيةِ لا اشْكالَ فِي حُجِّيَّتِها و صِدْقِ الإحتجاجِ لِلْمُسْلِمِينَ على سائِرِ الفِرْقِ مِنْهُم بما هو قَطْعِيٌّ مِنْ مُرادِهِ تَعالَى لا أَنَّهُ يَقْطَعُ بِأَنَّهُ يَنْحَصِرُ فِي ذَلِكَ بَلْ لَعَلَّ وَراءَ هَذَا بُطُوناً وَ تُخوماً لا يَعْلَمُها إِلَّا الرَّاسِخُونَ فِي العِلْمِ. (1)

قسم اول، محکّمات مربوط به اصول دین، به عبارت دیگر محکّمات در غیر احکام فرعیّه است. اشکالی در حجّیت این محکّمات و روا بودن احتجاج مسلمانان بر سایر فرقه های آنان، به مراد قطعی خداوند متعال [از این آیات]، نیست، ولی نه این که به انحصار مراد در آن، قطع پیدا شود، بلکه شاید ماورای این [مراد قطعی] بطن ها و حدودی باشد که جز راسخان در علم کسی آن ها را نمی داند.

چون مراد از محکّمات، از تنزیل آن ها فهمیده می شود، حجّیت آن ها در حدّ مراد قطعی و یقینی از کلام، محلّ بحث نیست و لذا مسلمانان مجازند که به همین آیات محکمه، در مقابل سایر فرقه ها استدلال و احتجاج نمایند. مثلاً شیعیان می توانند حصر ولایت، به معنای «اولی به تصرف بودن» را در خدا و رسول صلی الله علیه و آله و سلم و مؤمنانی که

ص: 343

در حال رکوع، صدقه داده یا می دهند، با استناد به آیه ی ولایت (مانده / 55) اثبات کنند، ولی البتّه در حدّ مراد قطعی از آن.

قید «بما هو قطعی من مراده» در این بیان، بسیار دقیق و مهم است. آن چه که از لفظ خود آیه - بدون این که بخواهیم سراغ قرائن منفصله برویم - به صورت یقینی بر می آید و فهمیده می شود، مراد قطعی خداوند از آن است. این بیان، دقیقاً تعریفی است که در اصطلاح رایج علم اصول از کلمه ی «نصّ» می شود. در واقع لایه ای از مدلول آیه که لفظ به صورت صریح و یقینی بر آن دلالت دارد، مراد قطعی آیه محسوب می شود و مراد از «محکم» در لسان مصنّف، همین است.

مرادف بودن «محکم» و «نصّ» از نظر مصنّف

به طور کلی از نحوه ی استعمالات مصنّف در تألیفات و تقریرات دروس ایشان، می توان فهمید که ایشان تفاوتی بین «نصّ» و «محکم» نگذاشته و این دو تعبیر را مرادف با یکدیگر به کار برده است. یک شاهد روشن در «اصول و سیط» است که در ابتدای بحث حجّیت قرآن می فرماید:

لا إشكالَ فی حُجِّيَّةِ ظواهرِ القرآنِ المَجیدِ فَضلاً عَن مُحكَماتِهِ... (1)

این جا «محکّمات» را در برابر «ظواهر» قرار داده در حالی که کاملاً روشن است که مقصود ایشان از محکّمات، نصوص قرآن است. در کتب اصولی هم بحث حجّیت «ظواهر» در کنار «نصوص» مورد بحث قرار می گیرد.

به علاوه در مباحث گذشته عبارات متعدّدی هم از «اصول و سیط» و هم از «مصباح الهدی» نقل کردیم که مصنّف در آن ها نصوص و محکّمات را در کنار هم به کار برده و در هیچ موردی حساب این دو را از هم جدا نکرده است. مانند این عبارات:

فَطَهَرَ تَقْوَمُ انْعِقَادِ الظُّهورِ ... لِلْيَقينِ بِتَمَامِ مُراداتِهِ فِي نُصوصاتِهِ وَ مُحكَماتِهِ ... (2)

ص: 344

1- اصول و سیط / 95

2- مصباح الهدی / 33

فَطَهَرَ تَقْوَمُ انْعِقَادِ الظُّهُورِ ... لِلْيَقِينِ فِي نُصُوصَاتِهِ وَ مُحْكَمَاتِهِ ... (1)

در بحث عرض اخبار بر قرآن نیز عبارتی از «مصباح الهدی» نقل شد که فرموده است:

فَإِنَّهُ يَكْفِي فِي الْأَمْرِ بِالْعَرْضِ عَلَى الْكِتَابِ ... الْآيَاتِ الْمُحْكَمَةُ النَّاصَّةُ ... (2)

آیات محکمه با صفت «ناصه» ذکر شده که مؤید مدعی ماست. شاهد قطعی دیگری هم از «اصول وسيط» در ادامه ی بحث خواهیم آورد.

علاوه بر تألیفات، در تقریرات دروس ایشان نیز دقیقاً همین گونه استعمال، مشاهده می شود. عبارتی که پنج قسم آیات قرآن را بیان کرده چنین است:

إِنَّ آيَاتِ كَلَامِ اللَّهِ الْعَزِيزِ لَا يَخْلُو إِذَا أَنْ يَكُونَ مُحْكَمًا أَوْ مُشَابِهًا أَوْ ظَاهِرًا ... (3)

همه ی آیات را محکم یا متشابه و یا ظاهر دانسته، در حالی که اگر «نص» چیزی غیر از محکم بود، باید در این جا که تقسیم جامعی برای همه ی آیات قرآن ارائه می دهد، می فرمود: محکم یا متشابه و ظاهر یا نص. در کنار محکم و متشابه، «ظاهر» را ذکر کرده ولی نامی از «نص» نبرده است. سپس در بیان اقسام چهارگانه به بیان محکمت و ظواهر اکتفا کرده، علاوه بر این که در بیان قسم دوم-که در ادامه خواهد آمد-هم تعبیر به «المحکمت و النصوص» نموده است که مؤید دیگری بر همین مطلب می باشد.

از این که مصنف «نص» و «محکم» را به یک معنا به کار برده، می توان فهمید که از نظر ایشان محکمت، آیاتی هستند که مراد قطعی و یقینی برای الفاظ آن ها وجود دارد. توجه شود! ادعا نمی کنیم که «همه ی مراد، یا به تعبیر دیگر «تمام المراد» از محکمت به صورت قطعی و یقینی از خود الفاظ آن ها فهمیده می شود». بلکه حداقل

ص: 345

1- اصول وسيط / 103

2- مصباح الهدی / 33

3- تقریرات اصول (ملکی) / 57

یک حدّ و لایه ای از مدلول آیه به صورت قطعی از الفاظ آن، کشف می شود که به اعتبار همین مدلول قطعی، «محکم» یا «نصّ» نامیده می شود.

محکّمات از جهت «مفاهیم افرادی»

در مباحث گذشته با استناد به کلام مصنّف در رساله ی «بعد ما عرفت» اشاره کردیم که بعضی از محکّمات قرآن-که الفاظشان اشاره به حقایق فطری و عقلی وجدانی دارند-صرفاً با دانستن مفاهیم افرادیّ ی آن ها قابل تشخیصند و ما بدون نیاز به فحص از قرائن منفصله، به صورت قطعی به «بعض المراد» آن آیات پی می بریم. این مدلول قطعی با تذکّر و بیرون آمدن از غفلت، کشف می شود و مصداقی از آن چه گفتیم، محسوب می گردد. دلالت الفاظ مفاهیم افرادی بر این حقایق فطری و وجدانی در حدّ نصّ است و محکم نامیده شدن آیه هم به همین اعتبار می باشد.

محکّمات از جهت «مفاهیم ترکیبی»

اما اگر سراغ مفاهیم ترکیبیّه و جملات ترکیبی برویم، محکّماتی در قرآن پیدا می کنیم که از جهتی محکم و نصّ محسوب می شوند، ولی چه بسا از جهت دیگر نصّ نباشند. مثلاً آیه ی ولایت:

(إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ). (1)

را می توان از این جهات نصّ دانست: «اثبات ولایت» به معنای «صاحب اختیار و اولی به تصرّف بودن» و نیز «حصر ولایت در خدا و رسول و مؤمنانی که در حال رکوع نماز، صدقه داده یا می دهند».

ولی از جهت این که مصداقی این مؤمنان چه کسانی هستند، نصّ یا محکم نیست. به اعتبار آن حدّ از مدلول آیه که از تنزیل آن به طور قطعی و یقینی کشف می شود، محکم است؛ هر چند از جهات دیگر محکم نباشد.

ص: 346

سؤالى که این جا مطرح است این که: «آیا در کشف مراد قطعى خداوند از نصوص و محکّمات، نیاز به فحص از قرائن منفصله ی نزد اهل بیت علیهم السلام داریم یا خیر؟» این سؤال به خصوص بر اساس مبنای مصنّف که معتقد است قرآن از باب تعلیمات است و اساس تعلیمات بر تعویل بر منفصل می باشد، به طور جدّی مطرح می شود.

در پاسخ به این سؤال باید گفت:

چنان که مصنّف بارها در نوشته هایش به صراحت فرموده، دیدن و بنای قرآن بر تعویل بر منفصل است، اما برای کشف همه ی مرادات که شامل تفسیر و تأویل ناسخ و منسوخ و... قرآن می شود؛ نه فقط تنزیل آن. به تعبیر دیگر، اگر گفته شود: «دیدن قرآن در بیان معانی تنزیلی بر تعویل بر منفصل می باشد» ادّعای غلطی مطرح شده است. بر این اساس نباید تصوّر کرد که ایشان با توجّه به مبنای خود نباید قائل به وجود نصوص و محکّمات در قرآن باشد. چنین برداشتی از نظر مصنّف کاملاً مردود است. ایشان به صراحت، نصوص و محکّمات را در قرآن پذیرفته، ولی از مبنای خود هم دست برداشته است.

بله، تصریح فرموده که در نصوص و محکّمات رجوع به ثقل اصغر لازم است. اما این مراجعه، نه به این جهت است که الفاظ محکّمات در دلالت بر معنای قطعى خود نیاز به قرینه ی منفصله دارند، بلکه از جهات دیگر از جمله این که در خارج از حوزه ی دلالت لفظ بر معنایش، احتمال وجود قرینه ای که زوایای دیگری از مفاهیم ترکیبی را آشکار کند، کاملاً عقلائی است.

«نصّ» فقط در محدوده ی مراد قطعى آیه ی محکم

احتمالی که خود مصنّف در مورد نصوص و محکّمات مطرح کرده و آن را در هر دو کتاب «مصباح الّهّدى» و «اصول و سیط» آورده، احتمال جابه جایی آیات در ترتیب نزول آن هاست. این احتمال در مورد برخی محکّمات اعتقادی نظیر آیه ی تطهیر، کاملاً عقلائی است. حال باید دید که جابه جایی احتمالی آیه ی تطهیر در مدلول قطعى

آن تأثیر دارد یا خیر. روشن است که اگر چنین جابه جایی ای صورت گرفته باشد، در این که آیه نصّ در «اراده ی پاک کردن خدا و دور کردن پلیدی» هست، اثری نمی گذارد. ما پیش از فحص هم می دانیم که به یقین، قرینه ای در روایات نخواهیم یافت که بر طبق آن بتوان گفت: «خداوند اصلاً پاک کردن و دور کردن رجس را اراده نکرده است». در حقیقت جمله ی «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ...» در دلالت بر «اراده ی خدا نسبت به دور کردن پلیدی»، نصّ به شمار می رود و لذا امکان ندارد قرینه ی منفصله ای یافت شود که معنای «اراده خدا مبنی بر پاک کردن پلیدی» را نفی کند. بله، ممکن است مثلاً کلمه ی «رجس» را که به معنای پلیدی است، مقید نماید و مصادیق خاصّی از پلیدی را به عنوان مراد خداوند در این آیه معرفی کند. اما امکان ندارد حدیث صحیحی یافت شود که «رجس» را به کلی از دلالت بر هر گونه «پلیدی»، خارج سازد و بگوید: «مراد از «رجس» در آیه، غیر پلیدی است!»

این توضیحی است برای قیدی که مصنّف در توضیح قسم اوّل محکّمات مربوط به اصول دین-آورده بود و از آن به «بما هو قطعی من مراده» تعبیر کرده بود. احتمال وجود قرینه ی منفصله-مانند جابه جایی در ترتیب آیات-این گونه مراد های قطعی را تغییر نمی دهد و «محکم» نامیده شدن این آیات از جهت دلالت شان بر همین مراد های قطعی است. نتیجه این که:

می توان فرض کرد که آیه ای از یک جهت «نصّ» و «محکم» باشد و از جهت دیگر نباشد. خود مصنّف در بحث عرضه ی اخبار بر قرآن، چهار دسته از محکّمات و نصوص قرآن را معرفی فرمود و در قسم دوم آن تصریح کرد که مراد از آن را روایات بیان کرده اند (الآیاتُ الْمُحَكَّمَةُ النَّاصَةُ الَّتِي قَامَتْ... الرُّوَايَاتُ عَلَى بَيَانِ الْمُرَادِ مِنْهَا). یعنی با این که آیه محکم و نصّ است اما، مراد از آن را روایت بیان کرده است. مثلاً در آیه ی تطهیر، مراد از اهل بیت علیهم السّلام را روایات بیان کرده اند، اما در عین حال آیه در دلالت بر مضامینی نظیر «اراده ی دور کردن پلیدی توسط خداوند» محکم و نصّ است.

قید دیگری که در بیان قسم اول (محکّمات مربوط به اصول دین) آمده، این است که هر چند این آیات، مراد قطعی دارند، ولی حق نداریم به خاطر نصّ بودن شان در این مراد قطعی، مراد خداوند را منحصر در این مدلول قطعی بدانیم. بلکه چه بسا ماورای آن، بواطن و حدود و تأویلات متعدّدی برای این محکّمات باشد که علم این ها فقط نزد اهل بیت علیهم السّلام است و به هیچ وجه از خود الفاظ آیات نمی توان به آن ها پی برد. اگر بگوییم در محکّمات اعتقادی هم به اعتبار بطون و تأویلات آن ها، تعویل بر منفصل صورت گرفته، کاملاً صحیح است و بنابر این «تعویل بر منفصل از جهت کشف همه ی مرادات آیات»، در این جا استثنا نخورده است. (دقّت شود)

بی نیازی از فحص در محکّمات فقط از یک جهت

اما این که در محکّمات در قلمرو خاصّی از فحص از قرائن منفصله بی نیاز می شویم، منافاتی با این بیان مصنّف ندارد که: «در آیه آیه ی قرآن، باید به اهل بیت علیهم السّلام رجوع کنیم تا بفهمیم در آن، تعویل بر منفصل صورت گرفته یا خیر.» چراکه در حوزه ی دلالتی که در حدّ نصّ باشد، پیش از فحص می دانیم که در آن حوزه، تعویلی صورت نگرفته و به این دلیل نیاز به فحص پیدا نمی کنیم. هر چند که در همان آیه ی محکم از جهات دیگر - که نصّ و محکم نیست - نیاز به فحص وجود دارد.

بی نیازی از فحص با وجود حجّیت جمعیه در محکّمات

نکته ی آخر این که اگر در مواردی نیاز به فحص از قرائن منفصله نیست، نباید تصوّر کرد که حجّیت قرآن در این موارد، استقلالیه است و ما می توانستیم از قرآن منهای پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و عترت ایشان علیهم السّلام به معانی نصوص و محکّمات آن پی ببریم. چنان که بار ها تذکر داده ایم، مکتوب و رسم هیچ آیه ی قرآن - حتی محکّمات - صرف نظر از سیره ی عملی و قولی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و خلفای ایشان برای ما حجّیتی ندارد. این امر چیزی فراتر از تعویل یا عدم تعویل بر منفصل است و هیچ گاه استثناء نمی خورد. بحث های موجود پس از آن است که حجّیت جمعیه ی قرآن، به معنای عامّش، به رسمیت شناخته شده باشد.

قسم دوم: محکّمات در احکام فرعی

دومین قسمی که در تقریرات دروس مصنّف مطرح شده، «محکّمات و نصوص در احکام فرعی» است. می فرماید:

الثانی: الْمُحْكَمَاتُ وَالتَّصَوُّصُ فِي الْأَحْكَامِ الْفُرْعِيَّةِ وَهَذَا الْقِسْمُ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِيهِ إِشْكَالٌ مِنْ جِهَةِ الدَّلَالَةِ عَلَى الْمَقْصُودِ إِلَّا أَنْ جَوَّازَ الْأَخْذَ يَتَوَقَّفُ عَلَى إِحْرَازِ عَدَمِ الْمَنْسُوخِيَّةِ. (1)

قسم دوم محکّمات و نصوص در احکام فرعی است. در این قسم هیچ اشکالی از جهت دلالت بر مقصود نیست مگر این که جواز اخذ [به آن مقصود]، متوقف بر احراز منسوخ نشدن [آن آیات] است.

احکام فرعی هم مانند اصول اعتقادی محکّماتی در قرآن دارد که مثال هایی از آن در بیان امیر المؤمنین علیه السلام در تعریف «محکم»، بیان گردید. آیاتی نظیر (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ...) (2) از محکّمات در فروع احکام به شمار می آیند.

احتمال نسخ در احکام فرعی

در خصوص این آیات همان نکاتی که درباره ی قسم اول گفتیم، عیناً مطرح می شود و تنها یک جهت تفاوت میان این دو هست و آن این که احتمال نسخ در این قسم، بر خلاف قسم اول، عقلایی می باشد. چون اصول دین تغییر پذیر نیست، بنابر این در محکّماتی که بر این اصول دلالت دارند، احتمال نسخ وجود ندارد. اما در محکّمات احکام فرعی چنین احتمالی راه دارد. بنابر این شرط دلالت الفاظ آن بر مراد قطعی خداوند، این است که منسوخ نشدن آن ها احراز گردد. لذا در این قسم، فحص از قرائن مفصله لازم است تا این که احتمال وجود ناسخ، غیر عقلایی و موهون گردد. در این صورت است که دلالت آیات بر مراد قطعی از آن، یقینی می شود. مصنّف در «اصول و سیط» می فرماید:

ص: 350

1- تقریرات اصول (ملکی) / 58

2- المائدة / 3

لا موضوعَ لِحُجِّيَةِ نُصُوصَاتِهِ وَ مُحْكَمَاتِهِ فِي الْأَحْكَامِ بِإِلَّا مُرَاجَعَةٍ إِلَيْهِمْ لِأَنَّ احْتِمَالَ النَّسْخِ عَقْلَانِيٌّ فِيهَا. (1)

موضوع حجّیت نصوص و محکّمات قرآن در احکام، بدون مراجعه به اهل بیت علیهم السلام محقق نمی شود؛ زیرا احتمال منسوخ شدن در آن ها عقلایی است.

قید «فی الاحکام» برای همین ذکر شده که در احکام-بر خلاف اصول اعتقادی-احتمال نسخ، عقلایی می باشد و با عقلایی بودن احتمال تعویل بر منفصل، فحص از آن، لزوم و وجوب پیدا می کند. به طور کلی اگر جایی احتمال وجود ناسخ، عقلایی باشد، می توان فهمید که مربوط به حوزه ی احکام و فروع است؛ هر چند که به این مطلب تصریح نشده باشد؛ مانند این عبارت از «اصول و سیط»:

لا موضوعَ لِلْحُجِّيَةِ الْعُقْلَانِيَّةِ فِي ظَوَاهِرِهِ بَلْ مُحْكَمَاتِهِ مِنْ حَيْثُ احْتِمَالِ النَّسْخِ. (2)

حجّیت عقلاییّه در ظواهر قرآن، بلکه محکّمات آن، به جهت [عقلایی بودن] احتمال نسخ، موضوع پیدا نمی کند.

این عبارت مصتّف، شاهدی روشن است بر این که در لسان ایشان، محکّمات، همان نصوص هستند. بنابر اصطلاح رایج در اصول، وقتی بخواهند حکمی را که بر «ظواهر» مترتب شده ترقّی دهند، باید تعبیر «نصوص» به کار رود. این جا دقیقاً به «نصوص» با کلمه ی «محکّمات» اشاره شده که نشان می دهد از دیدگاه مصتّف این دو کلمه یک معنا دارند.

نتیجه این که علاوه بر «احتمال جابه جا شدن ترتیب آیات» که در محکّمات اعتقادی مطرح است، در محکّمات فروع، احتمال نسخ هم وجود دارد. بنابر این حدّاقل از این دو جهت در مورد آن ها نیاز به فحص از روایات وجود دارد. پس از فحص و احراز منسوخ نشدن، حجّیت آن ها بدون اشکال است.

ص: 351

1- اصول و سیط / 96

2- همان / 103 و 104

البته اگر با فحص از روایات، معلوم شود که یک آیه ی مربوط به فروع احکام، منسوخ شده، بر اساس آن چه در تعریف محکم گفتیم، دیگر نمی توان به آن اطلاق «محکم» کرد؛ چراکه یکی از ویژگی های آیه ی محکم، منسوخ نشدن آن می باشد. از آیه ای که نسخ گردیده، نمی توان مراد قطعی خداوند را کشف کرد. بله، پیش از منسوخ شدن، تأویل آیه از تنزیلش فهمیده می شد و همان تأویل، مراد قطعی خداوند بود، ولی پس از منسوخ شدن آیه، دیگر نمی توان از تنزیل آن، تأویلش را-که همان مراد خداوند از آن است-فهمید.

محکم فقط از یک جهت

نکته ی دیگر این که: چنان که در محکّمات اعتقادی بیان شد، محکم و نصّ بودن آیات قسم دوم هم می تواند فقط از یک جهت باشد و ممکن است از جهات دیگر نصّ نباشند. مثلاً آیه ی (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ...) (1) در این که مردار و خون و خوک و... به صراحت تحریم شده اند، نصّ است، ولی این که مثلاً شرایط «میتة بودن» در هر حیوانی چیست، از روایات فهمیده می شود. در مورد این آیه، یقین داریم که هیچ قرینه ی منفصله ای یافت نمی شود که اصل تحریم مردار و خون و خوک را نفی کند، ولی ممکن است برای هر یک از این محرمات، شرایط و قیودی بیان نماید. پس مراد قطعی آیه در همین حدّ است که خوردن مردار و خون و خوک و... حرام است و آیه از جهت دلالتش بر این حدّ از مراد خداوند، نصّ و محکم نامیده می شود، ولی از جهات دیگر ممکن است نیاز به بیان روایت داشته باشد.

حقیقت معنای «صلاة»

هم چنین آیاتی که در آن ها کلمه ای مطلق به کار رفته، از جهت دلالت بر مقصود آیه از آن کلمه، نصّ و محکم به شمار نمی آید. به عنوان مثال در آیه ی: (أَقِيمُوا الصَّلَاةَ) (2) کلمه ی «صلاة» مطلق است. بر اساس مبنای مصنّف، الفاظ قرآن و روایات،

ص: 352

1- المائدة / 3

2- البقرة / 43

همگی بر معانی لغوی خود دلالت دارند و چیزی به نام «حقیقت شرعیّه» در الفاظ قرآن و سنّت وجود ندارد. آن چه هست-چنان که قبلاً گذشت-محدود و مقید کردن همان معنای لغوی است. عبارت مصنّف در «اصول و سیط» چنین بود:

فَلَا اخْتِرَاعَ قَطْعاً بَلْ تَحْدِيداً لِلْمَعْنَى اللَّغَوِيَّةِ وَتَقْيِيداً بِقِيُودِهِ. (1)

در مورد «صلاة» آن چه در روایات آمده، مقیّدات معنای لغوی آن است. ایشان در رساله ی «اصول و سیط» با استناد به کتب مختلف لغت و بحث درباره ی ریشه ی «صلوة» (که از «صَلَمِي، يَصْلُو» یا از «صَلِي، يَصَلِي» گرفته شده) بررسی جامعی انجام می دهد تا معنای دقیق کلمه «صلاة» را به دست آورد. پس از ارائه ی بحثی مفصّل که در آن از آیات و روایات و آراء فقهای بزرگ نیز بهره می برد، نهایتاً نتیجه می گیرد که معنای حقیقی «صلاة» عبارت است از:

مُطْلَقُ التَّوَجُّهِ الْأَعْمِّ مِنَ الْقَوْلِيِّ وَالْفِعْلِيِّ الَّذِي فِيهِ لِينٌ وَخُضُوعٌ وَوُضُوءٌ إِلَى الْمَعْبُودِ كَأَنَّ مَا كَانَ وَهُوَ الْمُسْتَعْمَلُ فِيهِ لَفْظُ الصَّلَاةِ إِلَى يَوْمِنَا هَذَا عِنْدَ جَمِيعِ الْمُسْلِمِينَ. (2)

هر گونه توجّه اعمّ از زبانی و عملی که در آن، نرمی و خضوع و رسیدن به معبود-هر معبودی-باشد. و کلمه ی «صلاة» تا امروز نزد همه ی مسلمانان به همین معنا استعمال شده است.

ایشان در ادامه تصریح می کند به این که هر جا لفظ «صلوة» در اسلام (قرآن و سنّت) به کار رفته، همین معنای لغوی اش مقصود بوده است.

هم چنین مصنّف در رساله ی مستقلّی که مربوط به نماز تألیف کرده (غایة المُنَى و معراج القرب و اللّقاء) بحث مفصّلی در همین خصوص مطرح فرموده است. (3)

ص: 353

1- اصول و سیط / 42

2- همان / 46

3- بنگرید به: غایة المُنَى / 9 - 12

ما در این جا نمی خواهیم وارد توضیح ادله ی این بحث بشویم. غرض، بیان مبنای مصنف است که بر اساس آن، «صلاة»، مطلق است نه مجمل؛ و حدود و قیود این «مطلق» از آیات دیگر و روایات، فهمیده می شود. بنابر این آیه ی «أَقِمُوا الصَّلَاةَ» را از جهت معنای «صلاة» نمی توان مجمل و متشابه دانست، بلکه از جهت دلالت بر برقراری نسبت بعثیه بین مخاطبان و حقیقت «صلاة»، نصّ و محکم به شمار می رود. اما از جهت این که این حقیقت مأمور به، مقید به چه قیودی است، نصّ نیست؛ بلکه جزء ظواهر به شمار می رود و لذا مقصود از آن، باید با رجوع به روایات فهمیده شود.

ما یقین داریم که در احادیث، چیزی یافت نمی شود که معنای حقیقی «صلاة» را نقض کند، بلکه «نحوه ی توجه و چگونگی آن» را در حالات مختلف توضیح می دهد. به تعبیر مصنف «معنای لغوی» صلاة «را تحدید و تقیید می کند نه این که آن را نفی نماید». پس آیه ی شریفه در دلالت بر این که «توجه قلبی همراه با نرمی و خضوع و رسیدن به معبود»، از مخاطبانش خواسته شده، نصّ می باشد و از همین جهت جزء محکّمات است؛ هر چند که از جهات دیگر جزء ظواهر می باشد و نیاز به تبیین روایات دارد.

پذیرش نصوص و محکّمات بر مبنای حجّیت جمعیه

البته نصّ بودن این آیه و امثال آن بر اساس مبنایی است که به طور کلی در مورد الفاظ قرآن با استناد به سیره ی قولی و عملی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم و خلفای ایشان علیهم السلام به دست می آید. به رسمیت شناختن فطرت عقلایی در استعمال الفاظ قرآن، به ما اجازه می دهد که در فهم مراد از آیات، اصل اولی را «حمل الفاظ بر معانی لغوی در عربی فصیح» بدانیم.

بنابر این قائل شدن به نصوص و محکّمات، چه در اصول دین و چه در فروع، آن آیات را از چارچوب «حجّیت جمعیه» خارج نمی سازد و حجّیت استقلالیه ی آن ها را ثابت نمی کند. اما این معنای عامّ از حجّیت جمعیه، منافاتی ندارد با این که ما در

مواردی محتاج به فحص از قرائن منفصله نباشیم؛ آن جا که احتمال یافت شدن قرینه، از نظر عقلایی، موهون و غیر قابل اعتناست.

قسم سوم: ظواهر در اصول دین

سومین قسم از اقسام چهارگانه که در تقریرات دروس مصنف آمده، چنین است:

الثالث: الظواهرُ في أصول الدين لا إشكال في عدم حجيتها وعدم كشفها عن مراده تعالى ما لم يُحرز فيه عدم اعتماد على المنفصل. (1)

سوم: ظواهر در اصول دین. اشکالی نیست در این که تا وقتی عدم اعتماد بر منفصل در آن ها احراز نشده، حجیت و کاشفیت از مراد خداوند متعال ندارند.

روشن است که ظواهر، قابلیت تقيید و تخصیص و... دارند و چون اساس قرآن بر تعویل بر منفصل است، تا وقتی عدم تعویل در ظاهری احراز نشده، بر مراد و مقصود خداوند، حجیت ندارد. به همین جهت مصنف در «اصول و سیط» تصریح می کند به این که: «مخالفتان اسلام نیز مجاز نیستند پیش از رجوع به متحدی به قرآن، از ظواهر آن، علیه مسلمانان احتجاج نمایند» و این کار را غیر عاقلانه دانسته است. (2)

قسم چهارم: ظواهر آیات الاحکام

در مورد قسم چهارم از آیات قرآن، در تقریرات، چنین می خوانیم:

الرابع: الظواهرُ في آیات الأحكام وقد عرفت أنه لا بد في إحراز شرائط الحجية من عدم القرينة المنفصلة وبعدها إلى إحراز عدم المنسوخية. (3)

چهارم: ظواهر در آیات احکام، و دانستی که برای احراز شرایط حجیت [در این آیات] باید نبود قرینه ی منفصله و نیز منسوخ نشدن آن ها احراز گردد.

ص: 355

1- تقریرات اصول (ملکی) / 57

2- اصول و سیط / 96

3- تقریرات اصول (ملکی) / 57

در مورد ظواهر آیات الاحکام، نظیر ظواهر آیات در اصول دین، احتمال تعویل بر منفصل، عقلایی است که یکی از قرائن می تواند وجود ناسخ برای یکی از ظواهر احکام باشد. احتمال نسخ در مورد ظواهر اصول دین منتفی است، ولی در آیات الاحکام، عقلایی می باشد. پس برای حجّت دانستن این ظواهر، باید ابتدا از قرائن منفصله- از جمله وجود ناسخ احتمالی- فحوص کرد و پس از احراز نبود قرینه است که شرایط حجّیت این آیات، محقق می گردد.

در پایان این جمع بندی مصنّف، حدیثی را که ایشان در مصباح الهدی (1) و اصول وسيط (2) به آن استناد کرده اند، از وجود مقدّس امیر المؤمنین علیه السلام نقل می کنیم. ایشان توضیحی درباره ی دلالت این حدیث نیاورده اند، اما شاید بتوان بر اساس مبانی مورد قبول مصنّف، توضیحی از آن ارائه کرد که از جهاتی مؤید و شبیه جمع بندی نهایی ایشان باشد. ما این فصل را با توضیح اجمالی این فرمایش امیر المؤمنین علیه السلام، به علاوه ی فرمایشی از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم که مکمل آن است، به پایان می بریم.

اقسام سه گانه ی آیات قرآن در فرمایش امیر المؤمنین علیه السلام

امیر المؤمنین علیه السلام کلام خدای متعال را به سه قسم تقسیم کرده، می فرمایند:

إِنَّ اللَّهَ جَلَّ ذِكْرُهُ... قَسَمَ كَلَامَهُ ثَلَاثَةَ أَقْسَامٍ فَجَعَلَ قِسْمًا مِّنْهُ يَعْرِفُهُ الْعَالِمُ وَالْجَاهِلُ.

همانا خداوند... که یادش بزرگ باد... کلام خود را به سه قسم، تقسیم فرموده: یک قسم را به نوعی قرار داده که عالم و جاهل آن را می فهمند.

وَقِسْمًا لَا يَعْرِفُهُ إِلَّا مَنْ صَفَا ذَهْنُهُ وَلَطَّفَ حِسَّهُ وَصَحَّ تَمَيُّزُهُ مِمَّنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ.

و قسم دیگر را به گونه ای قرار داده که فقط کسانی آن را می فهمند که دارای ذهن پاک و حسّ ظریف و تشخیص صحیح هستند از کسانی که خداوند

ص: 356

1- مصباح الهدی / 25

2- اصول وسيط / 97

سینه ی آنان را برای [فهم] اسلام گشوده است.

وَقِسْمًا لَا يَعْرِفُهُ إِلَّا اللَّهُ وَ أَمَنَّاؤُهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ. (1)

و قسم دیگر را به گونه ای قرار داده که فقط خداوند و صاحبان امانتش و راسخان در علم، آن را می فهمند.

سپس توضیحی درباره ی حکمت این تقسیم فرموده اند که در انتها آن را نقل خواهیم کرد. اما پس از آن برای روشن شدن مقصود خود، مثال هایی ذکر فرموده اند:

(فَأَمَّا مَا عَلِمَهُ الْجَاهِلُ وَالْعَالِمُ مِنْ فَضْلِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ فِي كِتَابِ اللَّهِ فَهُوَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ «مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ» (2) وَ قَوْلُهُ: «إِنَّ اللَّهَ وَ مَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَ سَلِّمُوا تَسْلِيمًا» (3) وَ لِهَذِهِ الْآيَةِ ظَاهِرٌ وَ بَاطِنٌ فَالظَّاهِرُ قَوْلُهُ: «صَلُّوا عَلَيْهِ» وَ الْبَاطِنُ قَوْلُهُ: «وَ سَلِّمُوا تَسْلِيمًا» أَيْ سَلِّمُوا لِمَنْ وَصَّاهُ وَ اسْتَخْلَفَهُ وَ فَضَّلَهُ عَلَيْكُمْ وَ مَا عَاهَدَ بِهِ إِلَيْهِ تَسْلِيمًا وَ هَذَا مِمَّا أَخْبَرْتُكَ أَنَّهُ لَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا مَنْ لَطْفَ حِسِّهِ وَ صَفَا ذَهْنُهُ وَ صَحَّ تَمْيِيزُهُ. (4)

اما فضیلت و برتری رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم در کتاب خدا که جاهل و عالم آن را می دانند، آن سخن خداوند عزوجل است که فرمود: «هر کس رسول را اطاعت کند، خداوند را اطاعت کرده است» و فرمود: «همانا خداوند و فرشتگانش بر پیامبر درود می فرستند، ای کسانی که ایمان آورده اید! بر او درود فرستید و تسلیم کامل او باشید.» و این آیه ی [شریفه] ظاهری و باطنی دارد، ظاهر [آن]، فرمایش اوست که: «صلوا علیه» و باطن [آن]، فرمایش اوست: «وسلّموا تسلیماً» یعنی «تسلیم کامل کسی شوید که [خداوند] او را وصی و جانشین [پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم] قرار داده و بر شما برتری داده و نسبت

ص: 357

1- الإحتجاج / 1 / 253

2- النساء / 80

3- الأحزاب / 56

4- الإحتجاج / 1 / 253

به او، عهد و پیمان گرفته است». و این از قسمی است که آگاهی نمودم که تأویل آن را جز کسی که حس ظریف و ذهن پاک و تشخیص صحیح دارد، نمی داند.

فهم جاهل و عالم در قسم اول آیات قرآن

برای فهم مراد امیر مؤمنان علیه السلام ابتدا باید ببینیم مقصود ایشان از «عالم و جاهل» در قسم اول چیست. قطعاً مراد از «جاهل» کسی نیست که هیچ چیز نمی داند؛ چون اگر کسی هیچ سواد عربی نداشته باشد، اصلاً چیزی نمی فهمد تا بتوان در مورد او گفت: «يَعْرِفُهُ الْجَاهِلُ» یا «عَلِمَهُ الْجَاهِلُ». علی القاعده مراد از «جاهل»، عرب های بی سواد هستند که سطح ابتدایی زبان عربی را بلد هستند، اما عربی مدون و فصیح را نمی دانند و قدرت بر تکلم صحیح به آن را هم ندارند. مرحوم میرزا تصریح کرده اند که: اعراب غیر فصیح و یهود و نصاری در صدر اسلام با عرب ها مخلوط شده بودند و فهم امثال این ها از قرآن، در حد ابتدایی و بیش تر از طریق آشنایی با مفاهیم افرادی آن بوده است. (1)

مثال امیر المؤمنین علیه السلام برای قسم اول که جاهل هم آن را می فهمد، «فضیلت و برتری رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم» است که از دو فرمایش خدای متعال در قرآن فهمیده می شود. اول آیه ای که «اطاعت از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم» را «اطاعت از خدا» معرفی کرده و دوم آیه ای که درباره ی صلوات خدا و فرشتگان و مؤمنان بر پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم است. جاهل و بی سواد عرب زبان، از این دو آیه همین قدر می فهمد که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بر سایرین برتری دارد و چه بسا لزوم اطاعت از ایشان و وجوب یا استحباب صلوات بر ایشان و... را هم نفهمد.

البته سطح درک و فهم افراد تفاوت دارد. برخی ممکن است بیش تر از اصل برتری پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم را هم از این آیات بفهمند. (مثلاً وجوب اطاعت از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و درود بر ایشان). ولی حد مشترک عالم و جاهل و حد اقلی که همه

ص: 358

آن را می فهمند، اصل «برتری پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم بر سایرین» است که امام علیّه السلام آن را ابتداءً مثال زده اند.

به هر حال می توان گفت: آن چه جاهل و عالم از قرآن می فهمند، نصوص و محکّمات آن است که پایین ترین سطح درک آن، فهم امور فطری و عقلی از مفاهیم افرادی این آیات است و بالا ترین سطح فهم از آن ها با دانستن مفاهیم ترکیبی در محکّمات اصول و فروع دین حاصل می شود که به فرمایش خود امیر المؤمنین علیّه السلام تأویل آن ها در تنزیل شان می باشد. یعنی لایه ای از مراد قطعی آیه، که از دانستن تنزیل آن کشف می شود.

شاید این که تعبیر به «عالم و جاهل» فرموده اند، اشاره به همین اختلاف در سطح فهم محکّمات باشد. یعنی از محکّمات دو درجه فهم، در دو سطح، حاصل می شود: یکی برای جاهل و یکی هم برای عالم؛ «جاهل» از مفاهیم افرادی و «عالم» از مفاهیم ترکیبی. در مثال هایی که ذکر فرموده اند، «لزوم اطاعت از رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و درود فرستادن بر ایشان» را می توان مصادیق این محکّمات برای «عالم» دانست.

بدین ترتیب قسم نخستینی که در فرمایش مولا علیّه السلام آمده است، با قسم اول و دوم تقسیم بندی مصنّف هماهنگی کامل دارد. توجه شود که مثال اول (لزوم اطاعت از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم) از محکّمات اصول دین و مثال دوم (وجوب صلوات بر ایشان) از محکّمات فروع دین است.

قسم دوم آیات قرآن

مثال امیر المؤمنین علیّه السلام برای قسم دوم از آیات قرآن، باطن فرمایش خدای متعال است که: «وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا». مولا علیّه السلام می فرماید: «مراد از آن، وجوب تسلیم در برابر کسانی است که خدا آن ها را وصّی و جانشین پیامبرش صلی الله علیه و آله و سلم قرار داده و برای آن ها عهد و پیمان گرفته است». این معنا از ظاهر آیه به دست نمی آید، بلکه به تصریح آن حضرت، فقط کسی آن را می فهمد که خدا به او «شرح صدر برای اسلام» داده باشد. طبق فرمایش پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم، ذیل آیه ی (أَفَمَنْ شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِإِسْلَامٍ فَهُوَ عَلَى

نُورٍ مِنْ رَبِّهِ (1)، «شرح صدر برای اسلام» با منور شدن قلب به نور علم حاصل می شود که فرمودند:

إِنَّ النُّورَ إِذَا وَقَعَ فِي الْقَلْبِ انْفَسَحَ لَهُ وَ انْشَرَحَ. (2)

این نور، چیزی جز نور علم الهی نیست که منبع و سرچشمه ی آن خود ائمه علیهم السلام هستند. پس کسانی این قسم دوم از آیات را می فهمند که دل های آن ها منور به علوم اهل بیت علیهم السلام شده باشد. در توضیح مثال برای قسم دوم، فرموده اند: «هَذَا مِمَّا أَخْبَرْتُكَ أَنَّهُ لَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ...» که این تعبیر را در ابتدای فرمایش خود برای معرفی قسم دوم به کار نبرده بودند. شاید بتوان از این تفاوت در تعبیر، استفاده کرد که مفهوم تنزیلی و ظاهری آیه «و سلموا تسليماً»، مراد امام علیه السلام نیست و فقط معنای باطنی آن را مثال قسم دوم دانسته اند. مدلول ظاهری آن می تواند از قسم اول در فرمایش امیر مؤمنان علیه السلام باشد که فهم آن برای برخی جاهلان هم ممکن است و شرایط خاصّ مربوط به قسم دوم را لازم ندارد.

شرایط لازم برای فهم قسم دوم آیات قرآن

اما فهم و دانستن قسم دوم، شرایطی را می طلبد که عبارتند از:

- 1- «صفای ذهن» یعنی پاک بودن ذهن از آلودگی به افکار باطل و غلط که می تواند مانع فهم صحیح علوم اهل بیت علیهم السلام باشد.
- 2- «لطافت حسّ» یعنی فرد به گونه ای با معارف اهل بیت ام علیهم السلام انس گرفته باشد که لطائف آن را وجدان کند و از درک نکته ها و ظرائف آن، محروم نگردد.
- 3- «صحّت تمیز» یعنی معیار و میزان صحّت و بطلان مطالب را بشناسد و درست غلط آن را تشخیص دهد که جز با آشنایی دقیق با علوم اهل بیت علیهم السلام به این نقطه نمی رسد.

ص: 360

1- الزمر / 22

2- بحار الانوار / 170 / 122 ، روضة الواعظین / 2 / 448. در نقل دیگری از همین روایت شریف آمده است: إِنَّ النُّورَ إِذَا وَقَعَ فِي الْقَلْبِ انْفَتَحَ لَهُ وَ انْشَرَحَ. (تفسیر کنز الدقائق / 11 / 297)

این شرایط فقط در کسانی جمع می شود که خداوند «شرح صدر برای اسلام» عطای شان فرموده و از طریق اهل بیت علیهم السلام دل هایشان را به نور علوم و معارف الهی منور نموده باشد. روشن است که این نورانیت، با صرف مراجعه به روایاتی که در ذیل آیات قرآن آمده، حاصل نمی شود، بلکه فرد باید با مجموعه ی تعالیم و معارف اهل بیت علیهم السلام آشنا باشد و اصول آن را وجدان کرده باشد تا به این مرتبه نائل گردد. البته حصول این شرایط، درجات مختلف دارد و چنین نیست که یا کسی همه ی درجات آن را واجد باشد و یا این که به کلی از همه ی درجاتش محروم باشد. بلکه درجات و مراتب بسیاری دارد که انسان به هر درجه اش که برسد، به همان اندازه از علوم اهل بیت علیهم السلام و در نتیجه قسم دوم کلام خداوند بهره مند می گردد. ولی اگر مسیر و طریق علمی او در معارف دینی، از طریق مورد پسند و سفارش شده ی اهل بیت علیهم السلام منحرف باشد و بافته های مکاتب بشری را پایه و اساس اعتقاداتش قرار داده باشد، از بسیاری از علوم و حقایق قرآنی محروم می ماند و چه بسا به کلی از راه قرآن جدا شود.

مثال دوم برای قسم دوم آیات قرآن

امیر المؤمنین علیه السلام برای قسم دوم از آیات قرآن، مثال دیگری هم فرموده اند:

وَ كَذَلِكَ قَوْلُهُ: (سَلَامٌ عَلَى آلِ يَاسِينَ) لِأَنَّ اللَّهَ سَمَّى بِهِ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ حَيْثُ قَالَ: (يَسُّ * وَ الْقُرْآنِ الْحَكِيمِ * إِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ) (1) « (2) » .

و هم چنین فرمایش خداوند: «سلام بر آل یس»، چون خداوند پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم را به نام «یس» نامیده آن جا که فرمود: «یس، قسم به قرآن حکیم، همانا تو از فرستاده شدگان هستی».

در این مثال، روشن است که بدون فرمایش حضرتش و از ظاهر آیات مورد استشهاد ایشان، نمی توان فهمید که کلمه ی «یس» نام مبارک پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم است. در آیه ی (سَلَامٌ عَلَى آلِ يَاسِينَ) (3) بیان امیر المؤمنین علیه السلام به ما می فهماند که باید به

ص: 361

1- یس / 1 - 3

2- الإحتجاج / 1 / 253

3- الصّافات / 130

جای «ال یاسین»، «آل یس» خوانده شود. در آیات ابتدایی سوره ی «یس» هم، بیان ایشان روشن می کند که «یس»، مخاطب خداوند و وجود مقدس پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم می باشد.

نتیجه این که هیچ کدام از مثال های امیر المؤمنین علیه السلام در قسم دوم، از نصوص و محکمتا نیستند. پس در تقسیم بندی مصنف، جزء قسم اول و دوم ایشان قرار نمی گیرند. اما مثال اول امیر مؤمنان علیه السلام (و سلموا تسليماً) از این جهت که مراد و مقصود از آن، با قرائن منفصله کشف می شود، مانند قسم سوم مصنف (ظواهر در اصول دین) است؛ چون تسلیم شدن در برابر ائمه علیهم السلام از اصول دین به شمار می رود و مثال دوم امیر المؤمنین علیه السلام (سَلَامٌ عَلَى آلِ يَاسِينَ) از همان جهتی که اشاره شد، مانند قسم چهارم مصنف (ظواهر آیات الاحکام) است؛ چون سلام به خاندان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم به احکام و فروع دین مربوط می شود.

مقایسه ی تقسیم مصنف با تقسیم امیر المؤمنین علیه السلام در آیات قرآن

ملاحظه می شود از چهار آیه ای که امیر المؤمنین علیه السلام به عنوان مثال ذکر فرموده اند، آیه ی اول و بخشی از آیه ی دوم، دقیقاً از مصادیق قسم اول و دوم در تقسیم مصنف هستند و آیه ی سوم و چهارم، از این جهت که مرادشان از خود آیه فهمیده نمی شود و محتاج قرائن منفصله هستند، مانند قسم سوم و چهارم در تقسیم مصنف هستند.

این چهار آیه عبارتند از:

1 - آیه ی «مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ» با توجه به مفاهیم افرادی «اطاعت»، «رسول» و «الله» و مفهوم ترکیبی جمله ی شرطیه، برای یک عرب زبان عادی، صراحت دارد در این که اطاعت از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم، عین اطاعت از خداست که این مضمون، از اصول دین به شمار می آید. پس این آیه از جهت دلالتش بر این مضمون، «محکم و نصّ در اصول دین» است. (قسم اول در تقسیم مصنف)

2 - تعبیر «صَلُّوا عَلَيْهِ» در آیه ی دوم، با توجه به مفهوم افرادی «صلاة» و مفهوم ترکیبی جمله ی امریه، در بعث و برانگیختن مؤمنان به سوی «توجه خاص نسبت به

پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم» صراحت دارد؛ چون صیغه ی امر برای «نسبت بعثیه» وضع شده است. (1) به بیان دیگر، آیه در دلالتش بر این که رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم مشمول «صلاة» (به معنای لغوی آن) قرار می گیرد، قطعی و نصّ است. اما این که این «صلاة» چگونه باید باشد، از خود آیه فهمیده نمی شود و این که واجب است یا مستحب، از الفاظ خود آیه معلوم نمی شود. پس از این دو جهت، نصّ و محکم نیست، ولی از جهت اول که بیان شد، صریح و جزء محکّمات می باشد. بنابر این از همین جهت، مصداق «محکّمات در احکام فرعیّه» است که قسم دوم در تقسیم بندی مصنّف می باشد.

3- تعبیر «وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا» در آیه ی دوم، با توجّه به معنای لغوی «تسلیم» و هیئت امریّه، صراحت در بعث (برانگیختن) به سوی تسلیم شدن دارد. اما در دلالتش بر «لزوم تسلیم در برابر وصی و خلیفه ی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم»، نصّ نیست و محتاج به قرینه ی منفصله است. بنابر این مانند «ظواهر در اصول دین» به شمار می آید که قسم سوم در تقسیم بندی مصنّف است.

4- آیه ی «سَلَامٌ عَلٰی اٰلِیْس» نیز صراحتی بر سلام و درود بر آل پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم ندارد، اما با اعتماد به قرینه ی منفصله (فرمایش امیر المؤمنین علیه السلام) دلالتش بر این معنا کشف می شود. پس آیه از جهت دلالت و حجّیتش بر معنای مذکور، مانند «ظواهر در فروع دین» است که قسم چهارم در تقسیم بندی مصنّف است.

با این توضیحات روشن می شود که تقسیم بندی امیر مؤمنان علیه السلام در آیات قرآن، نظیر آن چه در مورد تقسیم مصنّف بیان شد، به لحاظ نحوه ی دلالت الفاظ آیات و حجّیت آن ها بر مراد خداوند است. بنابر این یک آیه می تواند در بیش از یک قسم قرار گیرد؛ چون به اعتبار دلالت های مختلف آن، از جهات مختلف، بر مقصود و مراد خداوند، اوصاف متفاوت پیدا می کند.

نکته ی دیگر این که امیر المؤمنین علیه السلام با بیان خود درباره ی قسم اول، بر فهم جاهل از محکّمات و نصوص، صحّه گذاشته اند و این مٌهر تأییدی است بر اصل حجّیت

ص: 363

1- به تعبیر دیگر صیغه ی امر برای برقراری «نسبت برانگیختن مخاطب به سوی یک فعل»، وضع شده است. (بنگرید به: اصول و سیط /

جمعیه ی قرآن که در مواردی هم که نیاز به قرائن منفصله ی روایات نداریم، با تأیید و امضاء اهل بیت علیهم السّلام به فهم خود از محکّمات و نصوص قرآن، اعتماد می کنیم.

قسم سوم آیات قرآن

اما قسم سومی که امیر المؤمنین علیه السّلام فرموده اند، آیاتی هستند که هیچ کس جز خدا و راسخان در علم که اهل بیت علیهم السّلام هستند، معنای آن ها را نمی داند. ایشان مثالی برای این قسم بیان فرموده اند، اما از این که علم آن ها را منحصر به خدا و راسخان در علم دانسته اند، به قرینه ی آیه ی: (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ) (1) که درباره ی تشابهات قرآن وارد شده-می توان فهمید که مراد ایشان «آیات متشابه قرآن» است که علمش فقط نزد خدا و اهل بیت علیهم السّلام می باشد. این قسم، همان است که در تقسیم بندی مصتّف از ابتدا کنار گذاشته شد؛ چون با نظر به خود الفاظ، «معنای راجح عقلایی» ندارد.

حکمت قرار دادن این اقسام در قرآن

سپس امیر المؤمنین علیه السّلام حکمت وجود قسم سوم یا قسم دوم و سوم را بیان فرموده اند:

(وَإِنَّمَا فَعَلَ اللَّهُ ذَلِكَ لِيَتَّبِعَ أَهْلَ الْبَاطِلِ مِنَ الْمُسْتَوِلِينَ عَلَى مِيرَاثِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ مِنْ عِلْمِ الْكِتَابِ مَا لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُمْ وَيَقُودَهُمْ إِلَّا ضُرّاً إِلَى الْإِيْتِمَارِ لِمَنْ وَّلَاهُ أَمْرَهُمْ فَاسْتَكْبَرُوا عَنْ طَاعَتِهِ... (2))

و خداوند فقط به این دلیل، چنین کرد تا اهل باطلی که بر میراث رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم (حکومت و خلافت) چیره شده بودند، مدّعی دانستن چیزی از علم قرآن نشوند که خدا برای آن ها قرار نداده است و تا این که ناچار به پذیرش امارت کسی شوند که خداوند او را ولیّ امر آن ها قرار داده، اما [با این همه] از اطاعت او سرباز زدند...

ص: 364

1- آل عمران / 7

2- الإحتجاج / 1 / 253

این که خداوند در قرآن، آیاتی قرار داده که علمش فقط نزد اهل بیت علیهم السلام است، یک حکمت بزرگ دارد و آن این که غاصبان حکومت و خلافت پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نتوانند «داشتن علم قرآن» را ادعا کنند و مجبور شوند برای فهم کتاب الهی به خلفای واقعی و راستین رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم مراجعه کنند. این قسمت از فرمایش امیر مؤمنان در تعویل بر منفصل برای کشف همه ی مرادات از قرآن کریم، صراحت دارد و مصتّف به همین جهت آن را در «اصول و سبط» و «مصباح الهدی» نقل فرموده است.

حکمت «تعمیه» در قرآن مجید

حدیث دیگری هم که این معنا را به صراحت می رساند، فرمایش رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله و سلم است که فرمودند:

لَيْسَ شَيْءٌ بِأَعَدَّ مِنْ قُلُوبِ الرِّجَالِ مِنْ تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ وَفِي ذَلِكَ تَحْيِيرَ الْخَلَائِقِ أَجْمَعُونَ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ وَإِنَّمَا أَرَادَ اللَّهُ بِتَعْمِيَّتِهِ فِي ذَلِكَ أَنْ يَنْتَهُوا إِلَى بَابِهِ وَصِرَاطِهِ وَأَنْ يَعْبُدُوهُ وَيَنْتَهُوا فِي قَوْلِهِ إِلَى طَاعَةِ الْقَوْمِ بِكِتَابِهِ وَالتَّاطِقِينَ عَنْ أَمْرِهِ وَأَنْ يَسْتَنْطِقُوا مَا أَحْتَا جُوا إِلَيْهِ مِنْ ذَلِكَ عَنْهُمْ لَا عَنْ أَنْفُسِهِمْ. (1)

چیزی از دل های مردمان دورتر از تفسیر قرآن نیست و در آن، همه ی خلائق سرگردانند؛ جز آنان که خدا بخواهد [که تفسیر قرآن را بدانند] و خداوند فقط به این دلیل در این امر «تعمیه» فرموده تا آنان به سوی باب و صراط الهی روی آورند و تا او را بندگی کنند و در مورد فرمایش او به اطاعت از کسانی که کتاب او را به پا داشته و دستور او را ارائه می دهند، ملتزم گردند و تا آن چه را که احتیاج دارند از آن ها - نه از خود شان - اخذ نمایند.

«تعمیه» به معنای کور و نابینا کردن است. خداوند کتاب خود را به گونه ای قرار داده که اگر کسانی نخواستند سراغ باب و صراط مستقیم الهی بروند و از اطاعت سخن گویان از طرف خدا سرباز زدند، از فهم تفسیر آیات الهی محروم شوند و از دیدن

ص: 365

ماورای ظواهر آن ها، کور و نابینا گردند و نتوانند نیاز خود را فقط از طریق ظواهر آن رفع کنند، بلکه مجبور شوند که به عدل قرآن که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم کتاب خدا را به همراه آن ها خلیفه و جانشین خود معرفی فرمود، روی آورده، سر تسلیم در پیشگاه آنان فرود آورند.

ص: 366

بخش سوم: چهار مطلع در خلافت اجتماعی قرآن و عترت علیهم السلام

اشاره

ص: 368

فَلَنَا مَقْصِدَانِ:

الْمَقْصِدُ الْأَوَّلُ:

إِنَّهُ مِنَ الْبَدِيهِيَّاتِ الْأَوْلِيَّةِ أَنَّ الْقُرْآنَ الْمَجِيدَ يُنَادِي بِأَعْلَى صَوْتِهِ بِأَنَّهُ كَلَامُ اللَّهِ بِعُنْوَانِهِ الْأَوَّلِيِّ فَبَعْدَ مَا عَرَفْتَ مِنْ فَنَائِيَةِ الْكَلَامِ فِي الْمُرَادَاتِ وَأَنَّ الْمَقْصُودَ بِالْإِفْهَامِ هُوَ الْمُرَادَاتُ دُونَ الْأَلْفَاظِ وَوُضُوحُ كَوْنِ الْعُلُومِ وَالْحِكْمِ وَالْمَعَارِفِ وَالشَّرَائِعِ هِيَ الْمُرَادُ مِنْهُ فَهِيَ الْمَوَادُّ لِلْعُلُومِ وَالْتِنَابِيعُ لِلْحِكْمَةِ ظَهَرَ الْوَجْهَ فِي بُرْهَانِيَّتِهِ وَكَلَامِيَّتِهِ لَهُ تَعَالَى (1) وَهُوَ كَوْنُهُ نُورًا عِلْمِيًّا وَحِكْمَةً وَهُدًى وَمَوْعِظَةً وَشِفَاءً وَبِهَذِهِ الْأَوْصَافِ وَصَفَهُ الْمُتَحَدِّثُ بِالصَّرُورَةِ كَمَا نَقَلْنَا رِوَايَاتِهِمْ.

پس ما دو هدف داریم:

هدف نخست

از امور بدیهی بنیادین است که قرآن مجید به بلند ترین بانگ خود ندا در می دهد که شناسه ی نخستینش «کلام خدا» است. پس با توجه به این که [واژه های] گفتار، در معانی [آن] رنگ می بازد و هدف از فهماندن، معانی است نه واژه ها و [نیز با توجه به] آشکار بودن این که مقصود از قرآن، دانش ها و حکمت ها و شناخت ها و شریعت هاست - و بدین خاطر، ریشه های

ص: 369

1- م: و کلامیِّتِه تعالی

دانش ها و چشمه های فرزادگی است - جهت این که قرآن، «دلیل روشن» و «کلام خداوند متعال» می باشد، آشکار می گردد. و آن این که: نور علم و حکمت و هدایت و پند و درمان است و بداهتاً او که به واسطه ی قرآن، هم‌آورد طلبیده، آن را به این نشانه ها توصیف نموده است؛ چنان که روایات شان را نقل کردیم.

فَعَلَىٰ هَذَا لَا بُدَّ مِنَ النَّظَرِ إِلَيْهِ بِأَنَّهُ هَلْ هُوَ عِلْمٌ إلهِيٌّ وَحِكْمَةٌ رَبَّانِيَّةٌ وَ مَوْعِظَةٌ صَمَدَانِيَّةٌ وَ تَبْيَانٌ فِيهِ جَوَامِعُ الْعِلْمِ بِجَوَامِعِ (1) الْكَلِمِ أَمْ لَا؟ إِذِ الْعِلْمُ الْإلهِيُّ مُمْتَازٌ بِالذَّاتِ عَنِ الْعِلْمِ التَّعْلِيمِيِّ (2) الْبَشَرِيِّ الْإِكْتِسَابِيِّ.

بر این اساس، ناگزیر باید در آن نگریست که آیا دانشی الهی و حکمتی یزدانی و پندی ایزدی [هست یا نه؟] و [آیا] روشنی بخشی هست که با گفتار های موجز و پرمغز، دربردارنده ی مجموعه های کم حجم و پرمعنای دانش باشد یا خیر؟ چرا که دانش الهی، ذاتاً از دانش بشری آموختنی تحصیل کردنی، متمایز است.

فَنَقُولُ: لَمَّا كَانَ الْقُرْآنُ بِنَصِّ نَفْسِهِ وَ زِيَادِ الْمُنْتَحَدِيِّ بِهِ (3) بِأَعْلَى صَوْتِهِ يَدْعِي الْبُرْهَانِيَّةَ الْإِجْتِمَاعِيَّةَ لَا الْإِنْفِرَادِيَّةَ وَ الْخِلَافَةَ الْجَمْعِيَّةَ لَا الْإِنْفِرَادِيَّةَ فَلَا بُدَّ فِي كَشْفِ عُلُومِهِ وَ مَعَارِفِهِ مِنَ الرَّجُوعِ إِلَى مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ وَ لِسَانُهُ قَوْلُهُ عَزَّ مِنْ قَائِلٍ: (وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ) (4) وَ قَوْلُهُ: «بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ». (5)

پس می گوئیم: از آن جا که قرآن به تصریح خودش و ندای [پیامبر] هم‌آورد طلب، به بلندترین بانگ خویش، مدعی «حجیت جمعیه» است نه «انفرادی» و داعیه دار جانشینی «جمعیه» است نه «جدگانه»؛ پس برای پی بردن به دانش ها و معارفش، گریزی نیست از

ص: 370

1- ب: تعبیر «العلم بجوامع» افزوده به خط شریف مرحوم میرزا

2- م: - التعلیمی

3- در نسخه ی ع به صورت: «نداء المتحدی المتحدی به» ضبط شده که صحیح به نظر نمی رسد. به همین خاطر، ضبط نسخه م و ب (نداء المتحدی به) را ترجیح دادیم و متن را بر اساس آن تصحیح نمودیم.

4- آل عمران / 7

5- العنکبوت / 49

مراجعه به کسانی که دانش کتاب نزد آن هاست. و زبان آن، این فرموده ی گوینده ی عزیز است که: «تأویل آن را کس نمی داند؛ جز خداوند و آنان که در دانش، گام استوار کرده اند» و این گفتار وی که: «بلکه آن، نشانه هایی آشکار است؛ در سینه های آنان که دانش به ایشان اعطا شده است».

و أَمَّا لِسَانُ الْمُتَحَدِّي بِهِ:

فَفِي تَفْسِيرِ الثَّعَلْبِيِّ فِي سُورَةِ آلِ عِمْرَانَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: «وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ...» يَرْفَعُهُ إِلَى أَبِي سَعِيدِ الْخَدْرِيِّ قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «إِيَّهَا النَّاسُ، قَدْ تَرَكْتُ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ خَلِيفَتَيْنِ» إِلَى أَنْ قَالَ: «كِتَابَ اللَّهِ حَبْلٌ مَمْدُودٌ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ وَ عِترتي». (1) الخبر. (2)

و اما زبان او که به قرآن، هموارد طلبیده [چنین است]:

در تفسیر ثعلبی در سوره آل عمران در باره ی این فرموده ی خداوند متعال که: «و به ریسمان خداوند چنگ زنید...» [سند روایت را] تا ابو سعید خدری بالا برده که گفت: «از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم شنیدم که می فرمایند: «ای مردم! من در میان شما، دو گرانسنگ و دو جانشین باقی گذاردم» تا آن جا که فرمود: «کتاب خدا که ریسمانی کشیده از آسمان به سوی زمین است و خاندانم». تا پایان خبر.

و فی إكمال الدين عن زيد بن ثابت:

قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ كِتَابَ اللَّهِ جَلٌّ وَعِزٌّ وَعِترتي أَهْلَ بَيْتِي أَلَا وَهُمَا الْخَلِيفَتَانِ مِنْ بَعْدِي». (3) الخبر. (4)

و در اكمال الدين از زيد بن ثابت است که گفت: رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرمودند: «همانا من در میان شما دو گرانها را به جای می گذارم: کتاب خداوند جل و عز و خاندانم که اهل بیتم هستند. آگاه باشید که آن دو، دو جانشین پس از من هستند». تا پایان خبر.

ص: 371

1- تفسیر برهان / 1 / 62، به نقل از تفسیر ثعلبی

2- در ادامه می فرمایند: أَهْلَ بَيْتِي، وَ إِنَّهُمَا لَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضَ

3- کمال الدین و تمام النعمة / 1 / 236

4- در ادامه می فرمایند: وَ لَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضَ

وفيه أيضاً عن حنّس بن الْمُعْتَمِرِ قَالَ: رَأَيْتُ أَبَا ذَرٍّ الْغِفَارِيَّ رَحِمَهُ اللَّهُ أَخِذًا بِحَلْقَةِ بَابِ الْكَعْبَةِ وَهُوَ يَقُولُ:

أَلَا مَنْ عَرَفَنِي فَقَدْ عَرَفَنِي وَمَنْ لَمْ يَعْرِفْنِي فَأَنَا أَبُو ذَرٍّ جُنْدَبُ بْنُ السَّكَنِ سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ:

«إِنِّي خَلَفْتُ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ كِتَابَ اللَّهِ وَعَثْرَتِي أَهْلَ بَيْتِي وَإِنَّهُمَا لَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضَ أَلَا وَإِنَّ مَثَلَهُمَا فِيكُمْ كَسَفِينَةِ نُوحٍ مَنْ رَكِبَ فِيهَا نَجَا وَمَنْ تَخَلَّفَ عَنْهَا غَرِقَ» (1).

و نیز در آن از حنّس بن معتمر است که گفت:

ابوذر غفاری - که خدایش رحمت کند- را دیدم در حالی که حلقه ی در کعبه را گرفته و می گوید: «آگاه باشید هر که مرا می شناسد که می شناسد و هر که با من آشنا نیست، بداند که من ابوذر، جندب پسر سکن، و از رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم شنیدم که می فرماید: «من دو گرانمایه را در میان شما جانشین می گذارم؛ کتاب خدا و خاندانم، اهل بیتم. و این دو از هم جدایی نمی پذیرند تا در حوض [کوثر] بر من وارد شوند و همانا مثل ایندو در میان شما، مثل کشتی نوح است که هر کس در آن سوار شد نجات یافت و هر که از آن سرباز زد غرقه گردید».

وفیه عن زید بن ثابت قال:

قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: «إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ خَلِيفَتَيْنِ كِتَابَ اللَّهِ وَعَثْرَتِي» (2) الخبر. (3)

و در آن، از زید بن ثابت است که گفت:

رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: «من در میان شما دو جانشین بر جای می گذارم؛ کتاب خدا و خانواده ام». تا پایان خبر.

وفیه عن غِيَاثِ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنِ الصَّادِقِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ عَنْ أَبِيهِ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَنِ أَبِيهِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيٍّ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ قَالَ: سُئِلَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ

ص: 372

1- همان / 239

2- همان / 240

3- در ادامه می فرمایند: أَهْلَ بَيْتِي فَإِنَّهُمَا لَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضَ

عَنْ مَعْنَى قَوْلِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ «إِنِّي مُخَلَّفٌ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ كِتَابَ اللَّهِ وَعِزَّتِي» مَنْ الْعِزَّةُ؟ فَقَالَ «أَنَا وَالْحَسَنُ وَالْحُسَيْنُ». (1) الخبر . (2)

و در آن از غیاث بن ابراهیم از امام صادق جعفر بن محمد از پدرش محمد بن علی از پدرش علی بن الحسین از پدرش حسین بن علی علیهم السلام است که فرمود: از امیر مؤمنان علیه السلام درباره ی مقصود از این فرموده ی رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم پرسیده شد که: «من در میان شما دو گرانسنگ را جانشین می کنم؛ کتاب خدا و خاندانم» خاندان [پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم] کیانند؟ فرمود: «من و حسن و حسین» تا پایان خبر.

فَقَدْ بَانَ لَكَ مِمَّا ذَكَرْنَا بِأَنَّ لَهُمَا الْخِلَافَةَ الْإِجْتِمَاعِيَّةَ وَتُفَصِّلُ بَيَانَ ذَلِكَ فِي عَشْرِ مَطَالَعٍ:

الْمَطْلَعُ الْأَوَّلُ

إِنَّهُ (3) بِذَاتِهِ وَتَنْصِيصِ نَفْسِهِ وَتَصْرِيحِ الْمُتَحَدِّي بِهِ بِأَعْلَى صَوْتِهِ يُنَادِي بِكُونِهِ كَلَامَ اللَّهِ وَ لَا يَقْدِرُ الْبَشَرُ عَلَى مِثْلِهِ وَ لِسَانُهُ: «وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ» حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَا مَنَّهُ» (4) وَقَوْلُهُ: «يُرِيدُونَ أَنْ يُبَدِّلُوا كَلَامَ اللَّهِ» (5) وَ لِسَانُ الْمُتَحَدِّي بِهِ قَوْلُهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: «مَا هُوَ شَيْءٌ عَرٌّ وَ لَكِنَّ كَلَامُ اللَّهِ الَّذِي أَرْتَضَاهُ لِمَلَائِكَتِهِ وَ أَنْبِيَائِهِ وَ رُسُلِهِ» بَعْدَ قَوْلِ الْوَلِيدِ: «يَا مُحَمَّدُ أَشَدَّنِي مِنْ شِعْرِكَ». (6)

ص: 373

1- همان / 240 و 241

2- در ادامه می فرماید: وَ الْأَيْمَةُ النَّسَبَةُ مِنْ وَلَدِ الْحَسَنِ تَأْسِيعُهُمْ مَهْدِيَّهُمْ وَ قَائِمُهُمْ لَا يُفَارِقُونَ كِتَابَ اللَّهِ وَ لَا يُفَارِقُهُمْ حَتَّى يَرِدُوا عَلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ حَوْضَهُ.

3- م: إِنَّ الْقُرْآنَ الْعَزِيزَ

4- البرائة / 6

5- الفتح / 15

6- تفسیر برهان / 526 / 5. ب: از «قوله» تا «شعرك» تصحیح و افزوده به خط شریف مرحوم میرزا. تعبیر مستطاب نبوی صلی الله علیه و آله و سلم در تفسیر قمی چنین نقل شده است: مَا هُوَ شَعْرٌ وَ لَكِنَّهُ كَلَامُ اللَّهِ الَّذِي أَرْتَضَاهُ لِمَلَائِكَتِهِ وَ أَنْبِيَائِهِ. (تفسیر قمی / 2 / 393) نیز در بحار الانوار به نقل از تفسیر قمی چنین آمده است: مَا هُوَ شَيْءٌ عَرٌّ وَ لَكِنَّهُ كَلَامُ اللَّهِ الَّذِي أَرْتَضَاهُ الْمَلَائِكَةُ وَ أَنْبِيَائُهُ وَ رُسُلُهُ (بحار الانوار / 9 / 245) بر اساس نقل مرحوم علامه ی مجلسی، معنای روایت شریف این است که: آن شعر نیست. ولی کلام خداست که فرشتگان و پیامبران او و فرستادگانش آن را پسندیده اند.

پس، از آن چه یاد کردیم برایت آشکار شد که آن دو [از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم] جانشینی اجتماعی دارند و بیان این [خلافت اجتماعی] را در ده مطلع، تفصیل می دهیم.

مطلع نخست

همانا قرآن به ذات خویش و به تصریح خودش و بی پرده گویی آن که به قرآن هم‌آورد طلبد، با بلند ترین بانگش ندا در می دهد که گفتار خداست و بشر نسبت به [آوردن] همانند آن ناتوان است و زبان آن [این فرموده] است: «[و اگر یکی از مشرکان به تو پناه آورد پناهش ده] تا کلام خداوند را بشنود؛ آن گاه او را به جایگاه امنش برسان» و این فرموده ی او: «می خواهند کلام خداوند را دگرگونه کنند». و زبان او که به قرآن هم‌آورد طلبد، فرموده ی او صلی الله علیه و آله و سلم است: «آن، شعر نیست ولی گفتار خداوند است که آن را برای فرشتگان و پیامبران و فرستادگانش پسندیده است». [و این فرموده] پس از گفتار ولید [است] که: «ای محمد! از شعرت بر من بخوان».

فَهُوَ بِذَاتِهِ يَنْتَزِعُ عَنِ الْمُشَابَهَةِ مَعَ كَلَامِ الْبَشَرِ لِأَنَّ كَلَامَ الْبَشَرِ لَيْسَ إِلَّا اسْتِعْمَالَ الْأَلْفَاظِ فِي الْمَعَانِي النَّفْسِيَّةِ وَ لَيْسَ كَلَامُهُ تَعَالَى كَذَلِكَ بِالْبَدِيهَةِ (1) الْعَقْلِيَّةِ فَهُوَ عِبَارَةٌ عَنِ تَجَلِّيهِ وَ صِفَتِهِ.

بنابر این کلام خدا به ذات خودش، منزّه از همسانی با گفتار بشر است. چراکه کلام بشر، [چیزی] نیست؛ جز به کار بردن واژه ها در مقاصد نفسی. و به بدهت عقلی، گفتار خداوند متعال این گونه نیست. پس آن، عبارت است از تجلّی خداوند و صفت وی.

قال عليّ عليه السلام كما في تفسير البرهان: «(لَا يُشْبَهُ...» (2)

ای [تاویل] کلامه

«... كَلَامَ الْبَشَرِ كَمَا لَيْسَ شَيْءٌ مِنْ خَلْقِهِ يُشْبَهُهُ كَذَلِكَ لَا يُشْبَهُ فِعْلُهُ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى

ص: 374

1- م: بِالْبَدَاهَةِ

2- از ابتدای روایت تا واژه ای که مرحوم میرزا نقل کرده اند به این صورت ضبط شده است: «إِيَّاكَ أَنْ تُقَسِّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِكَ حَتَّى تَفْقَهُهُ عَنِ الْعُلَمَاءِ فَإِنَّهُ رَبُّ تَنْزِيلٍ يُشْبَهُ كَلَامَ الْبَشَرِ وَ هُوَ كَلَامُ اللَّهِ وَ تَأْوِيلُهُ لَا يُشْبَهُ كَلَامَ الْبَشَرِ ...

شَيْئاً مِنْ أَعْمَالِ الْبَشَرِ وَلَا يُشَبِّهُهُ شَيْءٌ مِنْ كَلَامِهِ كَلَامَ الْبَشَرِ فَكَلَامُ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى صِفَتُهُ وَكَلَامُ الْبَشَرِ أَعْمَالُهُمْ فَلَا تُشَبِّهُ كَلَامَ اللَّهِ بِكَلَامِ الْبَشَرِ فَتَهْلِكَ وَتَضِلَّ». (1)

مطابق آن چه در تفسیر برهان است علی علیه السلام فرمود: «[تأویل] کلام خدا، به کلام بشر، شباهتی ندارد. همان گونه که هیچ چیز از آفریدگانش همانند او نیستند، کار خداوند تبارک و تعالی نیز مثل هیچ یک از کارهای بشر نیست و هیچ چیز از گفتارش به گفتار بشر، شبیه نمی باشد. پس کلام خداوند تبارک و تعالی، نشانه ی اوست و کلام بشر [از] کارهای آنان است. پس کلام خدا را با کلام بشر، همانند مکن که بدبخت و گمراه می گردی».

وإلى هذا يرجع ما ورد عنهم عليهم السلام :

لَقَدْ تَجَلَّى اللَّهُ لِخَلْقِهِ فِي كَلَامِهِ وَلَكِنَّهُمْ لَا يُبْصِرُونَ. (2)

و آن چه از ایشان علیهم السلام وارد شده - که: «به یقین، که خداوند در گفتارش برای آفریدگانش تجلی فرموده است اما آنان نمی بینند» - به همین [مطلب] باز می گردد (اشاره می کند).

و هو (3) تَبَارَكَ وَتَعَالَى أَظْهَرَ عِلْمَهُ وَحِكْمَهُ وَهُدَاةً وَنُورَهُ بِكَلَامِهِ فَهُوَ بَعِيْنُهُ ظُهُورُ عِلْمِهِ أَرْلًا وَأَبْدًا وَيَسْتَظْهَرُ مِنْ هَذَا الظُّهُورِ الإلهِيِّ كُلٌّ عَلَى تَقْدِيرِ اسْتِعْدَادِهِ وَمِنْ هُنَا يُتَبَصَّرُ سِرُّ اِخْتِلَافِ الظُّهُورَاتِ فَإِنَّهُ فِي الْحَقِيقَةِ لَيْسَ اِخْتِلَافًا (4) فِي الظُّهُورِ بَلْ فِي الْمُسْتَظْهَرِ بِهِ عَلَى تَهْنُدُسٍ وَجُودِهِ وَتَقْدِيرِ قَبُولِهِ.

و او - که خجسته و والامقام است - دانش و حکمتش و هدایت و روشنایی اش را به واسطه ی کلامش آشکار نموده است. پس این کلام، از دیرباز تا همیشه، همان روشنایی علم اوست و هر کس، به اندازه ی استعدادش، از این نور خدایی، روشنی می گیرد. و راز متفاوت بودن روشنایی ها، از این جا به دیده می آید. چرا که در حقیقت، نابرابری در [خود] ظهور نیست؛ بلکه در آنی است که، به اندازه ی ظرف وجودش و به اندازه ی پذیرشش، به این ظهور، روشنایی می جوید.

ص: 375

1- تفسیر برهان / 1 / 41. نقل مشابه در: بحار الانوار / 89 / 107 به نقل از التوحید

2- بحار الانوار / 89 / 107

3- ب: فهو

4- در هر سه نسخه «اختلاف» آمده است که به لحاظ ادبی صحیح نمی باشد

فَاخْتِلَافُ الْفَيْضِ (1) أَنَّمَا هُوَ بِاخْتِلَافِ الْمُسْتَفِيضِ وَإِلَّا فَهُوَ فِي ذُرَى شِدِّ مُوْخِ عُلُوِّهِ وَفُصُوى ذِرْوَةِ مَجْدِهِ أَرْلَى أَبْدَى غَيْرِ مُتَعَيِّرٍ وَلَا مُخْتَلِفٍ نَعَمَ يَسْتَفِيدُ الْعَامَّةُ السُّوقِيَّةُ مِنْ عِبَارَاتِهِ وَ الْعُلَمَاءُ مِنْ إِشَارَاتِهِ وَ الْأَوْلِيَاءُ مِنْ لَطَائِفِهِ وَ الْأَنْبِيَاءُ مِنْ حَقَائِقِهِ كَمَا عَنِ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «كِتَابُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ عَلَى أَرْبَعَةِ أَشْيَاءَ عَلَى الْعِبَارَةِ وَ الْإِشَارَةِ وَ اللَّطَائِفِ وَ الْحَقَائِقِ فَالْعِبَارَةُ لِلْعَوَامِّ وَ الْإِشَارَةُ لِلْخَوَاصِّ وَ اللَّطَائِفُ لِلْأَوْلِيَاءِ وَ الْحَقَائِقُ لِلْأَنْبِيَاءِ». (2)

بنابر این تفاوت در فیض، تنها به تفاوت در بهره مند [از آن] باز می گردد و گرنه فیض ظهور، در جایگاه های بلند رفعت و والا رتبتگی، و در بالا- ترین حدّ قلّه ی شرافتش، نقطه ی آغاز و پایان زمانی ندارد و تغییر نمی پذیرد و تفاوت نمی کند. آری، عموم مردم کوچه و بازار از «عبارات آن» استفاده می کنند و دانشمندان از «اشارتش». و اولیا از «لطایف آن» [بهره مند می گردند] و پیامبران از «حقایقش». چنان که از امام صادق علیه السلام است که: «کتاب خداوند عزّوجلّ بر چهار امر است: بر «عبارت» و «اشارت» و «لطایف» و «حقایق». پس عبارت برای عموم مردم است و اشارت، از آن خواصّ و لطایف، برای اولیا و حقایق، برای پیامبران».

فَهُوَ فِي جَمِيعِ الْأَعْصَارِ وَ الْأَمْصَارِ ظُهُورُ إِلَهِي وَاحِدٌ أَحَدِيّ وَ الْمُسْتَظْهِرُ مُخْتَلِفٌ حَسَبَ اخْتِلَافِ دَرَجَاتِ الْإِيمَانِ الَّتِي تَبْلُغُ سَبْعِينَ دَرَجَةً فَلِلْكِلامِ الْإِلَهِيِّ سَبْعُونَ وَجْهًا حَسَبَ دَرَجَاتِ الْإِيمَانِ وَإِلَّا فَهُوَ فِي ذَاتِهِ وَاحِدٌ غَيْرٌ مُتَعَدِّدٍ (3) وَ مِنْ هُنَا يَنْكَشِفُ عَلَى سِرِّ اللَّبِيبِ أَنَّهُ لَا شَيْءَ أَبْعَدَ مِنْ عُقُولِ الرِّجَالِ مِنْ تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ (4) وَ لَا- يَعْرِفُ الْقُرْآنَ إِلَّا مَنْ خُوطِبَ بِهِ وَ لَا يَصِلُ جَمِيعَ دَرَجَاتِ هَذَا الظُّهُورِ الْإِلَهِيِّ وَ التَّجَلِّيِ الرَّبُّوبِيِّ إِلَّا مَنْ وَرَّثَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ.

پس آن، در همه ی زمان ها و شهرها، نوری الهی و یکتا و انقسام ناپذیر است و [بهره مندی] روشنی طلب، بر حسب تفاوت رتبه های ایمان، که به هفتاد رتبه می رسد، تفاوت می کند. پس کلام الهی بر اساس درجه های ایمان، هفتاد چهره دارد و گرنه به خودی خود،

ص: 376

1- م: فالإختلاف

2- بحار الانوار / 75 / 278 به نقل از کتاب الأربعین

3- م: فهو في ذاته غير متعدد

4- م: من القرآن

یگانه است و تعدّد برنمی دارد. و از این جابر باطن خردمند آشکار می شود که هیچ چیز به اندازه ی تفسیر قرآن، دورتر از عقل های مردمان نیست و قرآن را جز کسی که مخاطب آن قرار گرفته است، نمی شناسد و هیچ کس به همه ی رتبه های این نور الهی و ظهور ربّانی نمی رسد؛ مگر آن که خداوند [علم] کتاب را برایش به میراث نهاده باشد.

فَمَنْ لَمْ يُورَثْهُ حَرْفًا مِنَ الْكِتَابِ كَيْفَ يَعْرِفُهُ إِذْ هُوَ مَعَ كُلِّ مَنْ يُفَسِّرُهُ لَا يَأْخُذُ مِنْ هَذَا النُّورِ الْإِلَهِيِّ إِلَّا عَلَى نَكْمٍ كَوَّةٍ وَجُودِهِ فَمَا يُفَسِّرُهُ هُوَ (1) ظُهُورُ حَظِّ وَجُودِهِ لَا الظُّهُورُ الرَّبَّانِيُّ وَالتَّجَلِّي الصِّمْدَانِيُّ فَالْعَقْلُ الْمُسْتَقِلُّ يَرْدَعُ رَدْعًا شَدِيدًا عَنِ التَّكَلُّمِ فِيمَا هُوَ أَرْفَعُ وَأَعْلَى مِنْ عُقُولِ الرِّجَالِ.

پس کسی که خداوند، حتّی گوشه ای از [دانش] کتاب را برایش به میراث نگذاشته، چگونه آن را بشناسد؟ چراکه او و تمامی کسانی که آن را تفسیر می کنند، جز به اندازه ی روزن وجود خود از این نور الهی، بهره نمی گیرند. پس چیزی که او از آن، پرده برمی دارد، آشکاری بهره ی وجودی خودش می باشد نه [روشنایی تام] ظهور ایزدی و نور یزدانی، بنابر این خرد خود بنیاد، به شدّت [آدمی را] از سخن گفتن درباره ی چیزی که فراتر و برتر از عقل های مردمان است، باز می دارد.

قال عزّ من قائل: «ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ» بعد قَوْلِهِ: (كِتَابٌ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ). (2)

سخن گوی شکست ناپذیر، فرمود: «سپس از جانب حکیمی آگاه، به روشنی بیان شده است» پس از فرمایشش که: «کتابی است که آیات آن، استوار گردیده است».

و فِي الْحَدِيثِ الْقُدْسِيِّ:

(مَا آمَنَ بِي مَنْ فَسَّرَ بِرَأْيِهِ كَلَامِي). (3)

و در حدیث قدسی است که:

آن کس که با نظر خود از گفتار من، پرده بردارد به من ایمان نیاورده است.

ص: 377

1- م: إنّما هو

2- هود / 1

3- التّوحید / 68

وَعَنِ الْمُتَحَدِّي بِهِ:

مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ فَأَصَابَ الْحَقَّ فَقَدْ أَخْطَأَ. (1)

از آن که به قرآن هم‌اورد طلبیده است [نقل شده که]:

هر کس به نظر خود از قرآن پرده بردارد و [نادانسته] به حق دست یابد یقیناً به خطا رفته است.

وَعَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ (2) عَلَيْهِ صَلَوةُ الْمَلِكِ الْحَقِّ الْمُبِينِ:

إِيَّاكَ أَنْ تُفَسِّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِكَ. (3)

و از امیر مؤمنان است- که درود پادشاه و خدای هویدا بر او باد-: بر حذر باش از این که قرآن را با نظر خود تفسیر کنی!

وَعَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ:

يَا جَابِرُ لَيْسَ شَيْءٌ أَبْعَدَ مِنْ عُقُولِ الرِّجَالِ مِنْ تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ. (4)

و: إِنَّمَا يَعْرِفُ الْقُرْآنَ مَنْ خُوِطِبَ بِهِ (5)

و از امام باقر علیه السلام است که:

ای جابر! چیزی به اندازه ی تفسیر قرآن، دورتر از عقل های مردمان نیست.

و: قرآن را تنها کسی می شناسد که بدان خطابش کرده اند.

و مِنْ هُنَا يَنْكَشِفُ أَيْضاً أَنَّهُ بِنَفْرَادِهِ لَيْسَ بِحُجَّةٍ بَلْ بُرْهَانِيَّةٌ يَتَقَوَّمُ بِاجْتِمَاعِهِ

ص: 378

1- تفسیر صافی / 1 / 35. در: تفسیر مجمع البیان / 1 / 13 ، التبیان فی تفسیر القرآن / 1 / 4 و وسایل الشیعة / 27 / 205، این روایت از طریق عامه نقل شده است. (نیز بنگرید به: سنن ترمذی / 4 / 269). البته در نقل شیعی، شبیه روایت فوق از امام باقر علیه السلام نقل شده

که فرمودند: مَنْ فَسَّرَ الْقُرْآنَ بِرَأْيِهِ فَأَصَابَ لَمْ يُوجَرْ، وَإِنْ أَخْطَأَ كَانَ إِثْمُهُ عَلَيْهِ (تفسیر عیاشی / 1 / 17)

2- ب: و عَنْ عَلِيِّ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ

3- بحار الانوار / 89 / 107 به نقل از التوحید. مشابه این روایت در: التوحید / 264

4- بحار الانوار / 89 / 91. به نقل از المحاسن، المحاسن / 2 / 300

5- الکافی / 8 / 312. در هر سه نسخه پس از پایان متن روایت، تعبیر «الخبر» آمده است ولی به نظر زائد می آید چون تعبیر نقل شده از روایت شریف، در پایان آن می باشد.

مَعَ مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ فِي جَمِيعِ مَرَاتِبِ الظُّهُورَاتِ الْقُرْآنِيَّةِ وَ التَّجَلِّيَّاتِ الْكَلَامِيَّةِ الرَّبَّانِيَّةِ وَ هُوَ الَّذِي وَرَّثَهُ اللَّهُ عِلْمَ الْكِتَابِ بِنُصِّ نَفْسِهِ وَ جَعَلَ حَمَلَهُ وَ حِلَّهُ خَاصًّا بِهِ وَ قَدْ نَصَّ الْمُتَحَدِّثِيُّ بِهِ بِذَلِكَ أَيْضًا حَيْثُ قَالَ: «لَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْصَ».

و نیز از این جا آشکار می گردد که قرآن به تنهایی دلیل بُرنده نیست. بلکه حجت بودن آن، در همه ی درجات ظهور های قرآنی و جلوه های گفتاری ربّانی، به اجتماعش با صاحب علم کتاب، استوار است و او کسی است که خداوند، به تصریح خودش، دانش این کتاب را برای او به میراث نهاده و برداشت از آن و [فهم] مقصود آن را ویژه ی وی قرار داده است او که به قرآن، هم‌اورد طلبیده نیز بدان تصریح نموده؛ آن جا که فرموده: «این دو هرگز از هم جدایی نمی پذیرند تا در حوض [کوثر] بر من وارد شوند».

فَالْقَائِلُ «حَسْبُنَا كِتَابُ اللَّهِ» (1) خَالَفَ نَصَّ الْكِتَابِ وَ نَاقَصَ صَدْرَاحَةَ الْمُتَحَدِّثِيِّ بِهِ وَ مَا هَذَا إِلَّا لِإِعْدَمِ عِرْفَانِهِ كِتَابَ اللَّهِ وَ كَلَامَهُ وَ بِالْجُمْلَةِ فَاشْتَدُّ الْمُعَانِدِينَ بِصَدْرِ رُوزَةِ الْعَقْلِ هُوَ الْمُفَسِّرُ لَهُ مِنْ غَيْرِ رُجُوعِهِ إِلَى مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ فَالْقُرْآنُ الْمَجِيدُ فِي مَقَامِ ظُهُورِهِ وَ كَشْفِ نَوْرِ عِلْمِهِ وَ هُدَاةٍ وَ فَهْمٍ مُرَادَاتِهِ مُتَقَوِّمٌ بِالْإِجْتِمَاعِ مَعَ بَيَانِ مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ. (2)

پس گوینده ی این کلام که «کتاب خدا برای ما کافی است» با صریح قرآن، مخالفت ورزیده و با بیان آشکار او، که به قرآن مبارز طلبیده، ناسازگاری نموده و این نبوده مگر به خاطر آن که او، کتاب خدا و کلام وی را نشناخته است.

و خلاصه این که: به بداهت عقل، سرسخت ترین دشمنان [قرآن] کسی است که بدون مراجعه به صاحبان دانش این کتاب، دست به تفسیر آن می زند. پس قرآن مجید در جایگاه ظهورش و آشکاری نور علم و هدایت و دریافت مقاصدش، برپایه ی اجتماع با بیان کسانی به پا شده است که دانش این کتاب را در اختیار دارند.

ص: 379

1- الأمالی (مفید) / 102. نیز: صحیح بخاری / 9/7، صحیح مسلم / 76/5

2- ب: مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُهُ

إِنَّ هَذَا الْكَلَامَ يُنَادِي بِأَعْلَى صَوْتِهِ بِأَنَّ لَهُ التَّأْوِيلَ وَ التَّنْزِيلَ (1) و لِسَانُهُ قَوْلُهُ: (وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ) (2) و قَوْلُهُ: (تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ) (3) و صَرَخَ الْمُتَحَدِّى بِهِ بِذَلِكَ حَيْثُ قَالَ بِأَنَّ لَهُ تُخُومًا و عَلَى تُخُومِهِ تُخُومًا (4) و بَاطِنُهُ عَمِيقٌ لَا تَفْنَى غَرَائِبُهُ (5) و أَنَّ »

الْقُرْآنَ ذُلُولٌ ذُو وُجُوهِ فَاحْمِلُوهُ عَلَى أَحْسَنِ الْوُجُوهِ». (6)

مطلع دوم

این کلام به بلند ترین بانگش ندا در می دهد که «تأویل» و «تنزیل» دارد و زبان آن، فرمایش خداست که: «تأویل معنای آن را کس نمی داند؛ جز خداوند و آنان که در دانش، گام استوار کرده اند» و فرموده وی که: «فرو فرستاده ای از جانب حکیم ستوده است» و او که به قرآن هم‌آورد طلبیده، بدان تصریح کرده؛ آن جا که فرموده: برای قرآن، نشانه های هدایتگر و حدودی است و بر آن نشانه ها و حدود، علامت های رهنما و مرزهایی است و درون قرآن، ژرف است و شگفتی های آن، پایان نمی پذیرد. و این که: «قرآن [نسبت به برتافتن معانی مختلف] رام است و چهره ها دارد؛ پس آن را بر نیکوترین چهره ها حمل کنید».

وَعَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «تَأْوِيلُ كُلِّ حَرْفٍ مِنَ الْقُرْآنِ عَلَى وُجُوهِ» (7) و عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «وَهُوَ كَلَامٌ مُتَّصِلٌ مُنْصَرِفٌ عَلَى وُجُوهِ» (8) و عَنْ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّهُ قَالَ

ص: 380

1- م و ب: بِأَنَّهُ لَهُ تَأْوِيلٌ وَ تَنْزِيلٌ

2- آل عمران / 7

3- فصّلت / 42

4- در هر سه نسخه آمده است: «بِأَنَّ لَهُ تُخُومٌ و عَلَى تُخُومِهِ تُخُومٌ» که به لحاظ ادبی صحیح نیست

5- اشاره است به این فرمایش نبوی صلی الله علیه و آله و سلم که: «ظَاهِرُهُ أُنِيقٌ وَ بَاطِنُهُ عَمِيقٌ لَهُ تُخُومٌ و عَلَى تُخُومِهِ تُخُومٌ لَا تُحْصَى عَجَائِبُهُ وَ لَا تُبْلَى غَرَائِبُهُ» (تفسیر عیاشی / 3/1) به نظر می رسد مرحوم میرزا، نقل تفسیر عیاشی را ملاک قرار داده اند. در نقل کتاب شریف (الکافی / 2/ 599) به جای تعبیر «لَهُ تُخُومٌ و عَلَى تُخُومِهِ تُخُومٌ»؛ آمده است: «لَهُ نُجُومٌ و عَلَى نُجُومِهِ نُجُومٌ» و بدین معناست که: قرآن، ستارگانی دارد و بر ستارگان او، اخترانی است.

6- عوالی اللآلی / 4 / 104

7- تفسیر عیاشی / 1 / 12

8- المحاسن / 2 / 300

(لِعُمَرَ بْنِ يَزِيدٍ لَمَّا سَأَلَهُ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: «الَّذِينَ يَصِدُّونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ»: (1) «نَزَلَتْ فِي رَحِمِ آلِ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ وَآلِهِ السَّلَامُ وَ قَدْ تَكُونُ فِي قَرَابَتِكَ. ثُمَّ قَالَ: فَلَا تَكُونَنَّ مِمَّنْ يَقُولُ لِلشَّيْءِ إِنَّهُ فِي شَيْءٍ وَاحِدٍ». (2) انتهى.

و از امیر مؤمنان علیه السلام است که: «تأویل هر حرفی از قرآن، بر وجه های مختلف است.» و از امام باقر علیه السلام است که: «آن [قرآن]، گفتاری به هم پیوسته است که به صورت ها [مختلف] باز می گردد [وقابل حمل است]» و از امام صادق علیه السلام است که وقتی عمر بن یزید درباره ی [این] گفتار خداوند عزوجل از ایشان پرسید: «کسانی که به آن چه خداوند به پیوستن با آن فرمان داده، می پیوندند.» [در پاسخ] فرمود: «درباره ی خویشان خاندان محمد- که درود بر او و خاندانش باد- نازل شده است و گاه درباره ی نزدیکان تو می باشد. سپس فرمود: از کسانی مباش که درباره ی یک امر [هر آیه ی قرآن] قائلند که [صرفاً] درباره ی یک چیز است.» پایان یافت.

و لا- يُمَكِّنُ الْقَوْلُ بِأَنَّ الْمُرَادَ مِنْهَا هِيَ الْمَعْنَى الْخَاصَّةُ إِذْ مِنَ الْمُحْتَمَلِ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ بِهَا هِيَ الْمَعْنَى الْعَامَّةُ (3) و الْحَقَائِقُ الْمُجَرَّدَةُ بِوَحْدَتِهَا الْإِطْلَاقِيَّةِ كَمَا هُوَ لَيْسَ بِبَعِيدٍ مِنَ الْحُكْمَاءِ. فَعَلَى هَذَا لَا بُدَّ فِي مَقَامِ كَشْفِ عُلُومِهِ وَ فَهْمِ مَقْصُودِهِ مِنَ الرَّجُوعِ إِلَى مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ بَطُوناً وَ تُخُوماً وَ حَقَائِقٍ. (4)

و نمی توان قائل شد که منظور از آن، صرفاً معانی خاص است. چراکه احتمال دارد مراد از آن، معانی فراگیر و حقیقت های مجرد باشد [که] با وحدت اطلاقی خود، [شامل همه ی مقاصد خاص نیز می شود]؛ همان گونه که [چنین سخن گفتنی] از حکیمان بعید نیست. بر این اساس در جایگاه روشن شدن دانش های قرآن و ادراک منظور آن، گزیری نیست از مراجعه به کسانی که علم کتاب نزد آن هاست؛ چه از نظر درون مایه ها و چه از بُعد نشانه های رهنما و حدود و چه از جنبه ی حقایق.

ص: 381

1- الرعد / 21

2- الکافی / 2 / 156

3- م: المراد هی المعانی العامّة.

4- در هر سه نسخه «حقائماً» آمده است که به لحاظ ادبی صحیح نیست

إِنَّ هَذَا الْكَلَامَ الْمَجِيدَ مُشْتَمِلٌ عَلَى الْمَعَارِفِ لِدَعْوَةِ الْكُلِّ فَلَا مَنَاصَ مِنْ اِشْتِمَالِهِ عَلَى كُلِّ الْمَعَارِفِ الْمُمْكِنَةِ نَبْلِهَا لِكُلِّ أَحَدٍ فِي كُلِّ مِصْرٍ وَ دَهْرٍ وَ عَصْرِ (1) وَ يَلْزَمُ ذَلِكَ أَنْ يَكُونَ بِحَسَبِ كُلِّ دَرَجَةٍ مِنْ دَرَجَاتِهِ وَ وَجْهِ مِنْ وَجُوهِهِ مُتَشَابِهًا لِمَنْ لَمْ يَصِلْ إِلَيْهَا.

مطلع سوم

همانا این گفتار ارجمند، در برگیرنده ی معرفت ها برای فراخواندن همگان است. بنابر این چاره ای نیست که در بردارنده ی همه ی معارفی باشد که برای هر کس، در هر شهر و روزگار و زمانی، دست یافتنی است و لازمه ی این امر، آن است که بر اساس هر رتبه ای از رتبه ها و هر صورتی از صورت هایش، برای کسی که به [مقاصد حقیقی] آن نمی رسد، «متشابه» باشد.

هذا مُضَافًا إِلَى تَنْصِيصِ نَفْسِهِ بِأَنَّ فِيهِ آيَاتٍ مُحْكَمَاتٍ وَأُخْرَ مُتَشَابِهَاتٍ (2) وَ تَصْرِيحِهِ بِوُجُوبِ السُّؤَالِ عَنِ أَهْلِ الذِّكْرِ (3) وَ مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ (4) فَعَلَى هَذَا فَلَا حُجِّيَّةَ (5) لَهُ عَلَى مَعَارِفِهِ وَ عُلُومِهِ بِالِاسْتِقْلَالِ بَلْ يَجِبُ الرُّجُوعُ فِيهَا إِلَى الْحُجَّةِ الدَّاخِلَةِ لِأَنَّهَا قَرِينَةٌ مُتَّصِلَةٌ وَ إِلَى الْحُجَّةِ الْخَارِجَةِ لِأَنَّهُ (6) حَامِلٌ عِلْمِهِ.

افزون بر این که خودش صراحتاً فرموده که در آن، آیه های محکمی هست و برخی متشابهات هستند و تصریح نموده که پرسش از اهل ذکر و کسی که علم کتاب را در اختیار دارد، واجب است. بر این اساس، قرآن، نسبت به معارف و دانش هایش، به طور مستقل

ص: 382

1- م: فی کلِّ مِصْرٍ وَ دَهْرٍ

2- اشاره است به آیه ی شریفه: (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ) (آل عمران / 7)

3- اشاره است به آیه ی شریفه: وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَاسْتَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (النحل / 43)

4- اشاره است به آیه ی شریفه: وَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلًا قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَ بَيْنَكُمْ وَ مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ (الرعد / 43)

5- ب: لا حُجِّيَّةَ

6- م: لِأَنَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ

حجّیت ندارد، بلکه واجب است که در آن ها به حجّت درونی (عقل) مراجعه شود؛ چراکه آن، قرینه ی متّصل [به کلام] است و [نیز لازم است] به حجّت بیرونی [تمسک گردد]؛ چراکه او، در برگیرنده ی دانش کتابش است.

المَطْلَعُ الرَّابِعُ

إِنَّ مِنَ الْأَلطافِ الإلهِيَّةِ جَعَلَ الخِلافَةَ مِنْ أركانِ الدِّينِ وَأَحسَنُ ما يُمكنُ في تعريفِهِ و تَمييزِهِ تَنصِيصُهُ في كِتابِهِ السَّماويِّ بِعِصْمَةِ الخَلِيفَةِ و بِعِلْمِهِ الخاصِّ بِالكِتابِ إِذِ بوجُودِهِ و عِلْمِهِ و عِصْمَتِهِ يَكُونُ حُجَّةً لِصِدقِ (1) الكِتابِ في إِخبارِهِ عَنهُ كَما أَنَّ الكِتابَ بِتَنصِيصِهِ يَكُونُ حُجَّةً لَهُ (2) فَيَتعاكسُ الحُجِّيَّةُ و البُرْهانِيَّةُ (3) مِنَ الطَّرْفَيْنِ لِلطَّرْفَيْنِ (4) وَ القُرْآنُ المُقَدَّسُ قَد سَلَكَ على هَذَا المَسَلِّكِ وَ مِنَ المَعْلومِ أَنَّهُ لَوْ صَدَرَ عَنِ الخَلِيفَةِ (5) ما يُنافي ظاهَرَ الكِتابِ لَوَجَبَ تَقْدِيمُ كِلامِهِ عَلَيْهِ (6) لِأَنَّهُ بَنَصِّ الكِتابِ مَعصومٍ عَنِ الخَطَا (7) و عالِمٍ بِالكِتابِ.

مطلع چهارم

همانا از الطاف الهی آن است که جانشینی [خلفای الهی] را از ستون های دین قرار داد و بهترین بیان ممکن برای شناساندن و متمایز ساختن آن، این است که: خداوند در کتاب آسمانی اش به عصمت خلیفه و به دانش ویژه اش به قرآن، تصریح کرده است. چراکه او به وجود و دانش و پاکدامنی خود، دلیل بُرنده ای بر راست گویی قرآن در خبر دادنش از او (خلیفه)، می باشد؛ همان گونه که قرآن، به تصریح خود، دلیل قاطعی برای [اثبات خلافت] اوست. بنابر این «دلیل بُرنده و برهان بودن»، به طور معکوس، از هر دو طرف برای هر دو طرف، ثابت می شود و قرآن پاک و محترم بر این شیوه ره پیموده است. و آشکار است که اگر

ص: 383

1- ب: «ل» تصحیح و افزوده به خط شریف مرحوم میرزا

2- ب: تصحیح و افزوده به خط شریف مرحوم میرزا

3- م: فَيَتعاكسُ البُرْهانِيَّةُ

4- ب: «ل» تصحیح و افزوده به خط شریف مرحوم میرزا

5- م: لَوْ صَدَرَ عَنِ الحُجَّةِ

6- م: تَقْدِيمُهُ عَلَيْهِ

7- م: مَعصومٌ

از خلیفه، گفتاری مغایر با ظاهر قرآن سرزد، لازم است که فرمایش وی بر قرآن، مقدم گردد. چراکه به تصریح کتاب، او مبرا از اشتباه و آگاه به [علم] قرآن است.

فَعَلَىٰ هَذَا - مُضَافًا إِلَىٰ أَنَّهُ (1) مِنَ الْمَقْطُوعِ الَّذِي لَا يَرْتَابُ فِيهِ أَحَدٌ أَنَّ الْمُتَكَلَّمَ بِالْقُرْآنِ عَوَّلَ عَلَىٰ قَرَائِنَ مُتَّصِلَةً عَقْلِيَّةً وَهُوَ حُجَّةٌ دَاخِلِيَّةٌ وَعَلَىٰ قَرَائِنَ مُنْفَصِلَةً خَارِجِيَّةً وَهِيَ بَيَانٌ مِّنْ عِنْدِهِ عِلْمُ الْكِتَابِ وَهُوَ حُجَّةٌ خَارِجِيَّةٌ - إِنَّ مِنَ الْوَاضِحَاتِ أَيْضًا صُدُورَ مَا يُخَالِفُ بَعْضَ ظَوَاهِرِ الْقُرْآنِ عَنْهُمْ فَيَسْتَقُطُ حُجِّيَّةُ كُلِّ ظَوَاهِرِ الْقُرْآنِ بِالِاسْتِقْلَالِ فَلَهُ حُجِّيَّةٌ إِجْتِمَاعِيَّةٌ مَعَ الْعَقْلِ الدَّاخِلِ وَالْحُجَّةِ الْخَارِجِ. (2)

به علاوه از امور قطعی، که احدی نسبت به آن، تردید نمی کند، این است که گوینده ی قرآن [در تفهیم مقاصد خود، به دو چیز] تکیه کرده است: بر قرائن متصل عقلی؛ که این، حجّتی درونی است. و بر قرائن منفصل بیرونی؛ که بیان صاحبان دانش کتاب است که این، حجّتی بیرونی است. بر این اساس، همچنین از امور روشن و آشکار است که از ایشان (خلفای الهی) فرموده هایی سرزده که با برخی ظواهر قرآن ناسازگار می باشد. بنابر این همه ی ظواهر قرآن از [جایگاه] حجّیت استقلالی فرو می افتند. بنابر این قرآن، به همراه عقل درونی و حجّت بیرونی، حجّیت «اجتماعیّه» دارد.

ص: 384

1- ب: «مضافاً إلى أنه» تصحیح و افزوده به خطّ شریف مرحوم میرزا

2- ب: از «المتكلم» تا «الخارج»، تصحیح و افزوده به خطّ شریف مرحوم میرزا

راه شناخت کلامیت و برهانیت قرآن: نظر در علوم و معارف آن

این فصل با بیان مقصد اول مصنف آغاز می شود که عبارت است از: «بیان وجه برهانیت کلام خدا از جهت قرآنیّت». برای روشن شدن این وجه، باید اولاً به این توجه کنیم که: «عنوان اولی» قرآن مجید، «کلام الله بودن» آن است. «عنوان اولی» یعنی نخستین شناسه ی قرآن و آن چه ابتداءً در مقام معرفی قرآن، طرح می شود. در پاسخ به این سؤال که: «قرآن چیست؟» اولین عنوانی که مطرح می شود، «کلام الله» است. هم خود قرآن و هم متحدی به آن (وجود مقدس رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم)، قرآن را با عنوان «کلام الله» خوانده اند (چنان که در شرح مطلع اول، خواهد آمد).

حال که دانستیم قرآن، «کلام الله» است، قدم دوم، توجه به «فانی بودن کلام در مرادات و معانی آن» است که عبارتند از: علوم، حکمت ها، معارف و شرایع قرآن. استدلال مصنف این است که با برداشتن این دو قدم، وجه «برهان بودن» و «کلام خدا بودن» قرآن، روشن می شود. (ظَهَرَ الْوَجْهُ فِي بُرْهَانِيَّتِهِ وَ كَلَامِيَّتِهِ لَهُ تَعَالَى) یعنی می فهمیم که قرآن از چه جهت «برهان» و «کلام خدا» است. چون کلام، فانی در معانی و مرادات آن است، پس برهانیت کلام هم به همان معانی و مرادات مربوط می شود. این «مرادات» چیزی جز معارف و علوم قرآن نیستند. در نتیجه «برهان بودن قرآن» به

«نور علم بودن و حکمت و هدایت و موعظه و شفا بودن» آن، بر می گردد. در بخش اول روایاتی را از اهل بیت علیهم السلام نقل کردیم که در آن ها، قرآن را با همین اوصاف معرفی کرده اند و خود قرآن نیز خودش را با همین ویژگی ها معرفی فرموده است.

با این مقدمه، راه شناخت «برهائیت قرآن مجید»، نظر کردن در علوم و معارف آن است تا ببینیم «آیا علم آن، علم الهی و حکمت ربّانی و موعظه ای ایزدی است یا خیر؟ و آیا می توان علم قرآن را جامع علوم و حکمت های عقلی و فطری الهی دانست یا خیر؟» چراکه علم الهی، ذاتاً از علوم اکتسابی بشری، ممتاز است.

به عبارت ساده تر برای این که بفهمیم قرآن مجید کلام خدا و برهان اوست و ساخته و پرداخته ی بشر نیست، باید به خود آن نظر کنیم. اگر علم الهی و حکمت ربّانی باشد، حقانیت ادّعی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم روشن می شود و اگر از سنخ افکار ساخته ی بشر باشد، نمی توانیم الهی بودن آن را تصدیق کنیم. بنابر این با رجوع به خود قرآن، می توانیم به الهی بودن آن پی ببریم. منظور از «خود قرآن»، صرف الفاظ و واژه های آن نیست، بلکه-به جهت فناء الفاظ در مرادات- علوم و معارف آن است. علم الهی خودش نشانه ی الهی بودنش است و برای اثبات الهی بودن آن نیاز به علوم اکتسابی بشری نداریم.

برهائیت اجتماعی قرآن و اهل بیت علیهم السلام

از آن جا که هم خود قرآن و هم آورنده ی آن، برهائیت کتاب خدا را «اجتماعیّه»-و نه «انفرادیّه»-دانسته اند و خلافت و جانشینی قرآن و اهل بیت علیهم السلام را «جمعیه»-و نه «افتراقیه»- خوانده اند، پس برای کشف علوم و معارف قرآن باید به کسانی که علم آن، نزد ایشان است، رجوع شود. این ها در قرآن با اوصافی معرفی شده اند که دو نمونه ی آن را مصنّف در این قسمت از عبارات خود آورده است: «الرّاسخون فی العلم» (1) و «الذّین اوتوا العلم». (2) این ها دو عنوانی است که اهل بیت علیهم السلام در قرآن با

ص: 386

1- (ما یَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ) (آل عمران / 7)

2- بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ (العنكبوت / 49)

آن‌ها معرفی شده‌اند.

علاوه بر این، در زبان متحدی به قرآن (پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم) نیز سخن از «ثَقَلَيْنِ» و «خَلِيفَتَيْنِ» به میان آمده که عبارتند از: «کتاب خدا» و «عترت یا اهل بیت رسول خدا علیهم السلام». از اخبار ثقلین، تنها چند نمونه‌ی آن در بیان مصنف ذکر شده که از منابع شیعه و سنی نقل گردیده است. در ذیل برخی از اخباری که مصنف در این باره نقل نموده، مصادیق عترت به طور خاص مشخص شده‌اند که در یکی از آن‌ها دوازده امام علیهم السلام به عنوان عترت معرفی شده‌اند که آخرین ایشان، وجود مقدس حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه الشریف است که «قائم» ایشان می‌باشد.

مصنف می‌فرماید: از آن‌چه در خود قرآن در معرفی اهل بیت علیهم السلام آمده (نظیر راسخان در علم و آنان که آیات بیّنات قرآن در سینه‌هایشان است) و نیز معرفی ثقلین که در بیان رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم صورت گرفته، خلافت اجتماعی‌ی قرآن و اهل بیت علیهم السلام اجمالاً اثبات می‌گردد.

اما تفصیل این مطلب نیز از ده طریق قابل اثبات است که مصنف محترم، بیان هر طریق را ذیل یک «مطلع» طرح فرموده است. این مطالع دهگانه، راه‌های مختلف اثبات خلافت اجتماعی‌ه یا حجّیت جمعیه‌ی قرآن و اهل بیت علیهم السلام است که یک به یک به بررسی آن‌ها می‌پردازیم.

شناخت برهائیت قرآن متوقف بر خلافت اجتماعی‌ه ی آن

مقصود اصلی از این بحث، شناخت برهائیت قرآن مجید از جهت قرآنیّت و جامعیت آن است. اما چون به ادّعای خود قرآن و نیز آورنده‌ی آن، برهائیت قرآن، «اجتماعیه» است نه «انفرادیه»، پس برای شناخت وجه برهائیت آن، نیازمند ضمیمه کردن اهل بیت علیهم السلام به قرآن هستیم. در هر یک از این مطالع دهگانه، بر یکی از اوصاف قرآن تأکید شده که تحقق آن وصف، جز با انضمام اهل بیت علیهم السلام به قرآن، امکان‌پذیر نیست. بنابر این در هر یک از این ده مطلع، وجهی از وجوه «لزوم همراهی قرآن و عترت» بیان می‌گردد و از این طریق، یکی از جهات برهائیت قرآن کریم نیز

روشن می شود. یعنی در بیان هر یک از مطالع دهگانه، دو هدف در طول یکدیگر، مقصود مصنف می باشد.

هماهنگی «براهین» تقریر «حجّیة القرآن»، با «مطالع» رساله ی «تبارک»

در یکی از تقریرات دروس مصنف که به نام «حجّیة القرآن» معروف است، مقرر محترم، محتوای همین مطالع را تحت عنوان «عشرة براهین» ذکر فرموده که فقط در تعابیر و بیان ترتیب آن ها با «مطالع عشرة» رساله ی «تبارک»، تفاوت دارد. ضمناً متن بسیاری از قسمت های رساله ی «تبارک» در حاشیه ی این تقریرات به خط مقرر محترم به چشم می خورد که نشان می دهد بعد از نوشتن اصل تقریرات، به آن افزوده شده است. البته دست خط خود مصنف نیز در بخش هایی از این تقریرات وجود دارد که نشان گر تصحیح آن توسط ایشان می باشد. در مباحث گذشته، از دست نوشته های مصنف در حاشیه ی این تقریرات بهره برده ایم. در ادامه نیز برای توضیح برخی از مطالع دهگانه، از نوشته های مقرر و مصنف استفاده خواهیم کرد.

در نوشته ی «حجّیة القرآن» پیش از بیان براهین دهگانه، چنین آمده است:

إِنَّ التَّنْبِيهَ عَلَى كَوْنِ كَلَامِ اللَّهِ أَمْرًا بَدِيعِيًّا كَلَامِيَّةً لِلَّهِ تَعَالَى يَتَوَقَّفُ عَلَى رَسْمِ أَمْرٍ وَهُوَ أَنَّ الْقُرْآنَ لَا يَسْتَقِلُّ فِي الْحُجِّيَّةِ بِنَفْسِهِ أَى لَا يَجُوزُ النَّظَرُ فِي هَذَا الْكِتَابِ الْمَجِيدِ بِمَا هُوَ هُوَ، مِنْ دُونِ الْمُرَاجَعَةِ إِلَى أَمْرٍ آخَرَ وَ ذَلِكَ بِعَشْرَةِ بَرَاهِينٍ. (1)

همانا تذکر دادن به این که «کلام خدای متعال بودن قرآن مجید یک امر بدیهی است». نیاز به بیان امری دارد و آن این که: قرآن در حجّیت داشتن، به خودش استقلال ندارد. به عبارت دیگر، نظر کردن در این کتاب مجید، صرفاً به خودش، بدون مراجعه به چیز دیگر، جایز نیست. و برای این مطلب، ده برهان وجود دارد.

از این بیان، فهمیده می شود که هدف اصلی، روشن شدن کلامیت و برهائیت قرآن

ص: 388

است و این که «الهی بودن» آن، اثبات گردد. اما اثبات این امر، نیاز به اثبات امر دیگری دارد و آن این که: قرآن، حجّیت استقلالیّه ندارد و برای فهم علوم و معارف آن، مراجعه ی صرف به خود آن، کفایت نمی کند، بلکه در کنار آن، رجوع به اهل بیت علیهم السّلام نیز ضروری است و این ضرورت با ده برهان قابل اثبات است.

ملاحظه می شود که سیر مطلب، دقیقاً با آن چه مصنّف در رساله ی «تبارک» فرموده، مطابقت می کند. در هر دو نوشته (تصنیف مرحوم میرزا و تقریر شاگرد ایشان) هدف و مقصد اصلی، اثبات «کلام اللّٰه بودن» و «برهان ربّانی بودن» قرآن است که برای این منظور باید به علوم و معارف قرآن، نظر شود. اما نظر استقلالی در قرآن، برای کشف علوم آن، کفایت نمی کند. بلکه باید در کنار آن، به اهل بیت علیّه السّلام نیز رجوع شود تا معارف الهی قرآن، کشف گردد و از این طریق «برهان و کلام خدا بودن» آن، شناخته شود.

مطلع اوّل: منزه بودن کلام خدا از شباهت با کلام بشر

دو مقدمه ی استدلال در مطلع اوّل

مقدمه ی اوّل این است که قرآن کریم و آورنده اش، آن را «کلام اللّٰه» نامیده اند. مصنّف دو آیه از قرآن را شاهد آورده که در آن ها تحت عنوان «کلام اللّٰه» به قرآن اشاره شده است. سپس به یک فرمایش از رسول گرامی اسلام صلی اللّٰه علیه و آله و سلم استناد شده که در آن قرآن به عنوان «کلام اللّٰه» معرفی گردیده است. این مقدمه، با توجّه به مباحثی که پیشتر گذشت، روشن است. چنان که گفتیم، آورنده ی قرآن با همه ی آیات آن، معامله ی «کلام» فرموده و آن را به عنوان «کلام خدا» برای مردم تلاوت فرموده است.

مقدمه ی دوم: ادّعی «کلام اللّٰه بودن» قرآن، مساوی است با منزه دانستن آن از مشابهت با کلام بشر.

این مقدمه به تفصیل در بخش اوّل کتاب، توضیح داده شده و نیازی به تکرار آن نیست.

اما مصنف در ضمن مقدمه ی دوم نکته ای را فرموده که نیاز به شرح و بیان دارد. ایشان پس از ذکر حدیث شریف ائمه علیه السلام که فرموده اند:

لَقَدْ تَجَلَّى اللَّهُ لِخَلْقِهِ فِي كَلَامِهِ وَ لَكِنَّهُمْ لَا يُبْصِرُونَ (1)

به یقین خداوند در گفتارش برای آفریدگانش تجلی فرموده است اما آنان نمی بینند.

به حقیقت مهمی در قرآن اشاره کرده که عبارت است از: «نور بودن قرآن کریم» و سپس لوازم این نور بودن را برای قرآن اثبات فرموده است.

لازم به تذکر است که مصنف، ما سوی الله را منحصر به دو حقیقت «نوری» و «ظلمانی» می داند که این دو با هم تباین دارند و هر یک احکامی متفاوت با دیگری دارد. (2) ایشان «نور» را «خلق بسیط و غیر قابل تعدد و تجزی» می داند که بر خلاف ظلماتیات (مخلوقاتی نظیر خود مان که متعدد و محدود به زمان و مکان و جسمائیت و... هستند) به اجزاء تقسیم نمی شود. یعنی چنین نیست که هر موجودی بخشی و جزئی از نور وجود یا نور علم را از آن خود کرده باشد. بلکه مرتبه و ساحت نور به کلی از احکام ساحت ظلماتیات، فراتر می باشد. هر موجودی به نور وجود و نور علم موجود است؛ بدون این که نور، در میان موجودات تقسیم شده باشد و بدون این که محدودیت های موجودات به ساحت وجود و علم سرایت کند.

از ویژگی های موجودات، «حدوث» و «زمانمند بودن» است که نور، منزّه از این خصوصیت می باشد، لذا مصنف «نور» را «ازلی و ابدی» می داند. مراد از این تعبیر، متّصف نشدن نور به اوصاف زمان است: مانند قبل یا بعد. پس و پیش زمانی برای نور مطرح نیست. لذا نمی توان برای آن، نقطه ی شروع و پایان زمانی قائل شد. به همین جهت، مصنف، آن را ازلی و ابدی نامیده است. یعنی نور، نقطه ی شروع و پایان زمانی

ص: 390

1- بحار الانوار / 89 / 107

2- این مطلب با شرح و تفصیل فراوان در آثار مصنف بیان گردیده که در این جا قصد نقل آن ها را نداریم. به عنوان نمونه بنگرید به: انوار الهدایة / 45 و 46

ندارد. هم چنین «تغییر پذیری» از لوازم ظلماتیات می باشد که نور، این محدودیت را هم ندارد. تصدیق وجدانی این مطالب، نیاز به توضیحات تفصیلی درباره ی «نور علم» و «نور وجود» دارد که از مجال فعلی، خارج می باشد. ذکر فهرست وار این ویژگی ها برای این است که روشن شود آن چه مصنف درباره ی «کلام الله» می فرماید، دقیقاً اوصاف نور می باشد که در کتاب های دیگر ایشان به تفصیل توضیح داده شده است. (1)

تعدد و تکثر ناپذیری نور علم

چون هیچ یک از کتاب های مصنف تاکنون با شرح و توضیح کافی منتشر نشده است، برای این که بحث ایشان درباره ی قرآن، بدون پایه و بی اساس تلقی نشود، برخی عبارات ایشان را درباره ی نور علم با توضیح مختصر وجدانی نقل می کنیم، در رساله ی «انوار الهدایة» چنین می فرماید:

نور العلم واحد بسیط و فی وحدته یکشف المتکثرات لا أنه يتعدد بتعدد ددها لأنه بسیط و حدانی، و القلة و الکثرة من ناحية الإدراك نظیر السراج فی الدار، فإن البصر القوی یرى أشياء كثيرة و لا یرى الضعیف إلا قلیلة، فالسراج لا یزید و لا ینقص. (2)

نور علم، واحد و بسیط است و با وجود وحدتش کثرات را روشن می کند. نه آن که [این نور] به سبب تعدد آن ها (مکشوفات)، تعدد شود؛ چون بسیط و یگانه است و کمی و زیادی از ناحیه ی ادراک کردن [مدرک] است. مانند چراغ در خانه که دیدگان قوی چیزهای زیادی را [به آن] می بیند در حالی که [دیدگان] ضعیف، جز اندکی [از آن ها] را نمی بیند. پس خود [نور] چراغ، زیاد و کم نمی شود.

این جاسعی شده با کمک گرفتن از یک مثال حسی، مطلب وجدانی شود. وقتی چراغی در خانه، روشن می شود، نور آن به طور یکسان به همه ی آن چه در خانه است،

ص: 391

1- علاقمندان می توانند به کتاب های ابواب الهدی، اساس معارف القرآن، انوار الهدایة و مصباح الهدی از مصنف، مراجعه نمایند.

2- انوار الهدایة / 25

می‌تابد. با این حال افراد مختلف بر حسب قدرت بینندگی شان، تعداد کمتر یا بیشتری از اشیاء اتاق را می‌بینند. برخی، چیزهای بیش تری را درک می‌کنند و برخی، چیزهای کم تر. کمی و زیادی «آن چه دیده می‌شود» به خاطر ضعف یا قوت نور چراغ نیست، بلکه به قوت چشم بیننده، بستگی دارد. نور چراغ به سبب تعدد و کثرت آن چه دیده می‌شود، متعدد و کثیر نمی‌شود، بلکه نور در وحدت و بساطت خود باقی است. نه چیزی از آن کاسته می‌شود و نه چیزی به آن افزوده می‌گردد و در عین حال برخی در پرتو آن نور، اشیاء بیش تر و برخی اشیاء کم تری را می‌بینند.

نور علم نیز دقیقاً همین ویژگی را دارد. کمی و زیادی معلومات افراد، خود نور علم را کم یا زیاد نمی‌کند و تعدد و کثرت معلومات به سبب تعدد و کثرت نور علم نمی‌باشد. در پرتو روشنایی و ظهور، چیزهایی برای انسان روشن می‌گردد، ولی اوصاف این چیزها به خود روشنایی و ظهور سرایت نمی‌کند. اگر معلومات ما کم تر یا بیش تر شود، خود نور علم تغییر نپذیرفته و «ظهور» که همان حقیقت «علم» است، کم یا زیاد نشده است.

برتری ساحت نور از مرتبه ی معلومات

سرّ این امر، علوّ مرتبه ی نور نسبت به منورات است و این که ساحت آن، فراتر از مرتبه ی معلومات و مکشوفات می‌باشد. به تعبیر روایات، نور دائماً در «ملکوت» است (1) و به عالم ظلماتیات تنزل پیدا نمی‌کند در حقیقت بدون این که نور علم از مرتبه ی خود به مرتبه ی موجودات ظلمانی تنزل کند و بدون این که ظلماتیات به رتبه ی علم، صعود پیدا کنند، مخلوقاتی چون انسان، به نور علم، مستضیء شده، به معلوماتی عالم می‌گردند. (2)

ص: 392

- 1- در تقریرات دروس مرحوم میرزا درباره ی نور عقل آمده است: «و مرتبته مرتبه الإحاطة التي يستحيل تنزله إلى مرتبة المحاطية وهو الذي يشير إليه قوله عليه السلام: «جعلته قائماً بالعلم دائماً في الملكوت». (الإختصاص / 244) تقریرات اصول (ملکی) / 119)
- 2- ابتدا در مورد نور علم می‌نویسند: «و العلم ظاهر بنفسه و مظهر للمفاهيم المظلمة و هو في الملكوت و الملا الأعلى، و الروح إذا وصل إلى تلك المرتبة ترى الأشياء و تعرف حقيقتها بنور العلم». و در ادامه، در مورد نور علم، تأکید می‌ورزند که: «لا يعقل ... صعد عود المظلمات إلى مرتبته». (انوار الهداية / 30).

این حقیقت را همه ی ما وجدان می کنیم که در هنگام عالم شدن، ذات ما که فاقد هر گونه علم و روشنایی است، عین روشنایی نمی شود. نیز روشنایی، جزئی از ذات ما نمی گردد. پس ما به رتبه ی علم صعود نمی کنیم و علم هم به مرتبه ی ما تنزل پیدا نمی کند. بنابر این در هنگام عالم شدن، علم و ظهور و روشنایی، محکوم به احکام ما نمی گردد و این یعنی حقیقت علم به سبب اختلاف و تعدد عالمان، مختلف و متعدّد نمی شود. هر عالمی از نور علم، مستفیض و مستضیء می گردد؛ بدون آن که در خود نور، تغییری حاصل شود.

تقدّس نور از اتّصاف به اوصاف ظلماتیات

مصنّف در کتاب «ابواب الهدی» درباره ی نور می فرماید:

فِي عَيْنِ أَنْ وَاحِدَةً يَنْظُرُ إِلَى غَيْرِهِ بِهِ وَيَتَوَجَّهُ إِلَى غَيْرِهِ بِهِ لَا يَتَغَيَّرُ هُوَ عَنْ حَالِهِ الَّذِي كَانَ عَلَيْهِ مِنَ الْقُدْسِ وَلَا يَتَأَثَّرُ بِالتَّوَجُّهِ بِهِ إِلَى غَيْرِهِ أَبَدًا. (1)

با وجود این که واجد نور، غیر خود را به واسطه ی آن می نگرد و به غیر خود به واسطه ی آن توجه می کند، اما آن (نور) از حال قدس [و تعالی] خود که بر آن بوده، تغییر نمی کند و از این که وسیله ی توجه به غیر خود شده، هرگز تأثیر نمی پذیرد.

هر علم و ادراکی، برای هر کس، به سبب نور علم حاصل می شود. اما این امر، خود نور علم را محدود و متعیّن نمی کند و تقدّس آن که مربوط به رتبه و ساحت برتر آن نسبت به رتبه ی عالم و معلوم است، کاملاً محفوظ می ماند. نه ذات ظلمانی عالم با نور علم، اتحاد پیدا می کند و نه معلوم با نور علم، متحد می شود. بلکه هر عالمی بهره ی محدودی از نور علم می برد و این محدودیت، به ذات خود عالم مربوط می شود و

ص: 393

حدّی برای خود علم نیست.

ایشان در رساله ی «انوار الهدایة» تقدّس این نور را بیش تر توضیح می دهد و می فرماید:

لَا يُكَيْفُ وَلَا يُكَمَّمُ وَلَا مَكَانَ لَهُ وَلَا حَدَّ لَهُ. (1)

نه چگونگی بر می دارد و نه اندازه می پذیرد و نه مکان دارد و نه حدّی برای آن هست.

لَيْسَ لَهُ مَكَانٌ وَلَا جِسْمٌ وَلَا حَدٌّ وَلَا كَيْفٌ وَلَا كَمٌّ وَلَا طَوْرٌ. (2)

مکان و جسم ندارد، حدّ و چگونگی و اندازه و طور هم ندارد.

«کیفیت و کمیت و مکان و جسمانیت و اندازه و طور»، همگی صفات موجودات ظلمانی اند و نور، این محدودیت ها را ندارد. این ها همه ویژگی های عالم و معلوم است نه خود علم و نباید به اشتباه، این خصوصیات را به نور علم سرایت داد.

چنان که قبلاً اشاره شد، ادای حقّ مطلب در مورد احکام نور و علوّ ساحت آن نسبت به مظلّمات، نیاز به بیان شرح و تفصیلی دارد که در این مجال نمی گنجد. آن چه رفت، اشاره ای گذرا و به عنوان مقدّمه بود برای فهم آن چه مصنّف درباره ی «کلام الله» فرموده است.

اتّصاف قرآن به اوصاف نور علم

ایشان در ابتدای بحث درباره ی مقصد اوّل، تصریح می کند که قرآن، به جهت فناء کلام در مرادش، نور علمی است و همین وجه برهانیت و کلامیت آن برای خداوند متعال می باشد (ظَهَرَ الْوَجْهُ فِي بُرْهَانِيَّتِهِ وَ كَلَامِيَّتِهِ لَهُ تَعَالَى وَ هُوَ كَوْنُهُ نُورًا عِلْمِيًّا). سپس در مطلع اوّل با توضیح بیش تری به بیان همین حقیقت می پردازد و می فرماید: «فَهُوَ بِعَيْنِهِ ظُهُورُ عِلْمِهِ أَزْلًا وَ أَبَدًا». ازلی و ابدی بودن از ویژگی های نور علم الهی است که چون قرآن کریم، ظهور علم و نور خداوند می باشد، به کلام الهی هم نسبت

ص: 394

1- انوار الهدایة / 15

2- همان / 9

با این ترتیب همه ی احکام و اوصاف نور علم بر قرآن کریم بار می شود؛ از جمله این که هر کس به اندازه ی بهره ای که از نور قرآن می برد، از علم و ظهور الهی، مُسْتَظْهِر و مستفیض می گردد. اختلاف در ظهورات، در حقیقت اختلاف در خود علم و ظهور نیست، بلکه این اختلاف به بهره های مختلف افراد از این ظهور الهی مربوط می شود. پس اختلاف در فیض بردن از قرآن به اختلاف در مستفیض ها بر می گردد (فَاخْتِلَافُ الْفَيْضِ إِنَّمَا هُوَ بِاخْتِلَافِ الْمُسْتَفِيضِ). نور قرآن که همان ظهور الهی است، در رتبه ای شامخ و قلّه ای رفیع قرار دارد که با استفاضه و عدم استفاضه ی افراد از آن، نه تغییر می پذیرد و نه اختلافی به آن راه پیدا می کند.

حادث نبودن نور قرآن کریم

حتّی زمان و زمانیات هم به آن حدّ نمی زند و حدوث، وصف استفاضه و مستفیض از نور قرآن است، نه خود آن. لذا می فرماید:

فَهُوَ فِي ذُرَى شُمُوحِ عُلُوِّهِ وَقُصُوى ذِرْوَةِ مَجْدِهِ أَزَلٌّ أَبَدِيٌّ غَيْرٌ مُتَغَيِّرٍ وَلَا مُخْتَلِفٍ.

فیض ظهور، در جایگاه های بلند رفعت و والا رتبگی، و در بالا ترین حدّ قلّه ی شرافتش، نقطه ی آغاز و پایان زمانی ندارد و تغییر نمی پذیرد و تفاوت نمی کند.

اشتباه نشود. مصنّف وصف ازلی و ابدی را برای نور و این ظهور الهی به کار می برد؛ در عین حال این ظهور، در رتبه ی ذات مقدّس پروردگار نیست که او «رَبُّ التَّوَرِّ» و «مَالِكُ الْعِلْمِ» است. ایشان وصف ازلی و ابدی را برای نور به کار می برد، ولی نسبت به خدای متعال تعبیر «نفس الازل و نفس الابد» را به کار برده است و می فرماید:

هُوَ أَبَدٌ فِي أَرْلِيَّتِهِ وَأَزَلٌّ فِي أَبَدِيَّتِهِ لَيْسَ لَهُ أَوَّلٌ وَلَا آخِرٌ، أَوَّلُهُ عَيْنُ آخِرِهِ وَآخِرُهُ عَيْنُ أَوَّلِهِ ... وَذَاتُهُ نَفْسُ الْأَزَلِّ وَنَفْسُ الْأَبَدِ. (1)

ص: 395

او در ازلی بودنش، ابدی و در ابدی بودنش ازلی است، اول و آخری ندارد. اول او عین آخرش و آخر او عین اولش است... و ذاتش، خود ازل و خود ابد است.

توضیح وجدانی این عبارات موکول به بیان بحث توحید و علو مرتبه ی ربوبی نسبت به مرتبه و ساحت نور است. غرض از نقل این مطلب، توجه دادن به این حقیقت است که کسی از اوصاف کلام خداوند به ازلی و ابدی بودن، گمان نبرد که مصنف، نور و ظهور الهی را در رتبه ی مالک و رب نور قرار داده است.

خلاصه این که از نور و علم قرآن، هر کس به اندازه ی ظرفیت و توانش بهره می برد. برخی فقط از «عبارات» آن استفاده می کنند، بعضی دیگر از «اشارات» آن و گروهی هم از «لطائف» آن بهره می برند و پیامبران از «حقایق» آن استفاده می کنند.

کثرت ناپذیری ظهور الهی در قرآن

اما نور قرآن و ظهور الهی هیچ گونه کثرت و تجزی نمی پذیرد و اختلاف و تعدد به استفاده کنندگان از این ظهور مربوط می شود نه خود آن:

فَهُوَ فِي جَمِيعِ الْأَعْصَارِ وَالْأَمْصَارِ ظُهُورُ إِلَهِيٍّ وَاحِدٌ أَحَدِيٌّ وَالْمُسْتَظْهَرُ مُخْتَلِفٌ حَسَبَ اخْتِلَافِ دَرَجَاتِ الْإِيمَانِ الَّتِي تَبْلُغُ سَبْعِينَ دَرَجَةً.

پس آن، در همه ی زمان ها و شهرها، نوری الهی و یکتا و انقسام ناپذیر است و [بهره مندی] روشنی طلب، بر حسب تفاوت رتبه های ایمان، که به هفتاد رتبه می رسد، تفاوت می کند.

توجه شود که کلمه ی «ظهور» در استعمال مصنف دقیقاً به معنای «نور» است و ایشان حقیقت نور را همان «ظهور» می داند. به عنوان نمونه در رساله ی «انوار الهدایة» می فرماید:

الظُّهُورُ هُوَ النُّورُ الْعِلْمِيُّ. (1)

ظهور، همان نور علمی است.

ص: 396

نیز در همان رساله می فرماید:

حَقِيقَةُ ذَلِكَ النُّورِ وَالظُّهُورِ غَيْرُ مُتَّصِرَةٍ وَلَا مَفْهُومَةٍ. (1)

حقیقت آن نور و ظهور، غیر قابل تصوّر و مفهومیّت است.

بنابر این وقتی می فرماید: «ظهورُ الهی» مقصودش چیزی جز «نور علم الهی» نیست.

هفتاد وجه برای کلام الهی

این نور و ظهور، درجه و اختلاف بر نمی دارد، بلکه اختلاف در مستظهِر هاست. هر کس به اندازه ی درجه ی ایمانش از ظهور و نور قرآن بهره مند می شود و چون طبق روایات ایمان هفتاد درجه دارد، کلام الهی هم هفتاد وجه پیدا می کند که هر وجهی از آن مربوط به یک درجه از ایمان است.

در احادیث ائمه علیهم السّلام برای ایمان، هفت منزل و برای هر منزل، ده درجه قائل شده اند. بنابر این در مجموع، ایمان، هفتاد درجه پیدا می کند. در کتاب شریف کافی از امام صادق علیه السّلام نقل شده که به عبد العزیز فرمودند:

(يا عَبْدَ الْعَزِيزِ إِنَّ الْإِيْمَانَ عَشْرُ دَرَجَاتٍ ...) (2)

و در حدیث دیگری از امام باقر علیه السّلام چنین آمده است:

(إِنَّ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى مَنَازِلٍ مِنْهُمْ عَلَى وَاحِدَةٍ ... وَ مِنْهُمْ عَلَى سَبْعٍ ... وَ عَلَى هَذِهِ الدَّرَجَاتِ ...) (3)

از این حدیث بر می آید که هر یک از هفت منزل درجات دارد، پس در مجموع درجات ایمان، هفتاد درجه می شود. کلام الهی به اندازه ی این درجات، دارای هفتاد وجه می شود، اما این وجوه، ذات آن را متعدّد نمی کند.

بدون این که قرآن از رتبه ی شامخ خود تنزل کند، هر کس به تناسب درجه ی

ص: 397

1- همان / 9

2- الکافی / 2 / 45

3- همان

ایمانش از نور آن بهره می برد و بهره مندی های مختلف و متعدّد، سبب اختلاف و تعدّد در ذات آن نمی شود. در مقام تمثیل به نور حسّی، می توان گفت که بهره مندی مخلوقات خداوند از نور خورشید، سبب تعدّد و تجزّی در آن نیست، بلکه خورشید بدون تنزّل به ساحت استفاده کنندگان، در مقام عالی و شامخ خود بر همگان می تابد.

قبح عقلی و نقلی تفسیر به رأی قرآن

از این که قرآن برای درجات مختلف مؤمنان، ظهورات مختلف دارد، حقیقتی آشکار می شود که مصنّف آن را تحت عنوان «مِنْ هُنَا يَنْكَشِفُ عَلَى سِرِّ اللَّيْبِ...» (1) مطرح فرموده است. آن حقیقت عبارت است از این که جز اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السّلام، هیچ کس نمی تواند مدّعی تفسیر قرآن و پرده برداری از علوم آن شود؛ چراکه فقط ایشان از همه ی درجات ظهور و نور قرآن بهره مند هستند و دیگران فقط به اندازه ی روزن وجود محدود خود از این نور بهره برده اند.

فقط آن ها که وارثان علم قرآنند، حامل ظهور الهی و تجلّی ربّانی اند و دیگران فقط در حدّ بهره ی وجدان شان از علم تفسیر برخوردارند که همین هم جز با اتّصال و ارتباط با اهل بیت علیهم السّلام امکان پذیر نمی شود. معرفت کامل و حقیقی نسبت به نور قرآن، فقط از آن مخاطبان آن-یعنی پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و عترت پاک شان-می باشد و دیگران به هر اندازه که از علوم اهل بیت علیهم السّلام بهره ببرند، توانایی شناخت قرآن و منور شدن به نور آن را پیدا می کنند.

بنابر این وقتی دسترسی به تفسیر قرآن از سطح عقول افراد عادی بالاتر است، عقل مستقلاً در می یابد که سخن گفتن درباره ی آن، قبیح و حرام عقلی است. احادیث اهل بیت علیهم السّلام نیز به همین امر مستقلّ عقلی، تذکّر و تنبّه داده اند که مصنّف نمونه هایی از آن را در متن رساله ذکر فرموده است.

ص: 398

1- چنان که پیشتر رفت، ادامه ی تعبیر فوق-که در رساله ی تبارک آمده-چنین است: «أَنَّهُ لَا شَيْءَ أَبْعَدُ مِنْ عُقُولِ الرِّجَالِ مِنْ تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ وَلَا يَعْرِفُ الْقُرْآنَ إِلَّا مَنْ حُوِّطَ بِهِ وَلَا يَصِلُ جَمِيعَ دَرَجَاتِ هَذَا الظُّهُورِ الإِلَهِيِّ وَالتَّجَلِّيِ الرَّبُّوبِيِّ إِلَّا مَنْ وَرَّثَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ.»

مطابق رهنمود عقل و نقل (1)، «تفسیر به رأی قرآن» حرام است و هیچ کس نباید به خود اجازه دهد که قرآن را بر اساس آن چه خود می فهمد، تفسیر نماید. چنان که در مباحث گذشته از مصنف نقل کردیم، «تفسیر» در لغت به معنای «پرده برداری و تشریح و توضیح چیزی است که به خودی خود واضح و مشروح نباشد». (2) چنین عملی برای کسی که از همه ی ظهورات و تجلیات نور قرآن بهره مند نیست، حرام عقلی و شرعی است. حتی اگر تفسیرش به طور اتّفاقی صحیح افتد نیز خطاکار محسوب می شود؛ چون نادانسته و بدون علم، تفسیر کرده و صحت آن، اتّفاقی بوده است.

حجّیت و برهانت اجتماعی قرآن و اهل بیت علیهم السّلام

از این جا مصنف به نتیجه ی نهایی بحث خود در مطلع اوّل می رسد و می فرماید: چون همه ی مراتب ظهورات قرآن و تجلیات کلامی خداوند فقط نزد «من عنده علم الکتاب» است، هیچ کس جز با رجوع به ایشان نمی تواند از تفسیر قرآن و علوم آن برخوردار شود. در نتیجه قرآن به صورت منفرد و بدون این که در کنار اهل بیت علیهم السّلام قرارگیرد، حجّیت و برهانت ندارد. از آن جا که برهانت کلام خدا به مراد و مقصود و علم آن است و این علم فقط در سینه ی وارثان علم کتاب می باشد، پس برهانت قرآن، اجتماعیّه است، نه انفرادیّه و حجّیت آن جمعیه است، نه افتراقیه.

متحدّی به قرآن (وجود مقدّس پیامبر اکرم صلی اللّٰه علیه و آله و سلم) به این حقیقت تصریح فرموده اند که قرآن و اهل بیت علیهم السّلام تا قیامت از یکدیگر جدا نمی شوند (إِنَّهُمَا لَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضِ) و این تصریح به معنای عدم حجّیت استقلالیه و انفرادیّه ی قرآن می باشد.

در خود قرآن نیز اهل بیت علیهم السّلام به عنوان «من عنده علم الکتاب» (3) (و الرّاسخون

ص: 399

1- پیشتر در فصل اوّل از همین بخش (متن بخش دوم رساله ی «تبارک» و ترجمه ی آن) روایاتی متعدّد در این باره نقل گردید

2- إِنَّ التَّفْسِيرَ لُغَةً كَشَفُ الْقِنَاعِ وَ التَّشْرِيحُ وَ التَّوْضِيحُ فِيمَا لَمْ يَكُنْ وَاضِحاً مَشْرُوحاً (مصباح الهدی / 27)

3- (وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلًا قُلْ كَفَى بِاللّٰهِ شَهِيداً بَيْنِي وَ بَيْنَكُمْ وَ مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ) (الرّعد / 43)

فی العلم (1) و «الذین اوتوا العلم» (2) معرفی شده اند که این آیات تحمّل علم قرآن را به ایشان اختصاص داده است. در آیه ی اوّل به طور مطلق «علم الكتاب» را نزد اهل بیت علیهم السّلام دانسته و در آیه ی دوم «علم تأویل قرآن» را مختصّ به ایشان کرده و در آیه ی سوم قرآن را «آیات بیّنات در سینه های کسانی که علم الهی به ایشان داده شده»، خوانده است. از این آیات و امثال آن، فهمیده می شود که علم کامل قرآن که شامل همه ی مراتب ظهورات قرآنی و تجلّیات ربوبی است، فقط نزد اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السّلام یافت می شود.

با این ترتیب کسی که ادّعی «حسبنا کتاب الله» کرده یا می کند و به خیال خود برای قرآن، حجّیت انفرادیّه قائل می شود، هم با صریح قرآن مخالفت کرده و هم با آن چه متحدّی به قرآن صراحتاً فرموده، به ناسازگاری برخاسته است. علّت این مخالفت و ناسازگاری، نشناختن کتاب خدا و کلام اوست. کسی که قرآن را بشناسد، هرگز چنین ادّعاهایی را سر نمی دهد. بنابر این به حکم عقل، سر سخت ترین دشمن قرآن کسی است که بدون مراجعه به اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السّلام به خود، اجازه ی تفسیر آن را بدهد.

نتیجه ی کلی این که: کشف نور علم و هدایت قرآن و فهم مرادات آن، بدون انضمام به بیان «من عنده علم الكتاب» امکان پذیر نمی باشد.

آن چه بیان شد، شرح و توضیح نوشته ی مصنّف در «مطلع اوّل» از رساله ی «تبارک» است. ملاحظه می شود که در این بیان ابتدا دو مقدمه ی اصلی استدلال مطرح شده و سپس با توجّه دادن به برخی از اوصاف قرآن، قُبْح تفسیر به رأی را نتیجه گرفته اند و از این طریق بر «نفی حجّیت انفرادیّه ی قرآن» استدلال کرده اند. این راهی است که در مطلع اوّل طی شده است.

ص: 400

1- (ما یَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ) (آل عمران / 7)

2- (بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ) (العنكبوت / 49)

اما به نظر می رسد که با صرف استفاده از دو مقدمه ی اول بحث و بدون نیاز به مباحث بعدی، می توان به نتیجه ی مورد نظر مصنف در مطلع اول دست یافت و این راهی است که از برخی عبارات «برهان دوم» از ده برهان تقریرات «حجّیة القرآن» قابل برداشت است و ما در فصل اول از بخش اول همین کتاب به تفصیل آن را توضیح داده ایم.

خلاصه ی این مسیر کوتاه تر این است:

اولاً: قرآن کریم به ادّعی خودش و آورنده اش «کلام الله» است.

ثانیاً: صرف ادّعی «کلام الله بودن قرآن و عاجز دانستن دیگران از آوردن مثل آن»، مساوی است با «منزه دانستن آن از مشابهت با کلام بشر».

مصنف در توضیح همین مقدمه ی دوم به خطّ خود در حاشیه ی تقریرات نوشته است:

نفس ادّعاء كونه كلام الله و تعجيزهم، عين تنزيه الكلام عن المشابهة بكلام البشر. (1)

در مباحث گذشته، این عبارت مصنف را با شرح و بسط کافی توضیح داده ایم. ایشان در ادامه ی نوشته ی خود، از این دو مقدمه چنین نتیجه گرفته اند:

فَيَحْتَمَلُ كَوْنُهُ عَلَى طَوْرٍ وَرَاءَ طَوْرٍ كَلَامِهِمْ. (2)

مقرر محترم نیز همین مطلب را چنین تقریر کرده اند:

فَمِنْ الْمُمْكِنِ أَنْ يَكُونَ طَرِيقَةُ اسْتِفَادَةِ الْعُلُومِ مِنْ هَذَا الْكَلَامِ مُخَالَفًا لِطَرِيقَةِ الْإِسْتِفَادَةِ عَنِ الْكَلَامِ الْبَشَرِيِّ كَمَا هُوَ كَذَلِكَ وَإِعْثَابًا. (3)

پس احتمال دارد که چگونگی استفاده ی علمی از این کلام [که ادّعی الهی

ص: 401

1- حاشیه ی تقریرات حجّیة القرآن / 34

2- همان

3- همان / 35

بودنش شده است] با چگونگی استفاده از کلام بشر، متفاوت و مخالف باشد، چنان که واقعاً هم چنین است.

همین بیان برای نفی حجّیت استقلالیّه ی قرآن در فهم مرادات آن کفایت می کند؛ زیرا وقتی احتمال می دهیم طریقه ی استفاده ی علوم از قرآن با آن چه در علوم بشری است، متفاوت باشد. تا وقتی به آورنده ی قرآن رجوع نکرده ایم، از صحّت برداشت و استفاده ی خود از علوم قرآن مطمئن نمی شویم. توضیح این مطلب را در مباحث گذشته به تفصیل آورده ایم و این جا نیاز به تکرار آن نیست.

نفی «حجّیت استقلالیّه ی قرآن در کشف همه ی مرادات آن»

مقرّر محترم در ادامه ی بیان خود می فرماید:

.. فَلَا يَجُوزُ الرَّجُوعُ إِلَيْهِ فِي مَقَامِ أَخَذِ الْعُلُومِ مِنْهُ بِالِاسْتِقْلَالِ. (1)

... پس رجوع به قرآن به صورت استقلالی برای بهره برداری از علوم آن، جایز نیست .

نکته ای که در این عبارت هست، تعبیر اخذ «علوم» می باشد که منظور از آن بهره بردن از همه ی علوم قرآن است. به طور کلی نفی حجّیت استقلالیّه مربوط به کشف همه ی مرادات خداوند در کلامش می شود؛ چنان که خود مصنّف هم در نتیجه گیری پایان مطلع اوّل به آن تصریح کرده، می فرماید:

فَالْقُرْآنُ الْمَجِيدُ فِي مَقَامِ ظُهُورِهِ وَ كَشْفِ نَوْرِ عِلْمِهِ وَ هُدَاةِ وَ فَهْمِ مَرَادَاتِهِ مُتَقَوِّمٌ بِالْإِجْتِمَاعِ مَعَ بَيَانِ مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ.

پس قرآن مجید در جایگاه ظهورش و آشکاری نور علم و هدایت و دریافت مقاصدش، بر پایه ی اجتماع با بیان کسانی به پا شده است که دانش این کتاب را در اختیار دارند.

یعنی کسی که می خواهد به همه ی مرادات کلام خدا آگاه شود، نمی تواند به مراجعه به خود قرآن اکتفا کند، بلکه باید قرآن را در کنار بیان های «من عنده علم

ص: 402

الکتاب» ببیند و منظور از حجّیت جمعیه در کلام مصنّف در همه ی نوشته ها و تقریرات دروسش، همین معنا است.

متوقف نبودن حجّیت نصوص قرآن بر بیان معصوم علیه السلام

به این ترتیب می توان حساب نصوص و محکّمات قرآن را از این امر کلی استثنا کرد؛ چون همان طور که قبلاً به تفصیل بیان کرده ایم، در مورد نصوص، نیاز به انضمام بیان «من عنده علم الکتاب» نداریم. این استثنا در جمله ی پایانی «برهان دوم» در تقریرات «حجّیه القرآن» به صراحت ذکر شده است:

لا یَجُوزُ الرَّجُوعُ بِالِاسْتِقْلَالِ فِي فَهْمِ الْقُرْآنِ إِلَيْهِ إِلَّا فِي النُّصُوصِ أَى الْمُحْكَمَاتِ الْمَنْصُوصَةِ الَّتِي لَا يَحْتَاجُ فَهْمُهَا إِلَى شَيْءٍ . (1)

برای فهم قرآن، رجوع استقلالی به آن جایز نیست، مگر در نصوص یعنی محکّمات صریحی که فهم آن ها نیاز به چیزی [دیگر] ندارد.

ملاحظه می شود که به صراحت، حساب نصوص را جدا کرده اند و «نصوص» را با «محکّمات» یکی دانسته اند. در یکی از تقریرات درس های اصول مصنّف، مراد از «نصّ» بیان شده است:

إِنَّ الْمُرَادَ مِنَ النَّصِّ هُوَ كَوْنُ الْكَلَامِ عَلَى نَحْوِ يُوجِبُ الْقَطْعَ بِالْمُرَادِ لِكَوْنِهِ عَلَى وَجْهِ يَكُونُ إِرَادَةً خِلَافَ مُفَادِهِ وَ لَوْ بِالْقَرِينَةِ مَوْجِباً لِلْغَلَطِ فِي مَقَامِ الْإِسْتِعْمَالِ . (2)

مراد از نصّ، بودن کلام به گونه ای است که به مراد از آن، قطع حاصل شود؛ زیرا به صورتی است که اراده کردن خلاف مفاد آن-هر چند با وجود قرینه-اشتباه در استعمال را لازم می آورد.

از این بیان روشن می شود که نصّ در کلام، صفت دلالت کلام بر مراد و معنایش است. در این حالت، کلام به گونه ای است که اراده ی معنایی مخالف با آن چه از

ص: 403

1- همان

2- تقریرات اصول (مرورید)، بحث حجّیت قرآن / 16

الفاظش فهمیده می شود، مصداق غلط و اشتباه در استعمال شمرده می شود. مثلاً اگر کسی از کلمه ی «فحشاء» که دالّ بر عمل زشت و نکوهیده است، اراده ی «عمل زیبا و نیکو» بکند، مرتکب اشتباه در استعمال شده است، زیرا استعمال لفظ «فحشاء» در مورد «عمل نیک»، غلط محسوب می شود و با هیچ قرینه ای نمی توان این استعمال را صحیح شمرد. بنابر این کلمه ی «فحشاء» نصّ در «کار زشت» به حساب می آید.

حجّیت این گونه دلالت ها متوقّف بر بیان معصوم علیّه السّلام نیست، لذا در ادامه ی عبارت قبل می فرماید:

لا مجال ... فی ... تَوْهَمِ تَوْقِفِ حُجِّيَّتِهِ عَلَى بَيَانِ الْمَعْصُومِ. (1)

برای این توهّم که حجّیت آن (نصّ) متوقّف بر بیان معصوم باشد، مجال نیست.

روشن است که این مطلب نفی حجّیت جمعیه ی قرآن به معنای عامّ آن را که در نصوص و محکّمات هم وجود دارد، نمی کند و ما را در استفاده از آن، بی نیاز از اهل بیت عتلیهم السّلام نمی گرداند. در گذشته این مطلب را مستدلاً توضیح داده ایم.

مطلع دوم: بالاتر بودن افق کلام خدا از کلام مخلوق

باطن عمیق و تأویلات قرآن

استدلال مصنّف در این مطلع بر این محور متمرکز است که «سطح قرآن بالاتر از سطح کلام مخلوق می باشد». به طور معمول کلام بشر دارای بطون و تأویلات نیست و اصولاً بشر نمی تواند طوری سخن بگوید که کلامش علاوه بر ظاهر، دارای معانی و وجوه متعدّد و تأویلات مختلف باشد. این در حالی است که قرآن کریم خود را این گونه معرفی کرده که تأویل و تنزیل دارد. از طرفی می فرماید: (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ) (2) و از طرف دیگر می فرماید: «تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ». (3)

ص: 404

1- همان / 16

2- آل عمران / 7

3- فصلت / 42

متحدی به قرآن هم او صافی برای آن ذکر کرده که افق آن را بالاتر از کلام مخلوق نشان می دهد. مثلاً فرموده است:

بَاطِنُهُ عَمِيقٌ لَهُ تُخُوْمٌ وَعَلَى تُخُوْمِهِ تُخُوْمٌ لَا تُحْصَى عَجَائِبُهُ وَلَا تُبْلَى غَرَائِبُهُ. (1)

باطن آن عمیق است، نشانه های هدایت گری دارد که بر خود آن نشانه ها، نیز علامت های راهنما وجود دارد. شگفتی های آن قابل شمارش نیست و امور غیر عادی آن از بین رفتنی نیست.

کلام هیچ مخلوقی چنین نیست که عجائب و غرائب آن قابل شمارش و تمام شدنی نباشد. هر قدر کلامی شامل اشارات و رموز و تأویلات باشد، بالأخره محدود است و از چند نکته ی لطیف و ظریف تجاوز نمی کند. هرگز نمی توان ادعا کرد که کلام مخلوقی دارای نکته ها و حقایق نامحدود و غیر قابل شمارش است.

هم چنین رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم، قرآن کریم را دارای وجوه متعدّد دانسته اند که الفاظش تحمّل پذیرش همه ی آن وجوه را دارد. تعبیر «ذلول» به همین حقیقت اشاره می کند (2) که عبارات قرآن را می توان بر وجوه مختلف و متعدّد حمل کرد ولی تشخیص این که کدام وجه، «احسن الوجوه» می باشد، برای همگان ممکن نیست و از مراجعه به ظاهر قرآن به دست نمی آید.

امیر المؤمنین علیه السلام نیز در فرمایشی تصریح کرده اند که هر حرفی از قرآن کریم تأویلات متعدّد دارد که بشر با علم عادی خود به یکی از این تأویلات هم نمی تواند پی ببرد.

ص: 405

1- تفسیر عیاشی / 1 / 3

2- این تعبیر در فصل پیشین در متن رساله «تبارک» و در ضمن روایت نبوی شریف صلی الله علیه و آله و سلم، به کار رفت (القرآن ذلول ذو وجوه فاحملوه علی احسن الوجوه). درباره ی این تعبیر، در «کتاب العین»، آمده است: الذل مصدر الذلول أى المنقاد من الدواب، ذل ینزل، و دابة ذلول: بینة الذل، و من کلشیء ایضا (کتاب العین / 8 / 176) نیز بنگرید به: لسان العرب / 11 / 257، تهذیب اللّغة / 14 / 292، الصّحاح / 4 / 1701، معجم مقاییس اللّغة / 2 / 345.

به عنوان مثال وجود مقدّس باقر العلوم علیه السّلام برای هر حرفی از کلمه ی «الصّمد» در قرآن کریم، تأویلاتی بیان فرموده اند. این کلمه از پنج حرف «الف»، «لام»، «صاد»، «میم» و «دال» مرکّب است که هر یک از آن ها تأویلاتی دارد و امام باقر علیه السّلام فقط برخی از آن ها را در مورد هر حرف توضیح داده اند. مثلاً «میم» را نشانه ی «مُلک خداوند» و «دال» را دلیل بر «دوام این مُلک» دانسته اند و سپس فرموده اند:

لَوْ وَجَدْتُ لِعِلْمِي الَّذِي آتَانِي اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ حَمَلَةً لَنَشَرْتُ التَّوْحِيدَ وَ الْإِسْلَامَ وَ الْإِيمَانَ وَ الدِّينَ وَ الشَّرَائِعَ مِنَ الصَّمَدِ. (1)

اگر برای علمی که خدای عزّوجلّ عطا می فرموده، حاملانی می یافتیم، قطعاً توحید و اسلام و ایمان و دین و شرایع را از [کلمه ی] «الصّمد» نشر می دادم.

این ادّعا از هیچ کس جز حاملان قرآن، پذیرفتنی نیست. تصوّر انجام چنین کاری برای بشر عادی به راحتی امکان پذیر نیست؛ چه رسد به این که آن را انجام دهد.

ایشان در ادامه ی فرمایش خود تصریح کرده اند به این که:

چگونه ممکن است حاملانی برای علم پیدا کنم، در حالی که جدم امیر المؤمنین علیه السّلام هم پیدا نکرد و بر بالای منبر فرمود: ... علم فراوانی در سینه ام هست، اما افسوس که حاملانی برایش پیدا نمی کنم. (2)

این گونه فرمایش ها نشان می دهد که قرآن به واقع، باطنی عمیق و تأویلاتی فوق تصوّر بشر عادی دارد که دسترسی به آن ها جز با رجوع به حاملان وحی الهی میسر نمی باشد.

احتمال مراد بودن معانی عامّه و حقایق مجرّده از قرآن

سپس مصنّف حدیثی را از وجود مقدّس امام صادق علیه السّلام نقل می کند که در آن به صراحت فرموده اند: «نباید تصوّر شود که یک آیه، فقط ناظر به یک مطلب است».

ص: 406

این فرمایش، تأکیدی بر این حقیقت است که قرآن، دارای معانی و وجوه مختلف می باشد؛ چنان که امام باقر علیّه السلام هم به این امر تصریح فرموده اند:

هُوَ كَلَامٌ مُتَّصِلٌ مُنْصَرَفٌ عَلَى وَجْهِهِ.

اگر «ذو وجوه» بودن قرآن و بی پایان بودن معانی و تأویلات آن را بپذیریم، باید احتمال بدهیم که مراد از الفاظ آن، معانی خاص نباشد، بلکه معانی عامی داشته باشد که بر مصادیق مختلف در سطوح متفاوت صدق کند. لذا مصنف می فرماید:

مِنَ الْمُحْتَمَلِ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ بِهَا هِيَ الْمَعَانِي الْعَامَّةُ وَالْحَقَائِقَ الْمُجَرَّدَةَ بِوَحْدَتِهَا الْإِطْلَاقِيَّةِ كَمَا هُوَ لَيْسَ بِبَعِيدٍ مِنَ الْحُكَمَاءِ.

احتمال دارد مراد از آن، معانی فراگیر و حقیقت های مجرد باشد [که] با وحدت اطلاق خود، [شامل همه ی مقاصد خاص نیز می شود]؛ همان گونه که [چنین سخن گفتنی] از حکیمان بعید نیست.

منظور از «معانی عامه و حقایق مجرده»، مقاصد و مرادات از یک لفظ هستند که با وحدت اطلاق خود، «مستعمل فیه» عام آن لفظ، شمرده می شوند.

چهار معنای «ماء» در قرآن

مثالی که در تقریرات «حجّیة القرآن» ذکر شده، لفظ «ماء» است. (1) حقایق مجرده ای که مراد از این لفظ می باشند، عبارتند از:

(1) «طبیعت» آب نوشیدنی.

(2) نور علم و معرفت.

(3) ذات مقدّس امام علیّه السلام که مالک نور علم و معرفت الهی است

(4) جوهر بسیطی که نخستین مخلوق مادی و حامل نور علم الهی است.

در قرآن کریم هر چهار مصداق «ماء»، وجود دارد. مصداق اوّل آن که روشن است. به عنوان مثال در آیه ی شریفه ی:

ص: 407

(وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ). (1)

و هر چیز زنده را از آب قرار دادیم.

قطعاً یک مصداق «الماء» آب نوشیدنی است.

و در آیه ی:

(وَأَنْ لَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَهُمْ مَاءً غَدَقًا). (2)

و اگر بر آن روش پایدار می ماندند، هر آینه از آب فراوان، سیراب شان می کردیم.

طبق تفسیر امام صادق علیه السلام مراد از «الطَّرِيقَةُ» ولایت ائمه علیهم السلام و مقصود از «ماء»، علمی است که از ایشان می آموزند. فرمودند:

لَأَذِقْنَاهُمْ عِلْمًا كَثِيرًا يَتَعَلَّمُونَهُ مِنَ الْأَيِّمَةِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ. (3)

هر آینه علم فراوانی که از ائمه علیهم السلام بیاموزند، به ایشان می چشانیم.

مصداق دیگر «ماء»، وجود مقدس امام معصوم علیه السلام است. در قرآن می خوانیم:

(قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَصْبَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ مَعِينٍ). (4)

بگو، اگر دیدید که آب شما [در زمین] فرورفت، پس چه کسی برایتان آب روان آشکار می سازد؟

امام هشتم علیه السلام این آیه را چنین تفسیر فرموده اند:

مَاؤُكُمْ أَبْوَابُكُمْ أَيِ الْأَيِّمَةِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ وَالْأَيِّمَةُ أَبْوَابُ اللَّهِ بَيْنَهُ وَبَيْنَ خَلْقِهِ. (5)

منظور از «ماؤکم» در های شما، یعنی امامان علیه السلام هستند و امامان در های خدا میان او و آفریدگانش هستند.

و مصداق دیگر «ماء»، ماده ی نخستین خلقت اجسام است که از آن به «ماء بسیط»

ص: 408

1- الأنبياء / 30

2- الجن / 16

3- بحار الانوار / 24 / 29. نیز: تأویل الآيات الظاهرة / 704

4- الملك / 30

تعبیر می شود و در آیه ی شریفه ی: (كَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ). (1)

لفظ «ماء» به این معنا به کار رفته است.

امام صادق علیه السلام در تفسیر این آیه ی شریفه فرمودند:

(إِنَّ اللَّهَ حَمَلَ دِينَهُ وَعِلْمَهُ الْمَاءَ قَبْلَ أَنْ يَكُونَ أَرْضٌ أَوْ سَمَاءٌ أَوْ جِبْتٌ أَوْ إِنْسٌ أَوْ شَمْسٌ أَوْ قَمَرٌ). (2)

خداوند دین و علم خود را بر «ماء» تحمیل کرد پیش از آن که زمینی یا آسمانی یا جنّی یا انسانی یا خورشیدی یا ماهی [خلق شده] باشد.

این «ماء»، آب نوشیدنی نیست، بلکه اولین مخلوق در عالم اجسام می باشد که امام صادق علیه السلام درباره ی آن فرمودند:

إِنَّ أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ مَا خَلَقَ مِنْهُ كُلَّ شَيْءٍ.

همانا اولین مخلوق خدای عزوجل، آن چیزی است که همه چیز را از آن آفریده است.

و آن گاه که راوی می پرسد: آن چیست؟

می فرمایند: الماء (3)

طبق این تفسیر ها، مراد از «عرش الهی»، «علم و دین خدا» و منظور از «كَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ»، «تحمیل علم و دین، بر ماء بسیط» است؛ یعنی خداوند، اولین مخلوق خود را واجد نور علم و دین خود نمود.

«حقایق مجرد»ی ماء

با این ترتیب لفظ «ماء» در قرآن به چهار حقیقت اطلاق شده است. این حقایق، با وحدت اطلاقی خود، «مستعمل فیه» عام لفظ «ماء» شمرده می شوند.

منظور از «مجرد»، معنای لغوی آن است که بر هر چهار حقیقت مذکور در معنای

ص: 409

1- هود / 9

2- الکافی / 1 / 133

3- علل الشرایع / 1 / 83

«ماء» صدق می کند:

اولین حقیقت، «طبیعت» آب نوشیدنی است. این «طبیعت»، مقید به «تحقق» یا «لا-تحقق» نیست و به عبارت دیگر مجرد از «قید موجودیت و معدومیت» است. به همین جهت فقط در ساحت نور علم می توانیم از آن سخن بگوییم؛ علمی که در «مرتبه برتر از موجود و معدوم» قرار دارد.

توضیح مستدل این بحث از دیدگاه مصنف، نیازمند شرح مبسوط رساله های دیگر ایشان است. به عنوان مثال در «اصول و سیط» در توصیف «الطبیعة» می فرماید:

الَّتِي يَكشِفُهَا الْعِلْمُ وَلَا مَعْلُومٌ... لَا الطَّبِيعَةُ الْمُحَقَّقَةُ وَلَا الطَّبِيعَةُ الْغَيْرُ الْمُحَقَّقَةُ (1)

[طبیعتی] که علم آن را کشف می کند؛ در حالی که معلومی نیست... نه طبیعت محقق و نه طبیعت غیر محقق.

از این عبارت و امثال آن می توان فهمید که از نظر مصنف، «طبیعت» از قید «تحقق و عدم تحقق»، مجرد است و صرفاً به «علم بلا معلوم» کشف می شود. بنابر این تنها در ساحت نور علم می توان از این حقیقت مجرد سخن گفت. (2)

تمام ماهیاتی که متعلق احکام شرع قرار می گیرند، نیز مجرد از وجود و عدم (موجودیت و معدومیت) هستند. در یکی از تقریرات مباحث اصولی مصنف چنین آمده است:

فَانكشَفَ غَايَةَ الْإِنْكِشَافِ أَنَّ الْمَهِيَّاتِ الْخَارِجِيَّةَ مُجَرَّدَةٌ عَنِ الْوُجُودِ وَالْعَدَمِ يُبْعَثُ إِلَيْهَا وَتُطَلَّبُ بِالْحَقِيقَةِ. (3)

کاملاً روشن شد که ماهیات خارجی، مجرد از موجود و معدوم بودن، مورد بعث و طلب حقیقی واقع می شوند.

ص: 410

1- اصول و سیط / 30

2- توضیح مبسوط این بحث، به محلّ خود (شرح رساله ی «اصول و سیط») موکول است

3- تقریرات اصول عملیه (حلبی) / 123، نیز در ص 133 و 136 تعبیر «مجرد از وجود و عدم» تکرار شده است.

متعلّق اوامر الهی، خود ماهیات هستند، مجرد از موجود و معدوم بودن. در واقع «امر» خداوند در رتبه ی «علّت» است و طاعت و معصیت در رتبه «معلول». طاعت یعنی «تحقّق مُتعلّق امر» و معصیت یعنی عدم تحقّق آن. منظور از «وجود» در عبارت تقریرات، «تحقّق» متعلّق و منظور از عدم، «لا- تحقّق» آن می باشد که هر دو در رتبه ای فروتر از ساحت امر و متعلّق آن، قرار دارند. «ماهیت» یا «طبیعت» عبارت است از متعلّق امر که در رتبه ای فراتر از موجودیت و معدومیت است و این رتبه، ساحت نور علم مجرد می باشد.

حقیقت دومی که لفظ «ماء» بر آن اطلاق شده، خود «نور علم» می باشد که مجرد بودن آن از ماده و اعراض آن، از دیدگاه مصنّف روشن و بدیهی است.

سومین حقیقتی که «ماء» نامیده شده، ذات مقدّس امام علیّه السّلام می باشد که به جهت مالکیت «سرچشمه ی نور علم» (نور الانوار) اتّصاف ایشان به تجرّد که از احکام نور است، صحیح می باشد. (1)

حقیقت چهارم، جوهر بسیطی است که «ماء بسیط» نامیده شده و در روایات به اعتبار حامل نور شدنش «نور» خوانده شده (2) و به همین جهت نیز می توان آن را مجرد دانست.

ص: 411

1- به عنوان نمونه، در زیارت امیر مؤمنان علیّه السّلام خطاب به آن حضرت عرضه می داریم: السّلامُ عَلَیْكَ يَا نُورَ الْأَنْوَارِ (بحار الانوار / 348 / 97) به نقل از مزار کبیر.

2- به عنوان نمونه، امیر مؤمنان علیّه السّلام می فرماید: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَوَّلَ مَا خَلَقَ الْخَلْقَ خَلَقَ نُورًا ابْتَدَعَهُ مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ... مرحوم میرزا در ذیل این روایت، چنین می نویسند: أقول: صریح الروایة أنّ المَجْعُولَ الْأَوَّلَ لَا مِنْ شَيْءٍ هُوَ النُّورُ، و لیس المراد به نور النبیّ الأکرم صلی الله علیه و آله و سلم... فهذا النور هو الجوهر البسيط الفعليّ التحقّق الذی کلّ شئیء خُلِقَ منه، و قد عرفت أنّ نوریه آتّما هو باستضاءه به بنور الولاية الذی نُورَت منه الأنوار، فضیاضه خارج عن ذاته... (اساس معارف القرآن (نمازی) / 463) نیز بنگرید به: همان / 462

وحدت اطلاقى و معانى عامه ى ماء

با توضیحی که درباره ى حقایق مجرد بیان شد، در مى یابیم که میان آن چه از لفظ «ماء» فهمیده مى شود، با هر یک از این حقایق، تناسبی وجود دارد که مجوز اطلاق لفظ واحد بر این حقایق مجرد است. به عنوان مثال: «حیات بخش بودن آب» یک ویژگی مشترک در همه ى این حقایق است. هم آب نوشیدنی به عالم طبیعت، حیات مى بخشد و هم نور علم و معرفت است که منشأ حیات و بلکه عین نور حیات مى باشد و در نتیجه حیات بخش به مخلوقات است. مالک نور علم (امام علیه السلام) و نیز حامل نور علم (ماء بسیط)، را نیز از جهت واجدیت نور علم، مى توان مایه ى حیات موجودات دانست. در نتیجه «حیات بخش بودن» را مى توان سبب وحدت اطلاقى میان حقایق مجرد ای دانست که «ماء» نامیده شده اند و به همین جهت مى توان لفظ واحدی را بر حقایق مختلف، اطلاق کرد.

«معانى عامه» هم که در بیان مصنف آمده، اشاره به همین حقایق مجرد دارد. «معانى»، صور ذهنیه نیستند، بلکه مرادات و مقاصد لفظ واحدی مى باشند که به دلیل وحدت اطلاقى میان آن ها، «مستعمل فیه» عام آن لفظ شمرده مى شوند. «عامه» بودن این معانى نیز به شمول آن نسبت به حقایق مختلف، اشاره دارد.

بالاتر بودن افق کلام خدا از کلام مخلوق

مصنف معتقد است: کلام حکیمانه، کلامی است که در آن، الفاظ بر معانى عامه دلالت دارند؛ در حالی که کلام مردم عادى و سخنان کوچه و بازاری چنین نیست. به تعبیر ایشان، کلام خالق، که افقى فراتر از کلام مخلوق دارد، باید چنین باشد. در حاشیه ى «برهان سوم» تقریرات «حجیه القرآن» که مطابق با «مطلع دوم» رساله ى «تبارک» مى باشد، مصنف چنین نگاشته است:

نَفْسُ الْإِدْعَاءِ بِأَنَّهُ كَلَامُ اللَّهِ وَ تَعْجِيزُ الْبَشَرِ هُوَ عَيْنُ التَّصْرِیحِ بِأَنَّ أَفْقَ الْكَلَامِ فَوْقَ أَفْقِ الْكَلَامِ الْمَخْلُوقِ لِهَذَا يَعْجُزُونَ عَنِ إِتْيَانِهِ فَيَحْمَلُ كَوْنُ الْمُرَادِ مِنْهَا الْمَعَانِيَ الْعَامَّةَ وَالْحَقَائِقَ الْمُجَرَّدَةَ كَى لَا يَكُونُ دُونَ أَفْقِ

کلام حکیم الهی و عالم ربّانی سیّما بعد تصریح المتحدّی بأنّ الکلام لا یفسّر بالرّای. (1)

نفس ادّعی این که قرآن کلام خداست و عاجز دانستن بشر [از آوردن مثل آن] خود تصریح است به این که افق [و سطح آن] کلام بالاتر از افق و سطح کلام مخلوق می باشد و به همین جهت [انسان ها] از آوردن آن ناتوانند. پس [علی القاعده] مراد از آن، معانی عامّه و حقایق مجرّده خواهد بود تا این که از سطح کلام یک حکیم الهی و دانشمند ربّانی پایین تر نباشد. به خصوص پس از تصریح متحدّی به این که: این کلام نباید مورد تفسیر به رأی قرار بگیرد.

وقتی کسی ادّعا می کند که «کلام خدا» را برای مردم آورده و آن ها نمی توانند مانندش را بیاورند، در حقیقت اعلام می کند که سطح آن کلام، بالاتر و برتر از سطح کلام مخلوقات است و به همین دلیل کسی نمی تواند مانند آن را بیاورد. از این رو علی القاعده مراد از آن کلام، معانی عامّه و حقایق مجرّده است؛ نه مقاصد خاصّ عادی و معمولی که هر متکلم بشری از کلامش قصد می کند. در سخن گفتن عادی، به طور معمول حقایق مختلف در سطوح مختلف مقصود متکلم نیستند و کسی هم انتظار چنین چیزی را ندارد. ولی وقتی یک حکیم الهی و عالم ربّانی سخنی را از جانب خالق متعال به عنوان «کلام الله» می آورد و اعلام می کند که کسی نمی تواند مانند آن را بیاورد، انتظار عقلا این است که این کلام مانند سخنان عادی بشری که در مکالمات روزمره به کار می رود، نباشد. به خصوص وقتی آورنده ی این کلام تصریح می کند به این که نباید آن را تفسیر به رأی کرد.

مخاطبان کلامی که مقصود خاصّی در نشئه ی مخصوص و مشخصی دارد، آن را در می یابند و در تشخیص مراد متکلم به اشتباه نمی افتند. لذا تأکید بر این که «نبايد تفسیر به رأی شود» بی مورد است. خطر تفسیر به رأی در مورد کلامی مطرح می شود که ممکن است معانی مختلف در سطوح مختلف داشته باشد و مخاطب با شنیدن خود الفاظ نمی تواند از این که مقصود متکلم، معانی عامّه ی آن هاست یا بعضی از معانی

ص: 413

خاصّه، مطمئن شود. به همین جهت او را از تفسیر به رأی پرهیز می دهند و به او اجازه داده نمی شود که با ظنّ و گمان خود، مقصودی را به متکلم نسبت دهد.

ضرورت رجوع به اهل بیت علیهم السلام برای تشخیص مراد عام یا خاص قرآن

دقیقاً به همین دلیل است که رجوع به عالمان به کتاب (من عنده علم الكتاب) برای فهم صحیح مرادات آن، ضروری می شود. تا وقتی به ایشان مراجعه نشده، نمی توان فهمید که مراد یک آیه، عام است یا خاص؛ یعنی معانی عامّه قصد شده اند یا برخی از معانی خاصّه. چون احتمال قصد معانی عامّه در همه ی آیات قرآن وجود دارد، هیچ کس قبل از مراجعه به اهل بیت علیهم السلام به طور کامل به مقصود و مراد هیچ آیه ای از قرآن پی نمی برد.

پس خلاصه ی استدلال در مطلع دوم این است که از طرفی خود قرآن ادّعی تأویل و تنزیل داشتن دارد و این که تأویل آن را جز راسخان در علم نمی دانند. هم چنین متحدی به قرآن برای آن وجوه مختلف قائل است (هُوَ كَلَامٌ مُتَّصِلٌ مُنْصَرَفٌ عَلٰی وُجُوهِ) و حتّی خلیفه ی او تصریح می کند به این که نباید تصوّر شود که قرآن صرفاً یک مراد و مقصود دارد (فَلَا تَكُونَنَّ مِمَّنْ يَقُولُ لِلشَّيْءِ إِنَّهُ فِي شَيْءٍ وَاحِدٍ).

از طرف دیگر با کلام حکیم الهی، نمی توان مانند سخنان کوچه و بازاری رفتار کرد، بلکه انتظار از آن، بالاتر از افق کلام بشری است. در نتیجه احتمال اوّلی که در مقصود و مراد از آن داده می شود، «معانی عامّه و حقایق مجرّده» است. اما این احتمال هم وجود دارد که در مواردی، معانی عامّه، مقصود متکلم الهی نباشد، بلکه معانی خاصّی را قصد فرموده باشد. از این رو، مراجعه به کسانی که علم قرآن را در سینه دارند، ضرورت پیدا می کند و پیش از این رجوع، مراد و مقصود آیه کشف نمی شود و همین «اثبات حجّیت جمعیه» برای قرآن و «نفی حجّیت انفرادیه» از آن است.

در پایان «برهان سوم» از تقریرات حجّیه القرآن، جمع بندی مطلب چنین است:

هَلْ يَرْضَى الْمُنْصِفُ مِنْ نَفْسِهِ أَنْ يَرْجِعَ إِلَى الْقُرْآنِ مُسْتَقِلًّا مِنْ دُونِ الرَّجُوعِ إِلَى مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ وَ هَلْ يَجُوزُ عَلَى شَرِيعَةِ الْعَقْلِ وَ

مِنْهَاجِ الْفَهْمِ أَنْ يَسْتَقْلَلَ الْإِنْسَانَ فِي فَهْمِ عُمُومِ الْمُرَادِ وَخُصُوصِيهِ وَأَنَّ الْمُرَادَ الْحَقَائِقُ الْمَجْرَدَةَ الْعَامَّةَ أَوْ مَا هُوَ ظَاهِرٌ فِي نَشْئِهِ خَاصَّةً وَمَقْيَدَةً بِهَا مِنْ دُونَ التَّمَسُّكِ بِحَمَلَةِ كِتَابِ اللَّهِ وَ مَهَابِطِ وَحْيِ الْإِلَهِ حَاشَا وَكَلَّا إِلَّا مَنْ طُبِعَ عَلَى قَلْبِهِ وَغُشِيَ عَلَى بَصَرِهِ. (1)

آیا کسی که از جانب خودش انصاف می دهد، راضی می شود که بدون رجوع به «من عنده علم الكتاب» مستقلاً به قرآن مراجعه کند؟ و آیا در صراط عقلائیّت و در طریق فهم صحیح، جایز است که انسان به صورت مستقل [و بدون رجوع به اهل بیت علیهم السلام] عام یا خاص بودن مراد [از کلام خدا] را درک کند؟ و [آیا جایز است که انسان]، بدون آن که به حاملان کتاب خدا کسانی که محلّ نزول وحی الهی هستند، تمسک کند، [به طور مستقل] دریابد که مراد، حقایق مجردی عام است یا آن چه که در یک نشئه ی خاص، آشکار و مقید به همان نشئه است؟ حاشا و کلاً [چنین چیزی امکان ندارد] مگر از کسی که قلبش مَهر خورده و دیدگانش پوشیده شده است.

اصلاح مصنف در عبارات تقریرات

در عبارتی که از تقریرات نقل شد، از «فی فهم عموم المراد» تا «مقیّده بها» اصلاح مصنف محترم می باشد که به خطّ خود مرقوم فرموده است. این عبارات را به جای عبارات مقرر قرار داده که چنین بوده است:

بِأَنَّهُ ظَوَاهِرُ الْقُرْآنِ وَفَهْمٌ مَا هُوَ ظَاهِرٌ فِيهِ. (2)

آن چه پیش از اصلاح مرحوم میرزا، از جملات مقرر فهمیده می شود، این است که انسان مُنصف و عاقل، بدون رجوع به عالمان کتاب، نمی تواند به فهمی از ظاهر قرآن نائل شود؛ در حالی که سخن مصنف این نیست. ایشان-چنان که در عبارات اصلاحیّه ی خود آورده - می فرماید:

انسان پیش از رجوع به اهل بیت علیهم السلام نمی تواند بفهمد که مراد از یک آیه، معانی

ص: 415

عامّه و حقایق مجرّده است یا صرفاً معنای خاصی از آن. اما چون احتمال اراده‌ی معانی عامّه از کلام یک حکیم الهی، احتمالی معقول و مورد انتظار می‌باشد، پس بدون رجوع به «من عنده علم الكتاب»، کشف مراد از کلام خداوند ممکن نیست.

این استدلالی است که عیناً در مطلع دوم از رساله‌ی «تبارک» آمده است. به تعبیر دیگر سخن مصنّف در مطلع دوم و برهان سوم تقریرات در این نیست که استفاده از ظواهر آیات نیاز به رجوع به اهل بیت علیهم السلام دارد و به همین جهت است که عبارت تقریرات را اصلاح کرده اند. (1)

مقایسه‌ی مطلع دوم با مطلع اوّل

با این ترتیب محور استدلال مصنّف در مطلع اوّل (برهان دوم تقریرات) عدم مشابهت و عدم سنخیت قرآن با کلام بشر است و در مطلع دوم (برهان سوم تقریرات) حکیمانه بودن قرآن و بالاتر بودن افق آن از سطح کلام مخلوق می‌باشد. در تقریرات به این تفاوت در دو برهان تصریح شده است. در ابتدای «برهان ثالث» می‌فرماید:

الْوَجْهُ فِي الْبُرْهَانِ الثَّانِي هُوَ عَدَمُ مِشَابَهَتِهِ وَ مُسَانَخَتِهِ بِكَلَامِ الْبَشَرِ وَ إِلَّا فَلْيَأْتُوا بِمِثْلِهِ وَ الْوَجْهُ فِي الْمَقَامِ هُوَ أَنَّ الْكَلَامَ كَلَامَ حِكْمِيٍّ فِي غَايَةِ الْحِكْمَةِ ... (2)

جهت استدلال در برهان دوم شباهت و سنخیت نداشتن آن (قرآن) با کلام بشر است و این که در غیر این صورت [اگر الهی بودن آن را قبول ندارند]

ص: 416

1- البتّه این بدان جهت نیست که مرحوم میرزا در فهم ظواهر به استقلال از مبین قائلند؛ چنان که پیشتر به تفصیل به شرح این عبارات پرداخته شد: الثّالث: الظّواهرُ في أصولِ الدّينِ لا إشكالَ في عدمِ حجّيتها و عدمِ كشفها عن مرادِهِ تعالى ما لم يُحرز فيه عدمُ الإعتِدادِ على المُنفصلِ. الرّابع: الظّواهرُ في آياتِ الأحكامِ و قد عرفت أنّهُ لا بُدَّ في إحرازِ شرائطِ الحجّية من عدمِ القرينة المُنفصلة و بعدها إلى إحرازِ عدمِ المنسوخية. (تقریرات اصول (ملکی) / 57) به این ترتیب اصلاح مذکور، صرفاً از این بُعد بوده که ورود به بحث حجّیت ظواهر، با این برهان خاص، تناسب نداشته است.

2- تقریرات حجّية القرآن / 35

مانند آن را بیاورند و جهت استدلال در این مقام (برهان سوم) این است که کلام [الهی] یک کلام حکیمانه و در اوج حکمت است.

مطلع سوم: اشتغال قرآن بر همه ی معارف در همه ی زمان ها، برای همگان

لازمه ی اعتقاد به فراگیر بودن علوم و معارف قرآن

روشن است که قرآن مجید برای زمانی خاص و مردمی خاص و در سطحی خاص نازل نشده، بلکه طبق ادّعی خودش و متحدی به آن (1)، برای همه ی آحاد بشر در همه ی زمان ها و همه ی سطوح نازل گردیده است. بنابر این مخاطب آن، همه ی افراد بشر هستند که در میان ایشان از همه ی سطوح یافت می شوند. کتابی که مشتمل بر برنامه ی هدایت الهی برای همه ی بشریت است، علی القاعده همه ی معارف را برای هر کس، در هر زمانی در بر می گیرد.

کتابی با چنین اوصاف، باید به گونه ای باشد که دانشمندان و فرهیختگان هم بتوانند در معارف ربوبی از آن بهره ببرند. اگر یک کلام بخواهد به گونه ای باشد که همه ی افراد در همه ی سطوح، بتوانند از آن بهره کافی ببرند، علی القاعده باید همه ی مقاصد آن از تنزیلش قابل کشف نباشد؛ یعنی نتوان صرفاً با دانستن معانی لغوی آن، به همه ی مرادات متکلم پی برد. اگر همه ی آن چه مقصود گوینده است، در کلامش آشکار و واضح باشد و هر کس با علم به معانی لغات، بتواند آن ها را کشف کند، دیگر آن کلام برای سطح بالاتر از عوام و مردم عادی، حرفی برای گفتن نخواهد داشت.

اگر قرآن کریم برای سطوح عالی و کسانی که افق فهم و درک شان بالاتر از حدّ معمول مردم عادی است، بهره و پیامی داشته باشد، باید آیات آن به گونه ای باشد که از الفاظ آن-علاوه بر معانی تنزیلی و اولیّه-معانی بلند و عمیق هم قابل استفاده باشد. یعنی باید یک آیه ی خاص، دالّ بر معانی مختلف در سطوح مختلف باشد، نه فقط یک معنا آن هم در حدّی که همه از ظاهر آن می فهمند.

ص: 417

لزوم وجود متشابهات در قرآن

این که «لفظ آیه، قابل حمل بر معانی مختلف باشد»، ملاکی است که در فرمایش امیر مؤمنان علیه السلام برای آیه ی متشابه، ارائه شده است (متفق اللفظ مختلف المعنی). به همین جهت مصنف می فرماید: «چون قرآن مجید، در برگیرنده ی همه ی معارف برای همگان است، لازم می آید که برخی از آیات قرآن برای بعضی سطوح، «محکم» و برای برخی سطوح دیگر «متشابه» باشد. ایشان در حاشیه ی تقریرات حجّیه القرآن، چنین نگاشته اند:

عِنْدَ التَّصْرِیحِ بِمَرَاتِبِ الْمَعَارِفِ لِلْكَوْنِ لَا مَحَالَهٔ یَكُونُ الْمُحْكَمُ لِطَائِفَةٍ الْمُتَشَابِهَ لِطَائِفَةٍ أُخْرَى، صَدْرِیحٌ فِی حَقِّ بَعْضٍ مُجْمَلٍ فِی حَقِّ أُخْرَى. (1)

با وجود تصریح به این که [قرآن، مشتمل بر] مراتب معارف برای همگان است، به ناگزیر، آن چه برای گروهی، «محکم» می باشد، برای کسان دیگر، «متشابه» است و آن چه در حق برخی صریح و روشن می باشد، برای دیگری مُجْمَل است.

نسبی یا مطلق دانستن متشابهات قرآن

به نظر می آید که مصنف، در حاشیه ی تقریرات حجّیه القرآن و نیز در ضمن مطلع سوم از رساله ی «تبارک»، به نوعی متشابه بودن یک آیه را «نسبی» دانسته؛ آن جا که فرموده است:

مُتَشَابِهًا لِمَنْ لَمْ یَصِلْ إِلَيْهَا.

برای کسی که به [مقاصد حقیقی] آن نمی رسد، «متشابه» باشد.

این در حالی است که مطابق معیار منقول از فرمایش امیر مؤمنان علیه السلام، «تشابه» وصف خود آیه است؛ صرف نظر از علم به تأویل آن. همین که الفاظ آیه ای قابلیت حمل بر معانی مختلف داشته باشند، آن را جزء متشابهات قرار می دهد؛ چه تأویل آیه، برای کسی روشن باشد و چه نباشد. بنابر این دانستن یا ندانستن تأویل یک آیه، در

ص: 418

متشابه بودن یا نبودن آن، دخالتی ندارد. در این صورت، متشابه بودن، نسبی نیست؛ زیرا اگر آیه، مشتمل بر الفاظی باشد که معانی مختلف دارند ولی معنای آیه با همه ی آن ها سازگار نباشد، همین برای متشابه شدن، کفایت می کند. بر همین اساس، بیان شد که از متشابه نبودن یک آیه، نمی توان محکم بودن آن را نتیجه گرفت و بالعکس.

اما با رجوع به احادیث ائمه علیهم السلام، روشن می شود که ایشان هم در برخی تعابیر خود، متشابه را به گونه ای تعریف کرده اند که علم یا جهل به مقصود از آیه، در «تشابه» آن دخالت پیدا می کند. از امام صادق علیه السلام در تعریف «محکم و متشابه» چنین آمده است:

الْمُحَكَّمُ مَا نَعْمَلُ بِهِ وَالْمُتَشَابِهُ مَا اشْتَبَهَ عَلَي جَاهِلِهِ. (1)

«محکم»، آن چیزی است که به آن عمل می کنیم و «متشابه» آن چیزی است که برای جاهل به [مراد و مقصود] آن، مشتبه می گردد.

طبق این بیان، اگر کسی در فهم مراد و مقصود آیه ای، به اشتباه افتد، آن آیه، برای او «متشابه» است. اگر فرد دیگری در فهم مراد از همان آیه به اشتباه نیفتد، برای او متشابه نیست، بلکه چون مقصود از آن را می فهمد و به آن عمل می کند، برای او «محکم» است. بنابر این در مورد هر آیه، نسبت به هر فرد خاص، می توان گفت یا مراد و مقصود از آن را می فهمد و یا نمی فهمد. اگر حالت اول باشد که می تواند به آن چه فهمیده، عمل کند و مطابق فرمایش امام صادق علیه السلام، آیه برای او «محکم» خواهد بود و اگر حالت دوم باشد، همان آیه، برایش «متشابه» خواهد بود. حالت سوم هم قابل فرض نیست؛ چون از دو حالت خارج نیست: یا مراد و مقصود آیه را می فهمد یا نمی فهمد. لذا اگر آیه ای برای فرد خاصی محکم نباشد، متشابه خواهد بود و بالعکس اگر برایش «متشابه» نباشد، محکم خواهد بود. این بیان، با نسبی بودن متشابه و محکم سازگار است و آیات قرآن را برای هر کس به دو دسته ی «محکّمات و متشابهات» منحصر می سازد؛ به گونه ای که وجود دسته ی سوم غیر از محکم و متشابه، نفی می شود.

ص: 419

روشن است که این اوصاف، با آن چه قبلاً درباره‌ی «محکم و متشابه» گفتیم، متفاوت است. در بیان سابق، اولاً محکم و متشابه بودن مطلق است، نه نسبی و ثانیاً یک آیه، می‌تواند نه محکم باشد و نه متشابه، بلکه جزء ظواهر باشد. آیه‌ای که با معیار گذشته، جزء ظواهر یا محکّمات محسوب می‌شود، در بیان فعلی ممکن است برای یک فرد خاص، جزء متشابهات قرار گیرد؛ چون او در فهم مراد و مقصود از آن، به اشتباه می‌افتد.

تأثیر نداشتن این تفاوت در اصل مقصود مصنف

به طور کلی اگر علم به تأویل یک آیه را در «متشابه نبودن آن»، دخیل بدانیم، دایره‌ی متشابهات، محدودتر و تعداد محکّمات برای عالمان به تأویل آیات، بیشتر می‌شود. اما مهم این است که این امر در اصل مقصود مصنف در مطلع سوم تأثیری نمی‌گذارد. ایشان می‌خواهد از وجود متشابهات در قرآن، نیاز به حجّت‌های ظاهری (اهل بیت علیهم السلام) را اثبات کند و این که برای فهم تأویل متشابهات، رجوع به ایشان ضروری است. اگر دانستن تأویل یک آیه، باعث شود که آن آیه، جزء متشابهات نباشد، نیاز به اهل بیت علیهم السلام برای دانستن تأویل آن، از بین نمی‌رود؛ زیرا محکم شدن یک آیه برای یک فرد، منوط به دانستن تأویل آن است که در ظواهر و متشابهات (بنابه تفسیر سابق) جز با رجوع به اهل بیت علیهم السلام حاصل نمی‌شود. بنابر این در هر دو حالت، مراد مصنف اثبات می‌شود؛ چه برای دانستن تأویل متشابهات (بنابه تفسیر سابق) چه برای این که آیه‌ای خاص برای فردی خاص جزء محکّمات قرار گیرد (بنابه تفسیر فعلی).

عدم تناقض گویی مصنف در مورد متشابهات

نکته‌ای که باید در پایان این بحث مورد توجه قرار گیرد آن‌که: اگر معتقد شویم که در نصوص و محکّمات، نیازی به رجوع به قرائن منفصله در فرمایش‌های اهل بیت علیهم السلام نداریم (چنان که مصنف بر این امر تأکید دارد)، باید همان تفسیر سابق از محکم و متشابه را ملاک این اعتقاد قرار دهیم؛ چرا که در این بیان اخیر، دسته‌ای از

محکّمات هستند که محکم شدن شان منوط به دانستن فرمایش های اهل بیت علیهم السّلام در مورد تأویل آن هاست. بنابر این آن چه از آراء مصنّف در گذشته به صورت مستند آوردیم، با همان تفسیری که در سابق از فرمایش امیر مؤمنان علیه السّلام نقل کردیم، سازگار است و فقط عبارات ایشان در مطلع سوم رساله ی «تبارک» و نیز آن چه در حاشیه ی تقریرات حجّیة القرآن آورده اند، بر اساس تفسیر دوم است که الهام گرفته از فرمایش امام صادق علیه السّلام در مورد محکم و متشابه می باشد.

نتیجه این که: ایشان به تناقض گویی دچار نشده اند، اما بر اساس دو مبنای متفاوت سخن گفته اند که هر دو ریشه ی روایی دارد، ولی این تفاوت، به مدّعی ایشان در هر مقام، لطمه ای وارد نمی سازد. بلکه باید در هر مقام، عبارات ایشان را بر مبنای آن چه در آن مقام سخن گفته اند، معنا کرد تا عدم تعارض آن ها روشن و آشکار گردد.

مطلع چهارم: تثبیت مقام خلیفه ی خدا از طریق قرآن

معرفت خلیفه ی خدا: رکن رکن دین داری

بندگی خداوند جز با شناخت حجّت و خلیفه ی او محقّق نمی شود و خدای متعال از سر لطف و ممت بر بندگان، معرفت و ولایت خلیفه ی خود را از ارکان دین قرار داده است. از این رو، جایگاه معرفت امام علیه السّلام در دین، منحصر به فرد و بی بدیل است؛ به گونه ای که حتّی معرفت خداوند هم بدون آن بی فایده خواهد بود. امام باقر علیه السّلام در این خصوص می فرمایند:

إِنَّمَا يَعْرِفُ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ وَيَعْبُدُهُ مَنْ عَرَفَ اللَّهَ وَعَرَفَ إِمَامَهُ مِنَّا أَهْلَ الْبَيْتِ وَمَنْ لَا يَعْرِفُ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ وَلَا يَعْرِفُ الْإِمَامَ مِنَّا أَهْلَ الْبَيْتِ فَإِنَّمَا يَعْرِفُ وَيَعْبُدُ غَيْرَ اللَّهِ هَكَذَا وَاللَّهُ ضَالًّا. (1)

فقط کسی خداوند را شناخته و عبادت می کند که هم خداوند را بشناسد و هم امامش از ما اهل بیت علیهم السّلام را. و کسی که خدای عزّوجلّ و امام از ما

ص: 421

اهل بیت علیهم السّلام را شناسد، به خدا سوگند، این گونه گمراهانه، غیر خدا را شناخته و بندگی می کند.

متأسّف فانه در زمان امام باقر علیّه السّلام بسیاری از مردم، خداوند را گمراهانه بندگی می کردند. به عبارت دقیق تر اصلاً خداوند را عبادت نمی کردند. چون عبادت خدا از طریق است که خود او مقرر فرموده و او نیز راه انحصاری عبادتش را معرفت حجّت خود قرار داده است. بنابر این رکن رکین و ستون بی بدیل دین داری و خدا شناسی، همانا معرفت خلیفه و حجّت الهی است.

معرفی خلیفه ی الهی با بیان اوصاف اختصاصی اش

حال که چنین است، خداوند از طُرُق مختلف جایگاه خلیفه اش را تثبیت فرموده تا حجّت را بر بندگانش تمام کرده باشد. مصنّف معتقد است که بهترین و نیکوترین راه معرفتی خلیفه ی الهی، این بوده که خداوند در کتاب آسمانی خود، او را با ذکر ویژگی های اختصاصی اش معین فرماید.

مهم ترین ویژگی های اختصاصی خلیفه ی خداوند، عصمت و علم الهی اوست؛ به خصوص علم خاصی که به کتاب خدا دارد. علم او به قرآن کریم، سنخی متفاوت با علوم دیگران دارد؛ چون اکتسابی نیست و از طرق عادی بشری حاصل نشده است. عصمت او نیز یک کمال خدادادی است و نشان از در امان بودن او از هر خطا و سهو و شکی دارد.

آیات متعدّدی از قرآن، خلفای الهی را با ذکر دو ویژگی «علم به قرآن» و «عصمت» معرفتی فرموده است. آیه ی شریفه ی:

(وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلًا قُلْ كَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ). (1)

ص: 422

و نیز آیه ی:

(بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ). (1)

هم چنین آیه ی:

(... وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ). (2)

نمونه هایی هستند که خلفای الهی را با ویژگی «علم خاص آن ها به کتاب خدا» معرفی کرده اند.

برای عصمت ایشان هم می توان آیه ی مبارکه ی تطهیر را مثال زد که می فرماید:

(إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً). (3)

معرفی قرآن: دلیل حقانیت خلفای الهی

وقتی قرآن کریم ایشان را با این دو ویژگی معرفی می کند، در حقیقت حجت و برهانی بر حقانیت آن ها می شود. هیچ کس جز اهل بیت علیهم السلام این دو ویژگی الهی را نداشته و غاصبان حقوق ایشان حتی ادعای داشتن این دو صفت را هم نکرده اند. «علم به قرآن» و «عصمت از خطا» اوصافی است که اگر کسی به دروغ، ادعای دارا بودن شان را بکند، فوراً مفتضح می شود. به محض این که از تفسیر آیه ای مورد سؤال قرار گیرد و نتواند پاسخ صحیح بدهد، رسوا می گردد. به همین جهت، ادعای داشتن این دو صفت، فقط و فقط برازنده ی اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام بوده و بس. از همین روست که مصنف تعبیر «تنصیص» را به کار برده است. یعنی آیات الهی در معرفی ذوات مقدسه چهارده معصوم علیهم السلام حکم نص را دارند، چون دلالت آن ها بر ایشان صریح و قطعی است، با این که نام های ایشان در ظاهر قرآن نیامده است.

ص: 423

1- العنكبوت / 49

2- آل عمران / 7

3- الأحزاب / 33

حجّت قرآن و خلیفه ی الهی بر صدق یکدیگر

به این ترتیب از یک طرف «تنصیص» کتاب در حق ایشان، دلیل و برهان حَقّانیت و صدق آن ها می گردد و از طرف دیگر وجود مقدّس ایشان همراه با علم و عصمت خدادادی، دلیل و برهان بر صدق قرآن می شود که از آن ها خبر داده است:

بُوجُودِهِ وَعِلْمِهِ وَعِصْمَتِهِ يَكُونُ حُجَّةً لِّصِدْقِ الْكِتَابِ فِي إِخْبَارِهِ عَنْهُ.

او (حجّت معصوم خداوند) به وجود و دانش و پاکدامنی خود، دلیل بُرنده ای بر راست گویی قرآن در خبر دادنش از او (خلیفه) می باشد.

بنابر این قرآن و خلیفه ی خدا، هر یک برهان و حجّت بر دیگری است:

از یک سو قرآن با معرفّی حجّت خدا، از طریق علم و عصمتش، گواه حَقّانیت و صدق خلیفه می شود. (إِنَّ الْكِتَابَ بِتَنْصِيصِهِ يَكُونُ حُجَّةً لَهُ) «گواه بودنش» به این است که وقتی کسی قرآن را قبول کند و آن را از طرف خدا بداند، عقلاً موظّف می شود که خلیفه ی الهی را با دو علامت علم و عصمت بپذیرد. از این رو قرآن حجّتی بر حَقّانیت خلیفه ی خداوند می باشد.

از سوی دیگر وجود خلیفه ی الهی با دو ویژگی علم و عصمتش، دلیل حَقّانیت قرآن در خبر دادنش از خلیفه می باشد. مثلاً وجود مقدّس امیر المؤمنین علیه السلام گواه بر حَقّانیت قرآن در اِخبار از ایشان است. اگر حضرتش دارای علم و عصمت خدادادی نبودند، معرفّی و اِخبار قرآن نسبت به ایشان، بی پایه و اساس بود. به بیان ساده تر اگر امیر مؤمنان علیه السلام و اوصیای گرامی اش نبودند، «من عنده علم الكتاب» و «الَّذِينَ أوتُوا الْعِلْمَ» و «الرّاسخون فی العلم» مصداقی نداشت و در آن صورت حَقّانیت خود قرآن مخدوش می شد.

پس می توان ادّعی مصنّف را پذیرفت که قرآن و خلیفه ی خداوند، هر یک حجّت و برهان بر دیگری هستند. عبارت: فَيَتَعَاكُسُ الْحُجَّتِيُّ وَالْبُرْهَانِيُّ مِنَ الطَّرْفَيْنِ لِلطَّرْفَيْنِ

بنابر این «دلیل بُرنده و برهان بودن»، به طور معکوس، از هر دو طرف برای هر دو طرف ثابت می شود.

به همین حقیقت زیبا اشاره می کند. در واقع هر کدام، گواه و شاهد صدق و حَقّانیت

حجیت طرفینی در بیان حجیة القرآن

در تقریرات «حجیة القرآن» همین مطلب دقیق، در ضمن «برهان اول» با عباراتی دیگر بیان شده است، می فرماید:

يَكُونُ وَجُودُ ذَلِكَ الْخَلِيفَةِ وَعِلْمُهُ بُرْهَانًا عَلَى صِدْقِ الْكِتَابِ وَيَكُونُ الْكِتَابُ بُرْهَانًا عَلَى صِدْقِهِ فِي الْخِلَافَةِ فَيَدُورُ الصِّدْقُ مِنَ الطَّرْفَيْنِ عَلَى الطَّرْفَيْنِ. (1)

وجود و علم خلیفه، برهانی بر راست گویی کتاب و کتاب [نیز] برهانی بر راست گویی او (خلیفه) در خلافت [خود] است. پس هر یک از دو طرف، گواه بر صداقت طرف دیگر می شود.

و هذا من عجائب صنع الحكيم إذ بنفس جعل الخلافة في الكتاب و تعيينه بآية العلم و العصمة إذا ظهر الخليفة و كان عالماً بالكتاب يكون خليفة حقاً إذ الكتاب نطق بأن العالم بي هو الخليفة. (2)

و این از شگفتی های کارهای [خداوند] حکیم است؛ چرا که به نفس قرار دادن خلافت در کتاب و تعیین [مصدق] آن، با نشانه بودن علم و عصمت، وقتی خلیفه آشکار شود و عالم به کتاب باشد، خلیفه ای بر حق می باشد؛ زیرا کتاب گفته است که «عالم به من، همان خلیفه است».

و الخليفة لما ظهر أظهر علمه بالكتاب فتطابق الخارج مع المخبر به في القرآن فصار الكتاب برهاناً على خلافته و هو أيضاً برهاناً على صدق الكتاب إذ يصدق القرآن بوجوده و بعلمه. (3)

و وقتی خلیفه آشکار شود، علمش به کتاب را آشکار می کند، در نتیجه

ص: 425

1- تقریرات حجیة القرآن / 31

2- همان

3- همان

[واقعیت] خارج با آن چه در قرآن خبر داده شده، منطبق می‌گردد [و در نتیجه حَقَّانیت قرآن در خبر دادنش از خلیفه، روشن می‌شود] پس بدین ترتیب کتاب، برهانی بر خلافت او (خلیفه) است و او (خلیفه) نیز برهانی بر راست‌گویی کتاب می‌باشد؛ چون با وجود و علمش قرآن را تصدیق می‌کند.

تقدیم بیان خلیفه بر ظاهر قرآن

نتیجه‌ای که مصنف از این حقیقت زیبا و شریف می‌گیرد، این است که: چون قرآن کریم به صراحت، علم و عصمت خلیفه را گواهی کرده، پس اگر سخنی فرمود که با ظاهر کتاب منافات داشت، باید فرمایش او را بر آن ظاهر مقدم نمود. توجه شود که «ظاهر» با «نص» تفاوت دارد و چون دلالتش بر مقصود، قطعی نیست، فرمایش معصوم قرینه‌ای می‌شود بر این که در آن مورد خاص، خلاف ظاهر آیه‌ی شریفه، مقصود و مراد خداوند می‌باشد.

مصنف در حاشیه‌ی تقریرات حَجَّیة القرآن می‌نویسد:

التَّصْيُصُّ بِالْعِصْمَةِ تَصْرِيحٌ بِحُجِّيَّةِ أَقْوَالِهِمْ فَلَوْ قَالُوا بِخِلَافِ ظَوَاهِرِ الْقُرْآنِ يُقَدَّمُ أَقْوَالُهُمْ لِعِصْمَتِهِمْ. (1)

آوردن نص در مورد عصمت [خلفای الهی] حَجَّیة سخنان ایشان را به صراحت روشن می‌کند. پس اگر چیزی خلاف ظواهر قرآن فرمودند، سخنان ایشان به دلیل عصمت شان [بر آن ظواهر] مقدم می‌گردد.

وجود دلیل صریح بر عصمت اهل بیت علیهم السلام در قرآن، برای اثبات حَجَّیة سخنان ایشان کفایت می‌کند. بنابر این مدلول فرمایش آن‌ها بر ظواهر آیات قرآن، مقدم است و قرینه‌ای می‌شود بر این که بفهمیم آن ظواهر، مراد و مقصود متکلم (خداوند) نیستند.

عدم حَجَّیة استقلالیة ی ظواهر قرآن

به این ترتیب ظواهر قرآن به صورت استقلالی (بدون در نظر گرفتن فرمایش‌های معصومین علیهم السلام) از حَجَّیة ساقط می‌گردند و تا وقتی به قرائن منفصله‌ی خارجیّه یعنی

ص: 426

بیان های خلفای الهی، رجوع نکرده ایم، از مراد و مقصود قطعی آیات قرآن آگاه نمی شویم.

از طرفی می دانیم که خدای متعال در کلامش به عقل - که قرینه ی متصل محسوب می شود - و بیان های «من عنده علم الكتاب» - که قرائن منفصله شمرده می شوند - اعتماد فرموده است و از طرف دیگر به مواردی از این بیان ها برخورده ایم که معنایی خلاف ظواهر آیات را فرموده اند. نتیجه این می شود که همه ی ظواهر، پیش از رجوع به فرمایش های ایشان از حجّیت ساقط می گردند و این بیانی دیگر از «نفی حجّیت استقلالیّه ی ظواهر و اثبات حجّیت اجتماعیّه» برای آن هاست. ظواهر قرآن، همراه با عقل (حجّت داخلی) و بیان های معصومین علیهم السّلام (حجّت خارجی) مجموعاً حجّیت جمعیه دارند.

مصنّف از این که خلفای الهی در مورد بعضی از ظواهر قرآن، مطالبی مخالف آن فرموده اند، نتیجه می گیرد که هیچ یک از ظواهر بالاستقلال حجّیت ندارند:

فَيَسْقُطُ حُجِّيَّةُ كُلِّ ظَوَاهِرِ الْقُرْآنِ بِالِاسْتِقْلَالِ.

بنابر این همه ی ظواهر قرآن از [جایگاه] حجّیت استقلالی فرو می افتند.

نظیر این مطلب را مصنّف به خطّ خود در حاشیه ی تقریرات حجّیه القرآن مرقوم فرموده که ما در مباحث گذشته آن را به طور کامل نقل کردیم. اکنون برای یادآوری، بخشی از آن را مجدداً نقل می کنیم:

بَعْدَ اسْتِقْلَالِ الْعَقْلِ بِإِرَادَةِ خِلَافِ الظَّاهِرِ فِي بَعْضِهَا وَإِحْرَازِ التَّعْوِيلِ عَلَى الْقَرَائِنِ الْمُنْفَصِلَةِ فِي الْبَاقِي ... يَسْقُطُ الظَّوَاهِرُ عَنِ الْحُجِّيَّةِ بِالْكُلِّيَّةِ
و لا يَبْقَى ظَاهِرٌ قَبْلَ الْمُرَاجَعَةِ إِلَيْهِمْ. (1)

در این عبارات سقوط همه ی ظواهر از حجّیت را قبل از مراجعه به اهل بیت علیهم السّلام، معلول دو عامل دانسته اند:

یکی این که می بینیم در بعضی آیات، خلاف ظاهر شان اراده شده و دوم این که در

ص: 427

سایر موارد نیز تعویل بر قرائن منفصله صورت گرفته است.

اما در مطلع چهارم، یک عامل را برای سقوط همه ی ظواهر کافی دانسته و آن این که اجمالاً می دانیم که از اهل بیت علیهم السلام سخنانی مخالف با بعضی از ظواهر صادر شده است. همین علم اجمالی کفایت می کند برای این که تا به همه ی سخنان ایشان رجوع نکرده ایم، هیچ یک از ظواهر را بالاستقلال کاشف از مراد خدای متعال ندانیم. به نظر می آید همین یک جهت برای نفی حجّیت استقلالیّه ی ظواهر کافی باشد و البتّه اضافه شدن جهت دوم، دلیل مطلب را تقویت می کند.

ص: 428

در این باره می توان به روایات شریف ذیل، استناد نمود:

وَلَوْ أَنَّ الْآيَةَ إِذَا نَزَلَتْ فِي قَوْمٍ ثُمَّ مَاتَ أَوْلِيَاكَ الْقَوْمِ مَاتَتِ الْآيَةُ لَمَا بَقِيَ مِنَ الْقُرْآنِ شَيْءٌ وَ لَكِنَّ الْقُرْآنَ يَجْرِي أَوَّلُهُ عَلَى آخِرِهِ مَا دَامَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَ لِكُلِّ قَوْمٍ آيَةٌ يَتَلَوْنَهَا مِنْهَا مِنْ خَيْرٍ أَوْ شَرٍّ. (1) لِلْقُرْآنِ تَأْوِيلٌ يَجْرِي كَمَا يَجْرِي اللَّيْلُ وَ النَّهَارُ وَ كَمَا تَجْرِي الشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ فَإِذَا جَاءَ تَأْوِيلُ شَيْءٍ مِنْهُ وَقَعَ فَمِنْهُ مَا قَدْ جَاءَ وَ مِنْهُمَا لَمْ يَجِئْ. (2) عَنْ فَضَائِلِ بْنِ يَسَارٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ هَذِهِ الرَّوَايَةِ: «مَا مِنَ الْقُرْآنِ آيَةٌ إِلَّا وَ لَهَا ظَهْرٌ وَ بَطْنٌ» فَقَالَ: ظَهْرُهُ تَنْزِيلُهُ وَ بَطْنُهُ تَأْوِيلُهُ مِنْهُ مَا قَدْ مَضَى وَ مِنْهُ مَا لَمْ يَكُنْ يَجْرِي كَمَا يَجْرِي الشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ كَمَا جَاءَ تَأْوِيلُ شَيْءٍ مِنْهُ يَكُونُ عَلَى الْأَمْوَاتِ كَمَا يَكُونُ عَلَى الْأَحْيَاءِ قَالَ اللَّهُ «وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا

اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ» نَحْنُ نَعْلَمُهُ. (3)

ص: 429

1- بحار الأنوار / 89 / 115 به نقل از تفسیر عیاشی

2- الغيبة (نعمانی) / 134

3- بصائر الدرجات / 1 / 196

قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِنَّ الْقُرْآنَ حَتَّى لَمْ يَمُتْ وَإِنَّهُ يَجْرِي كَمَا يَجْرِي اللَّيْلُ وَالنَّهَارُ وَكَمَا يَجْرِي الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَيَجْرِي عَلَيَّ آخِرِنَا
كَمَا يَجْرِي عَلَيَّ أَوْلَانَا. (1)

ص: 430

1- بحار الأنوار / 35 / 404 ، به نقل از تفسیر عیاشی

- 1- قرآن کریم.
- 2- آشنایی با علوم قرآنی، علی اصغر حلبی، اساطیر، تهران.
- 3- آشنایی با علوم قرآنی، سید محمد رادمش، علوم نوین، تهران.
- 4- آشنایی با علوم قرآنی، محمد مهدی رکنی یزدی، آستان قدس رضوی علیه السلام، مشهد.
- 5- آشنایی با قرآن، جمعی از نویسندگان، امیرکبیر، تهران.
- 6- ابواب الهدی، میرزا محمد مهدی غروی اصفهانی، نسخه ی خطی آستان قدس رضوی علیه السلام، ش 12412.
- 7- ابواب الهدی، میرزا محمد مهدی غروی اصفهانی، نسخه ی صدرزاده.
- 8- اثبات الهداة بالتصوُّص و المعجزات، محمد بن حسن (شیخ حرّ عاملی)، اعلمی، بیروت، 1425 ق.
- 9- اجود التقریرات، تقریرات میرزا محمد حسین نائینی، به قلم: سید ابو القاسم خویی، مطبعة العرفان، قم، 1352 ش.
- 10- احتجاج علی أهل اللجاج، احمد بن علی طبرسی، تحقیق و تصحیح: محمد باقر خراسان، نشر مرتضی، مشهد، 1403 ق.
- 11- احیاگر حوزه ی خراسان، حسن طالبیان شریف، روح الله عرب شاهی، محمد عرب شاهی، حسین مفید (زیر نظر استاد محمد اسماعیل مدرّس غروی)، نشر آفاق،

- 12 - ارشاد الأذهان الى تفسير القرآن، محمد بن حبيب الله نجفی سبزواری، دار التّعارف للمطبوعات، بیروت، 1419 هـ-ق.
- 13 - اساس البلاغة، محمود بن عمر زمخشری، دار صادر، بیروت، 1979 م.
- 14 - اساس معارف القرآن، میرزا محمد مهدی غروی اصفهانی، نسخه ی صدرزاده، نسخه ی خطی آستان قدس رضوی علیّه السّلام، ش 1093.
- 15 - اساس معارف القرآن، میرزا محمد مهدی غروی اصفهانی، نسخه ی ملکی.
- 16 - اساس معارف القرآن، میرزا محمد مهدی غروی اصفهانی، نسخه ی نمازی.
- 17 - اصول وسيط، میرزا محمد مهدی غروی اصفهانی، نسخه ی صدر زاده.
- 18 - اصول وسيط، میرزا محمد مهدی غروی اصفهانی، نسخه ی نمازی.
- 19 - اعلام الوری، فضل بن حسن طبرسی، اسلامیه، تهران، 1390 ق.
- 20 - الإیتقان فی علوم القرآن، جلال الدّین سیوطی، دار الكتاب العربی، بیروت، 1421 ق.
- 21 - الإختصاص، محمد بن محمد (مفید)، تحقیق و تصحیح: علی اکبر غفّاری و محمود محرمی زرنندی، المؤتمر العالمی لألفیة الشّیخ المفید، قم، 1413 ق.
- 22 - الأمالی، محمد بن محمد (مفید)، تحقیق و تصحیح: حسین استاد ولی و علی اکبر غفّاری، کنگره ی شیخ مفید، قم، 1413 ق.
- 23 - البرهان فی تفسیر القرآن، سیّد هاشم بن سلیمان بحرانی، تحقیق و تصحیح: قسم الدّراسات اسلامیه مؤسسه البعثة، قم، 1374 ش.
- 24 - البصائر النصیریّة، عمر بن سهلان السّاوی، تحقیق: حسن مراقی، شمس تبریزی، تهران، 1383 ش.
- 25 - التّبیان فی تفسیر القرآن، محمد بن حسن طوسی، تحقیق: احمد قصیر عاملی، دار احیاء التّراث العربی، بیروت.
- 26 - التّحقیق فی کلمات القرآن الکریم، حسن مصطفوی، دار الکتب العلمیه، بیروت.
- 27 - التّفسیر المبین، محمد جواد مغنیه، بنیاد بعثت، قم.

- 28- التّوحيد، محمّد بن عليّ بن بابويه، تحقيق: هاشم حسيني، جامعه مدرّسين حوزه ي علميّه ي قم، قم، 1398 ق.
- 29- الجدول في اعراب القرآن، محمود بن عبد الرّحيم صافي، دار الرّشيد مؤسّسة ايمان، بيروت، 1418 ق.
- 30- الخصال، محمّد بن عليّ بن بابويه، تحقيق و تصحيح: علي اكبر غفّاري، جامعه مدرّسين حوزه ي علميّه ي قم، قم، 1362 ش.
- 31- الصّحاح، اسماعيل بن حمّاد جوهرى، دار العلم للملايين، بيروت.
- 32- الصّحيفة السّجّاديّة، عليّ بن الحسين، امام چهارم عليه السّلام، دفتر نشر الهادى، قم، 1376 ش.
- 33- الطّراز الأوّل و الكناز لما عليه من لغة العرب المعول، سيّد عليّ خان بن احمد كبير مدنى شيرازى، مؤسّسة آل البيت عليهم السّلام لإحياء التّراث، مشهد 1384 ش.
- 34- الغيبة، محمّد بن ابراهيم بن ابى زينب، محقّق: علي اكبر غفّاري، نشر صدوق، تهران، 1397 ق.
- 35- الفروق في اللّغة، حسن بن عبدالله عسكرى، دار الآفاق الجديدة، بيروت.
- 36- القاموس المحيط، محمّد بن يعقوب فيروزآبادى، دار الكتب العلميّه، بيروت.
- 37- الكافي، محمّد بن يعقوب كليني، تحقيق و تصحيح: علي اكبر غفّاري و محمّد آخوندى، دار الكتب اسلاميّة، تهران، 1407 ق.
- 38- الكشّاف عن حقائق غوامض التّنزيل، زمخشرى، محمود، دار الكتاب العربى، بيروت.
- 39- المحاسن، احمد بن محمّد بن خالد برقى، تحقيق و تصحيح: جلال الدّين محدّث، دار الكتب اسلاميّة، قم 1371 ق.
- 40- المحكم و المحيط الأعظم، علي بن اسماعيل ابن سيده، دار الكتب العلميّه، بيروت.
- 41- المحيط في اللّغة، صاحب بن عبّاد، اسماعيل بن عبّاد، محمّد حسن آل ياسين، عالم الكتاب، بيروت 1414 ق.
- 42- المزار الكبير، محمّد بن جعفر بن مشهدى، محقّق: جواد قيّومى اصفهاني، دفتر انتشارات اسلامى وابسته به جامعه مدرّسين حوزه ي علميّه قم، قم، 1419 ق.

- 43- المسائل السّروية، محمّد بن محمّد مفيد، المؤتمر العالمي لألفيّة الشيخ المفيد، قم.
- 44- المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، احمد بن محمّد فيّومي، مؤسّسة دار الهجرة، قم، 1414 ق.
- 45- المصباح، ابراهيم بن علي عاملي كفعمي، دار الرّضوي (زاهدي)، قم، 1405 ق.
- 46- المعبر في الحكمة، ابو البركات، دانشگاه اصفهان، اصفهان، 1373 ش.
- 47- المعجم الوسيط، ابراهيم مصطفى و... استانبول: المكتبة الإسلاميّة، 1392 ق.
- 48- المواهب السّنّيّة و العنايات الرّضويّة، ميرزا محمّد مهدي غروي اصفهاني، نسخه ي خطّي آستان قدس رضوي عليه السّلام، ش 12411 .
- 49- المواهب السّنّيّة و العنايات الرّضويّة، ميرزا محمّد مهدي غروي اصفهاني، نسخه ي صدر زاده .
- 50- الميزان في تفسير القرآن، محمّد حسين طباطبائي، چاپ پنجم، دفتر انتشارات اسلامي جامعه ي مدرّسين حوزه ي علميّه ي قم، قم.
- 51- التّهاية في غريب الحديث و الأثر، ابن اثير جزري، مبارك بن محمّد، مؤسّسه مطبوعاتي اسماعيليان، قم.
- 52- املاء ما منّ به الرّحمن من وجوه الإعراب و القرائات في جميع القرآن، ابي البقاء عبدالله بن الحسين بن عبدالله العكبري، شركة الحلبي و اولاده بمصر، 1402 هـ- ق.
- 53- انوار الهداية، ميرزا محمّد مهدي غروي اصفهاني، نسخه ي خطّي به خطّ مصتّف، كتابخانه ي دانشكده الهيّات و معارف اسلامي دانشگاه مشهد.
- 54- بحار الانوار، محمّد باقر مجلسي، دار احياء التّراث العربي، بيروت، 1403 ق.
- 55- بصائر الدّرجات في فضائل آل محمّد صلى الله عليه و آله و سلم، محمّد بن حسن صفّار، تحقيق و تصحيح: محسن بن عباس علي كوجه باغي، مكتبة آية الله المرعشي التّجفي، قم، 1404 ق.
- 56- پژوهشي در تاريخ قرآن كريم، سيّد محمّد باقر حجّتي، دفتر نشر فرهنگ اسلامي، تهران.

57- پژوهشی در علوم قرآن، حبیب الله احمدی، فاطیما، قم.

58- پژوهشی در مصحف امام علی علیه السلام، جعفر نکونام، کتاب مبین، رشت.

59- تاج العروس، محمّد مرتضی حسینی زبیدی، تحقیق و تصحیح: علی هلالی و علی سیری، دار الفکر بیروت 1414 ق.

60- تاریخ القرآن، ابراهیم الأبیاری، دار الكتاب المصری، بیروت.

61- تاریخ القرآن (الصّغیر)، محمّد حسین علی، دار المورّخ العربی، بیروت.

62- تاریخ قرآن، محمود رامیار، امیرکبیر، تهران.

63- تاریخ نزول القرآن، محمّد رأفت سعید، دار الوفاء.

64- تاریخ و علوم قرآن، سیّد ابوالفضل میر محمّدی زرنندی، دفتر انتشارات اسلامی، قم.

65- تأویل الآیات الظاهرة، سیّد شرف الدّین علی حسینی استرآبادی، دفتر انتشارات اسلامی جامعه ی مدرّسین حوزه ی علمیّه قم، قم، 1409 ق.

66- تبیین القرآن، سیّد محمّد حسینی شیرازی، دار العلوم، بیروت، 1423 ق.

67- تفسیر الإمام العسکری علیه السلام، حسن بن علی، امام یازدهم علیه السلام، مدرّسة الإمام المهدي (عجل الله تعالی فرجه الشریف)، قم، 1409 ق.

68- تفسیر الصّافی، محمّد محسن بن شاه مرتضی (فیض کاشانی)، تحقیق و تصحیح: حسین اعلمی، مکتبه الصّدر، تهران، 1415 ق.

69- تفسیر الصّراط المستقیم، سیّد حسین بروجردی، مؤسّسه ی انصاریان، قم، 1416 ق.

70- تفسیر العیاشی، محمّد بن مسعود عیاشی، تحقیق و تصحیح: سیّد هاشم رسولی محلاتی، المطبعة العلمیّة، تهران، 1380 ق.

71- تفسیر القمّی، علی بن ابراهیم قمّی، تحقیق و تصحیح: طیب موسوی جزائری، دار الكتاب، قم، 1404 ق.

72- تفسیر الکاشف، محمّد جواد مغنیه، دار الکتب الإسلامیّة، تهران، 1424 ه- ق.

73- تفسیر کنز الدّقائق و بحر الغرائب، محمّد بن محمّد رضا قمّی مشهّدی، تحقیق و تصحیح: حسین درگاهی، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و

74- تفسیر نور الثقلین، عبد علی بن جمعة العروسی الحویزی، تحقیق و تصحیح: سید هاشم رسولی محلاتی، اسماعیلیان، قم، 1415 ق.

75- تقریرات اصول، تقریرات میرزا محمد مهدی غروی اصفهانی، شیخ محمد باقر ملکی میانجی، نسخه ی استنساخ شده.

76- تقریرات اصول، تقریرات میرزا محمد مهدی غروی اصفهانی، میرزا حسن علی مروارید.

77- تقریرات اصول عملیه، تقریرات میرزا محمد مهدی غروی اصفهانی، شیخ محمود حلبی خراسانی.

78- توحید الامامیه، شیخ محمد باقر ملکی میانجی، مؤسسه چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، 1373.

79- تهذیب اللغه، محمد بن احمد ازهری، دار احیاء التراث العربی، بیروت.

80- تهذیب الوصول الی علم الأصول، حسن بن یوسف (علامه حلّی)، مؤسسه الإمام علیّه السلام، لندن، 1380 ش.

81- جواهر البلاغه، احمد هاشمی، مدیریّت حوزه ی علمیه قم، قم، 1381 ش.

82- حجّیه القرآن، تقریرات میرزا محمد مهدی غروی اصفهانی، به قلم: شیخ محمود حلبی خراسانی، نسخه ی خطّی آستان قدس رضوی علیّه السلام، ش 12456.

83- خاتمة الاصول، تقریرات میرزا محمد مهدی غروی اصفهانی، به قلم: شیخ محمود حلبی خراسانی، ش 12455.

84- درس نامه ی علوم قرآنی، حسین جوان آراسته، بوستان کتاب قم، قم.

85- دروس فی علم الأصول، سید محمد باقر صدر، مؤسسه النشر الإسلامی، قم.

86- دروس معارف الهیّه (نبوّت 55/1/27)، درس 7، 27 و 54، شیخ محمود حلبی خراسانی.

87- دعائم الإسلام، نعمان بن محمد مغربی (ابن حیون)، تحقیق و تصحیح: آصف فیضی، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، قم، 1385 ق.

- 88- رساله ی تبارک، میرزا محمّد مهدی غروی اصفهانی، نسخه ی بروجردی.
- 89- رساله ی تبارک، میرزا محمّد مهدی غروی اصفهانی، نسخه ی عسکری.
- 90- رساله ی تبارک، میرزا محمّد مهدی غروی اصفهانی، نسخه ی ملکی.
- 91- رساله ی «بعد ما عرفت»، میرزا محمّد مهدی غروی اصفهانی، نسخه ی صدرزاده.
- 92- روش تفسیر قرآن، محمود رجبی، پژوهشکده حوزه و دانشگاه، قم، 1383 ه- ش.
- 93- روش های تفسیر قرآن، سیدرضا مؤدّب، سمت، تهران، 1392 ه- ش.
- 94- روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، حسین بن علی ابو الفتوح رازی، بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی علیه السلام، مشهد.
- 95- روضة الواعظین و بصیرة المتعلّمین، محمّد بن محمّد قتال نیشابوری، انتشارات رضی، قم، 1375 ش.
- 96- زیادة الأصول، محمّد بن حسین (شیخ بهایی)، قم، 1423 ق.
- 97- سخنرانی مسجد سیّد اصفهان (گفتار 10)، شیخ محمود حلبی خراسانی.
- 98- سنن الترمذی، الترمذی، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، بیروت، 1403 ه- ق.
- 99- شرح مطالع الانوار، قطب الدّین رازی، انتشارات کتبی نجفی، قم.
- 100- صحیح البخاری، محمّد بن اسماعیل بخاری، دار الفکر للطباعة و النشر و التوزیع، بیروت، 1401 ه- ق.
- 101- صحیح المسلم، مسلم بن حجّاج، دار الفکر، بیروت.
- 102- علل الشّراعی، محمّد بن علی بن بابویه، کتاب فروشی داوری، قم، 1385 ش.
- 103- علوم قرآن و فهرست منابع، سیّد عبد الوّهاب طالقانی، دار القرآن الکریم، قم.
- 104- عمدة الأصول، محسن خرازی، مؤسسه در راه حق، قم، 1422 ق.
- 105- عوالی اللّئالی العزیزة فی الأحادیث الدّینیة، محمّد بن زین الدّین بن أبی جمهور، تحقیق و تصحیح: مجتبی عراقی، دار سیّد الشّهدا للنشر، قم، 1405 ق.
- 106- عیون اخبار الرّضا علیه السلام، محمّد بن علی بن بابویه، تحقیق و تصحیح: مهدی لاجوردی، نشر جهان، تهران 1378 ق.

107 - غاية المُنَى و معراج القرب و اللقاء، ميرزا محمّد مهدي غروي اصفهاني، نسخه ي صدر زاده.

ص: 437

- 108 - غرر الحکم و درر الکلم، عبد الواحد بن محمد تمیمی آمدی، سید مهدی رجائی، دار الکتب اسلامی، قم، 1410 ق.
- 109 - فوائد الأصول، مرتضی بن محمد امین انصاری، مجمع الفکر الاسلامی، قم 1428 ق.
- 110 - فصل الخطاب فی تحریف کتاب ربّ الارباب، حسین بن محمد تقی نوری، چاپ سنگی، تهران.
- 111 - فوائد الاصول، تقریرات میرزا محمد حسین نائینی، به قلم: محمد علی کاظمی خراسانی، جامعه مدرّسین حوزه ی علمیّه ی قم، قم، 1376 ش.
- 112 - قاموس قرآن، علی اکبر قرشی، دار الکتب الاسلامیّه، تهران.
- 113 - قوانین الأصول، ابو القاسم بن محمد حسن (میرزای قمی)، مکتبه العلمیّه الإسلامیّه، تهران 1378 ق.
- 114 - کتاب العین، خلیل بن احمد فراهیدی، نشر هجرت، قم.
- 115 - کتاب الماء، عبدالله بن محمد ازدی، تحقیق و تصحیح: محمد مهدی اصفهانی، مؤسسه مطالعات تاریخ پزشکی، تهران.
- 116 - کشف الغمّه فی معرفه الأئمّه، علی بن عیسی اربلی، تحقیق و تصحیح: سید هاشم رسولی محلاتی، بنی هاشمی، تبریز، 1381 ق.
- 117 - کمال الدین و تمام النعمه، محمد بن علی بن بابویه، تحقیق و تصحیح: علی اکبر غفّاری، اسلامیه، تهران، 1395 ق.
- 118 - کنز الفوائد، محمد بن علی کراچکی، تحقیق و تصحیح: عبد الله نعمه، دار الذّخائر، قم، 1410 ق.
- 119 - لسان العرب، محمد بن مکرم (ابن منظور)، تحقیق و تصحیح: جمال الدین میردامادی، دار الفکر للطباعة و النّشر و التّوزیع، دار صادر، بیروت، 1414 ق.
- 120 - مجمع البحرین، فخر الدین بن محمد طریحی، تحقیق و تصحیح: احمد حسینی اشکوری، مرتضوی، تهران 1375 ش.
- 121 - مجمع البیان فی تفسیر القرآن، فضل بن حسن طبرسی، تحقیق و تصحیح: محمد جواد بلاغی، انتشارات ناصر خسرو، تهران، 1372 ش.

- 122 - مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، محمد باقر بن محمد تقی مجلسی، دار الكتب الإسلامية، تهران.
- 123 - مشكاة الأنوار في غرر الأخبار، علي بن حسن طبرسي، المكتبة الحيدرية، نجف، 1385 ق.
- 124 - مصباح الهدى، ميرزا محمد مهدي غروي اصفهاني، نسخه ي خطي آستان قدس رضوي عليه السلام، ش 12412.
- 125 - مصباح الهدى، ميرزا محمد مهدي غروي اصفهاني، نسخه ي صدرزاده.
- 126 - معاني الأخبار، محمد بن علي بن بابويه، تحقيق و تصحيح: علي اكبر غفاري، دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه ي مدرسين حوزه ي علميه ي قم، قم، 1403 ق.
- 127 - معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، تحقيق و تصحيح: عبد السلام محمد هارون، مكتب الأعلام الاسلامي، قم، 1404 ق.
- 128 - معرفت نفس، ميرزا محمد مهدي غروي اصفهاني، تحرير دروس اخلاقي، توسط: شيخ ابو القاسم يگانه، نسخه ي خطي.
- 129 - معيار العلم، الغزالي، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، 1961 م.
- 130 - مفردات ألفاظ القرآن، حسين بن محمد راغب اصفهاني، دار القلم، بيروت.
- 131 - مكتب تفكيك، محمد رضا حكيمي، مركز برسي هاي اسلامي، قم، 1373.
- 132 - مناصب النبي (في النبي و مناصبه)، تقريرات ميرزا محمد مهدي غروي اصفهاني، به قلم: شيخ محمود حلبى خراساني، نسخه ي خطي آستان قدس رضوي عليه السلام، ش 12480.
- 133 - مناقب آل أبي طالب عليهم السلام، محمد بن علي بن شهر آشوب مازندراني، علامه، قم، 1379 ق.
- 134 - مناهل العرفان في علوم القرآن، محمد عبد العظيم زرقاني، دار احياء التراث العربي، بيروت.
- 135 - نامه به شاهزاده افسر، ميرزا محمد مهدي غروي اصفهاني، نسخه ي ملكي.
- 136 - نهج البلاغة، محمد بن حسين شريف الرضي، تحقيق و تصحيح: صبحي صالح، هجرت، قم، 1414 ق.

137 - وجه اعجاز القرآن، میرزا محمد مهدی غروی اصفهانی، نسخه ی خطی مرکز احیاء التراث الاسلامی، 1974 ش.

138 - وسائل الشیعة، محمد بن حسن شیخ حرّ عاملی، مؤسسه آل البيت علیهم السلام، قم، 1409 ق.

نشریات

139 - بررسی جدید ترین نظریه در ترتیب نزول قرآن، جعفر نکونام، پژوهش های فلسفی-کلامی، شماره 1.

140 - کیهان فرهنگی سال 1: شماره 11، سال 2: شماره 12، سال 4: شماره 5.

ص: 440

بسمه تعالی

جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ

با اموال و جان های خود، در راه خدا جهاد نمایید، این برای شما بهتر است اگر بدانید.

(توبه : 41)

چند سالی است که مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه موفق به تولید نرم افزارهای تلفن همراه، کتاب خانه های دیجیتالی و عرضه آن به صورت رایگان شده است. این مرکز کاملاً مردمی بوده و با هدایا و نذورات و موقوفات و تخصیص سهم مبارك امام علیه السلام پشتیبانی می شود.

برای خدمت رسانی بیشتر شما هم می توانید در هر کجا که هستید به جمع افراد خیراندیش مرکز بپیوندید.

آیا می دانید هر پولی لایق خرج شدن در راه اهلبیت علیهم السلام نیست؟

و هر شخصی این توفیق را نخواهد داشت؟

به شما تبریک میگوئیم.

شماره کارت :

6104-3388-0008-7732

شماره حساب بانک ملت :

9586839652

شماره حساب شبا :

IR390120020000009586839652

به نام : (موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه)

مبالغ هدیه خود را واریز نمایید.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آبا ده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک 129/34 - طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: 03134490125

دفتر تهران: 021 - 88318722

بازرگانی و فروش: 09132000109

امور کاربران: 09132000109



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

