

Independence of Understanding Apparent Meanings of the Quran from

Rational science

Farajollah Mirarab

Associate professor, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran

mirarab@isca.ac.ir

Some Quranic scholars believe that for some verses of the Quran to imply their meanings they require some productions of the theoretical reason. However, features of the Quran show that although it is addressed to rational humans, for it to imply its meanings it never needs arguments constructed by human reasons, and to claim otherwise is contrary to the principles. The Quran is addressed to “al-nās” (people), which include both those familiar with arguments of the theoretical reason and those unfamiliar therewith. The Quran has characterized itself as “manifest light,” “clarification,” “guidance,” and proof for beliefs and practice. Moreover, to claim that the Quran needs theoretical reasoning goes against the general challenge (*tahaddī*) of the Quran, its miraculous character, its authoritativeness as evidence for the rightfulness of the Prophet, and the principle that every thought should be contrasted to the Quran in order to be verified. Such a claim implies an imperfection of the Quran in its power to imply its meanings. This research is done with an analytic-critical and documentary method. It is diametrically opposed to superficialism (*zāhirīyya*), and is intended to show the perfectness of the Quran and block ways of personal interpretations thereof. According to this theory, the reason or intellect should try to enhance its understanding and an exegete is, of course, allowed to make rational inferences and abstractions, but these have no role in completing the implication of Quranic verses.

Keywords

Understanding the Quran, Appearance of the Quran, The Quran and theoretical reason, The Quran and Intellectual Sciences.





فصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه و الاهیات
سال بیست و چهارم، شماره دوم (پیاپی ۹۴)، تابستان ۱۳۹۸

Naqd va Nazar

The Quarterly Journal of Philosophy & Theology
Vol. 24, No. 2, Summer, 2019

صفحه ۱۱۹-۱۴۳

بی‌نیازی فهم ظواهر قرآن از علوم عقلی

فرج‌الله میرعرب*

چکیده

برخی محققان فهم آیاتی از قرآن را نیازمند تولیدات عقل نظری دانسته‌اند، ولی ویژگی‌های این کتاب آسمانی نشان می‌دهد که گرچه مخاطب قرآن انسان عاقل است، برای افاده مراد هرگز نیازمند برهان‌های عقل بشری نیست و ادعای نیاز خلاف مبانی است. مخاطب قرآن «الناس» است که شامل آشنایان با برهان‌های عقل نظری و غیر آن می‌شود؛ قرآنی که خود را «نور مبین»، «تبیان»، «هدایت» و حجت برای عقیده و عمل توصیف کرده است. همچنین ادعای نیاز قرآن با تحدی عمومی و اعجاز قرآن، حجت بودن آن به‌عنوان سند حقانیت رسالت و نیز اصل لزوم عرضه هر اندیشه‌ای بر قرآن برای سنجش راستی و کژی آن در تعارض است و پیامد آن ادعای نقص کتاب خدا در افاده مراد است. این پژوهش که به شیوه تحلیلی - انتقادی و اسنادی انجام شده است، با ظاهری‌گری به کلی متفاوت است و به‌منظور دفاع از کامل بودن قرآن کریم و با هدف بستن راه تفسیر به‌رأی نگاشته شده است. مطابق این نظریه، عقل باید برای تعالی فهم خود تلاش کند و منعی در استفادات و انتزاع‌های عقلی مفسر نیست، ولی نقشی در تکمیل دلالت آیات ندارد.

کلیدواژه‌ها

فهم قرآن، ظواهر قرآن، قرآن و عقل نظری، قرآن و علوم عقلی.

۱۱۹



بی‌نیازی فهم ظواهر قرآن از علوم عقلی

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۸/۰۴/۲۷

mirarab@isca.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۰/۰۴

* دانشیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی

مقدمه

قوة عقل مابه الامتياز انسان و حیوانات است و آدمی به کمک آن می‌تواند با بررسی و سیر در معلومات، مجهولات ذهنی خود را کشف کند. عقل در این سیر اندیشه خود اصول اولیه و بدیهیاتی دارد و برای همه علوم، زیرساخت‌های کشف، فهم و فراگیری را فراهم می‌سازد. کارکرد عقل در قرآن و روایات اهمیت خاصی دارد؛ زیرا تفکر و تدبیر راه رسیدن به حقیقت است. خدای متعال درباره توصیف قرآن می‌فرماید: «کتابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ...؛ این قرآن کتاب پربرکتی است که نازل کردیم تا در آیات آن بیندیشند» (ص: ۲۹) و با سرزنش ترک تدبیر می‌فرماید: «أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا...؛ چرا در قرآن تدبیر نمی‌کنند، آیا بر دل‌ها قفل نهاده شده است» (محمد: ۲۴).

معرفی عقل و کارکردهای آن مجال گسترده می‌طلبد، ولی به اجمال می‌توان گفت که با توجه به حقیقت و کارکردهای آن عنوان‌های مختلفی نیز یافته است: ۱. عقل نظری یا قوه تعقل و ادراک عقلی؛ ۲. عقل عملی یا قوه تدبیر زندگی؛ ۳. مجرد تام یا مجردی که در ذات و افعال از ماده و مادیات مجرد است؛ ۴. معلومات و اندیشه‌های اولیه که مبادی تصورات و تصدیقات‌اند؛ ۵. معلومات یا اندیشه‌های اکتسابی برگرفته از مبادی اولیه؛ ۶. مطلق مُدْرِك، اعم از عقل یا نفس یا غیر آن دو؛ و... (شیرازی، ج ۳: ص ۴۱۸-۴۱۹ و ص ۵۱۳-۵۱۴؛ تهنوی، ۱۹۹۶، ج ۲: ص ۱۱۹۴-۱۲۰۱).

در این پژوهش ما با عنوان نخست، یعنی عقل نظری که برهان‌هایی براساس بدیهیات تولید می‌کند سروکار داریم. این عقل زمینه فهم و توسعه معرفت را فراهم می‌کند. مفسران درباره نقش عقل در تفسیر قرآن مسلک واحدی ندارند. گروهی تنها راه فهم آیات الهی را نقل و احادیث دانسته‌اند و در مقابل بسیاری از مفسران با عنایت به جایگاه والای عقل در تفسیر قرآن، در چگونگی بهره‌گیری از عقل در فهم قرآن و نحوه تأثیر آن در تعامل با آیات الهی، آرا و روش‌های مختلفی دارند (نک: آریان، ۱۳۸۹).

پس گرچه مخاطب قرآن همه مردمان عاقل هستند و دیوانگان و سفیهان خارج از



نظر
صدر

سال بیست و چهارم، شماره دوم (پیاپی ۹۴)، تابستان ۱۳۹۸

حوزه خطاب‌اند، آیا ممکن است خداوند آیه‌ای را ناتوان از افاده مراد فرستاده باشد که فهم آن تا زمان مساعدت اصحاب برهان و تولیدات عقلی آنان معطل باشد؟ اینکه هر کس مطالعات و دانش بیشتری داشته باشد، از هر منتهی استفاده بیشتری می‌کند و اینکه اهل تفکر و تعقل انتزاع‌ها و استفاده‌های بیشتری از آیات کتاب خدا دارند، جای بحث ندارد؛ بلکه مسئله، توقف فهم مراد قرآن بر برهان‌های تولید عقل بشری یا عدم توقف است. بعضی از مفسران معتقدند افزون بر بدیهیات عقلی که در نهاد هر انسانی وجود دارد و زیرساخت فهم را فراهم می‌کند، برای فهم مراد برخی آیات، نیازمند برهان‌های تولیدی عقل بشری نیز هستیم و خدای متعال با اتکای به آن برهان‌ها آیتی را نازل کرده است!

با همین مبنا مفسران متکلم و فیلسوف، آیتی را که ظاهرشان مخالف برهان‌های آنها بود، تأویل کردند. به نظر علامه طباطبایی این روش باطل است و با مبانی قرآن‌شناخت ایشان نمی‌سازد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱: ص ۶). رهبران مکتب اعتزال و اشعری‌گری مظهر افراطی این ادعا هستند که با استناد به برهان‌های ادعایی، مراد آیات را به نفع خود جهت داده‌اند (نک: زمخشری، ۱۴۰۷؛ فخررازی، ۱۴۲۰).^۱

نویسنده در صدد نفی جایگاه عقل در فهم قرآن نیست و ظاهری‌گری و جمود بر الفاظ قرآن را باطل می‌داند، ولی بر آن است که نشان دهد خداوند آیات کتابش را ناقص نازل نکرده است تا فهم آن گزاره‌ها به ضمیمه کردن مدرکات عقل نظری بشر وابسته باشد، بلکه مراد الهی همان است که انسان عاقل با فطرت سالم می‌فهمد. البته مراتب معارف متفاوت است و هر چه سطح دانش بالاتر رود، سطوح بالاتری از معارف قرآن قابل دریافت هستند، ولی دریافت سطوح و مراتب بالاتر به توقف مراد بر برهان‌های تولیدی عقل بشری ربطی ندارد. ظرف بزرگ‌تر و یا هاضمه قوی‌تر، داده را نمی‌سازد و بخشی از آن را ترمیم نمی‌کند. نگارنده نظریه خود را طی مباحث ذیل ارائه می‌کند:

۱. در ادامه به نمونه‌های مشخصی اشاره خواهد شد.





۱. مقصود از قضایا و برهان‌های عقلی

قضایا یا بدیهی‌اند که نیازی به اثبات ندارند، بلکه تصوّر موضوع و محمول آنها کافی است تا عقل بر درستی آنها گواهی دهد؛ مانند «کلّ از جزء خویش بزرگ‌تر است» یا «اجتماع و ارتفاع نقیضین ممکن نیست». این نوع از قضایا مبنای عقلا در گفتگو و مفاهمه‌ها هستند. نوع دیگری از قضایا، نظری هستند؛ یعنی قضایایی که صدق آنها از طریق استدلال عقلی ثابت می‌شود. مقدمات چنین استدلالی یا بر اساس قضایای بدیهی و یا از قضایای نظری اثبات‌شده پیشین شکل می‌گیرد. تمام گزاره‌های نظری، گرچه با واسطه، بر قضایای بدیهی مبتنی هستند. البته نتیجه‌گیری از مقدمات به‌ظاهر بدیهی همیشه حق و قطعی نیست؛ چنان‌که بسیاری از قضایای عقلی که مفسران متکلم در توجیه آیات قرآن به نفع مکتب فکری خود استفاده می‌کنند، دچار آفت جدل و مغالطه هستند (طوسی، ۱۳۷۶: ۳۴۶؛ علامه حلّی، ۱۳۸۴: ۳۱۰-۳۱۲ و ۳۱۵؛ طباطبایی، ۱۳۸۲: ۱۳۱۱).

۲. مقصود از تفسیر عقلی

همه تفسیرهای اجتهادی که مفسر فهم خود از آیات را مطرح می‌کند، از نوع تفسیرهای عقلی شمرده می‌شوند. برخی بر آن‌اند که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله کیفیت اجتهاد عقلی در فهم نصوص شرعی (در قرآن و سنت) را به اصحاب خویش تعلیم داده است (ایازی، ۱۴۱۴: ص ۴۰). ریشه‌ها و نمونه‌های تفسیر عقلی را می‌توان در احادیث تفسیری اهل بیت علیهم السلام نیز پیدا کرد و برخی آیات قرآن خود دربردارنده استدلال‌های عقلی هستند (معرفت، ۱۴۱۸، ج ۱: ص ۴۳۵ و ج ۲: ص ۳۵۰). روش عقلی اجتهادی از دوره تابعین آغاز شد و در سده‌های بعدی اوج گرفت؛ تفسیرهای شیعی همچون تفسیر تبیان شیخ طوسی (۳۸۵-۴۶۰ق) و مجمع البیان شیخ طبرسی (م ۵۴۸ق) و نیز تفسیر کبیر اثر فخر رازی در میان اهل سنت حاصل توجه به این روش بوده است. همچنین توجه به عقل در دو سده اخیر رشد بیشتری داشته است (رضوی کشمیری، ۱۳۸۵: ص ۱۷-۱۸). امروزه آثار مفسران معتزلی و اشعری و نیز مفسران متکلم و فیلسوف جولانگاه تفسیر قرآن براساس قضایای عقل نظری و برهان‌های فلسفی است (معینی، ۱۳۷۵، ج ۱: ص ۵۰۱۲).

۳. کارکرد عقل در تفسیر

عقل در تفسیر دو کاربرد دارد: «عقل مصباح» و «عقل منبع»؛ به این بیان که فهمیدن تنها کار عقل است؛ خواه مفهوم و معلوم را هم خود کشف کرده باشد؛ مانند مستقلات عقلیه که در اینجا عقل استدلالی هم صراط است و هم سراج؛ یعنی صراط مستقیم دین را به روشنی کشف و ارائه می‌کند و خواه مفهوم و معلوم را نقل بیان کرده باشد و عقل فقط آن را از متن مقدس منقول بفهمد که در اینجا عقل فقط سراج است، نه صراط؛ بلکه نقل صراط است و عقل سراج صراط (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱: ص ۲۱۰)؛ به بیان دیگر، اگر مراد از عقل آن فطرت سالم باشد، خداوند آن را حجت باطنی قرار داده است؛ چنان که پیامبر و اهل بیت او را حجت ظاهری قرار داده است (خویی، ۱۳۹۵: ق ۱: ص ۱۳). این عقل برای درک حقایق قرآن از خود چیزی نمی‌افزاید؛ به بیان دیگر، نوعی از تفسیر با کمک عقل یا به تفطن عقل از شواهد داخلی و خارجی صورت می‌پذیرد؛ این گونه که عقل فرزانه و تیزبین معنای آیه‌ای را از الفاظ خود آیه یا جمع‌بندی آیات و روایات دریابد که در این قسم، عقل نقش «مصباح» دارد و نه بیش از آن.

قسم دیگر تفسیر با استنباط برخی از مبادی تصویری و تصدیقی از منبع ذاتی عقل برهانی و علوم متعارفه صورت می‌پذیرد که در این قسم، عقل نقش «منبع» دارد، نه صرف مصباح. تفسیر عقلی مخصوص به این روش است که برخی از مبادی تصدیقی و مبانی مستور و مطوی برهان مطلب به وسیله عقل استنباط گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱: ص ۱۷۰). اگر کسی این قسم از تفسیر را راه فهم مراد خدا از آیات بداند، در واقع به مخاطبان خود القا می‌کند که تا تولیدات عقل نظری یا علمی را که خود علوم برهانی نامیده‌اند، فرانگیرند، دست کم در بخشی از آیات قرآن، مراد خدا قابل دریافت نیست و ظواهر قرآن حجت نیستند و دلالت تامی بر مراد ندارند.

۴. سطوح نقش‌آفرینی عقل و مدرکات عقلی در حوزه تفسیر

نقش عقل در سه جهت کلی در حوزه تفسیر قرآن دخیل دانسته شده است:





الف) دریافت نکات و ظرافت‌های قرآن

زبان عربی ویژگی‌هایی دارد که در کمتر زبانی مانند آن یافت می‌شود و خداوند تمام ظرفیت این زبان را به کار گرفته و حقایق و معارف قرآن را در این قالب ریخته است. واژگان و جمله‌های انتخاب‌شده و نوع ترکیب آنها چنان بنایی را برافراشته که معجزه‌ای جاوید رقم خورده است. طبیعی است که دستیابی به حقایق، نکات و ظرافت‌های چنین متنی درگرو به کارگیری عقل با تمام توان است. عقل باید بسان چراغی قوی عمل کند تا زوایای معرفتی آیات مشاهده گردد، ویژگی‌های کلمات، ارتباط جملات و آیات به وسیله آن دیده شود و با درک شدن نظارت آیاتی بر آیات دیگر، نکات و ظرایف آیات از نظر دور نماند و سرانجام حقایق و معارف الهی با این تلاش فکری به دست آید، ولی داشته‌های عقل چنان نیستند که به نام تفسیر، ظواهر قرآن را به معنای خلاف آن بکشانند، بلکه عقل آنچه را هست، نشان می‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱: صص ۱۷۰ و ۲۱۰). به طبع آینه عقل هرچه شفاف‌تر و بزرگ‌تر شود، حقایق بیشتری را نشان می‌دهد، ولی آیه بخش تاریکی ندارد که با إشراق و نور عقل روشن شود.

ب) ارائه قرائتی برهانی از حقایق قرآنی

برخی مفسران گفته‌اند آیاتی از قرآن گویای حقایقی هستند که تنها با واسطهٔ مدرکات و برهان‌های عقلی قابل توضیح‌اند؛ برای نمونه قرآن می‌فرماید: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ...؛ هیچ موجودی همسان خداوند نیست» (شوری: ۱۱). این آیه هر همانندی را برای خدا نفی می‌کند. یا در آیه‌ای دیگر می‌فرماید: «وَلَمْ يَكُن لَّهُ كُفُوًا أَحَدٌ؛ هیچ کس همتای او نیست» (اخلاص: ۴). نبود همانند برای خدا، باوری اسلامی است که قرآن به صراحت بیان کرده

است و به نظر بعضی، این باور تنها در پرتو مدرکات عقلی زیر قابل توضیح است:

الف) صرف الوجود قابل تعدد نیست. توضیح اینکه هرگاه موجودی از هر حد و قیدی پیراسته باشد، به گونه‌ای که برای او حقیقتی جز وجود مطلق نباشد، او تعدد نمی‌پذیرد؛ یعنی معقول نیست که کثرت داشته باشد.

ب) وجود نامتناهی تعددپذیر نیست. این برهان از یک صغرا و کبرا تشکیل شده و نتیجه آن وحدت واجب الوجود است. صورت قیاسی این برهان چنین است: وجود واجب غیرمتناهی است و هر نامتناهی یکی بیش نیست و نمی تواند متعدد باشد. نتیجه اینکه واجب الوجود یکی است و تعددپذیر نیست (سبحانی ۱۳۹۰: ص ۷۶-۷۸).

معتقد به نظریه وابستگی فهم مراد بعضی آیات به قضایای عقلی، با دلایل عقلی صغرا و کبرای برهان را توضیح می دهد و نتیجه را ثابت می کند. همچنین درباره آیه «لو كان فيهما آلهة إلا الله...» (انبیاء: ۲۲) بیان آیه را مستدل می داند و پس از ذکر برهان عقلی ای که بیانگر عدم امکان تدبیر اجزای منسجم با دو تدبیر متنافی است، نقل می کند که: «این برهان تابنده ای است که آیه را با عقل صریح تفسیر می کند» (سبحانی ۱۳۹۰: ص ۸۲)؛ بنابراین آیه روشنایی و نور کافی ندارد و به اشراق برهان عقلی روشن می شود.

به نظر می رسد برهان بیان شده آیه را از معنایی که می نمایاند، به معنایی دیگر گرایش نمی دهد و چیز نهانی را از آیه کشف نمی کند، بلکه توضیحات عقلی یادشده فقط چرایی حقیقت را به زبان فلسفی توضیح می دهد و ابهام یا ستیری را رفع نمی کند؛ بلکه بیانی با تعبیرهای متفاوت از همان بیان روان و ساده ای است که هر آشنای با زبان عربی از قرآن می فهمد. نوع این بیان برای جمعی از مخاطبان قرآن پسندیده تر است. وقتی قرآن می گوید که «اگر دو خدا در جهان باشد، جهان فاسد می شود»، مطلب چنان واضح است که فرد عامی نیز فوری مثال می زند که: اگر دو کدخدا در دهی باشند، عاقبتش منازعه و خرابی است. البته اینکه برای شنونده آیه پرسش های جانبی در مورد «إله» و «آلهه» پیش آید و از علوم مختلفی از جمله دانش های عقلی، برای یافتن پاسخ کمک بگیرد، برای هر انسانی طبیعی است، ولی دلیل نیازمندی آیه و نقصان آن در افاده مراد نیست.

ج) قرینه بیوسته بودن برای فهم مراد قرآن

سطح سوم تأثیر عقل و برهان های عقل نظری آن است که قضایا و مدرکات عقلی و احکامی را که عقل صادر می کند، قرینه ای برای فهم آیات قرآن و مراد الهی به حساب





آیند؛ به بیان دیگر همان‌گونه که لفظ «یرمی» در «رأیت اسدا یرمی» قرینه‌ای است که مراد از «اسد» را بیان می‌کند، برهان‌های عقلی نیز در تفسیر قرآن همین نقش را بر عهده دارند. بر این اساس گفته شده است: «خداوند در فهماندن مقصود خود به وسیلهٔ مدالیل ظاهر آیات قرآن، همین روش یعنی اتکا به معرفت‌های بدیهی و براهین قطعی آشکار را که محصول عقل است به کار گرفته است و باید در فهم آیات قرآن به بدیهیات عقلی و براهین قطعی توجه شود و ظهور آیات بدون توجه به آن اعتباری ندارد» (بابایی و دیگران، ۱۳۹۲: ۱۸۴). به نظر ما این بیان مستلزم نقص دلالتی قرآن و کمبود گزاره‌های قرآنی برای افاده مراد و منوط‌شدن نور بودن قرآن به کمک عقل است؛ زیرا قرار است مخاطب قرآن و ظرف و آینه معارف «نور مبین» باشد.

۵. تأملی در امکان پذیرش سه سطح بیان‌شده

سطح دوم و سوم نقش آفرینی عقل در فهم مراد قرآن با مشکلاتی مواجه است که با بیان چند نکته آشکار خواهد شد:

۱. گفته شد که نوعی از اصول و قواعد عقلانی وجود دارند که هر متکلم عاقلی مفاهیم و مراد خود را بر اساس آنها ارائه می‌کند. قرآن نیز چنین است، ولی آن اصول و قواعد، تفسیر کلام نیستند؛ بلکه مفروضات اولیه سخن هستند؛ مانند امتناع اجتماع نقیضین، امتناع وجود معلول بی علت، امتناع وجود فقیر بالذات بدون وجود غنی بالذات، امتناع وجود دو واجب در هستی و... همه قضایای صادر از حکیم بر اصول بدیهی عقل مبتنی هستند. این مفروضات در عقل هر عاقلی تعبیه شده و عقل با داشتن همین بدیهیات، عقل است؛ چه عاقل، به تفصیل متوجه این داشته‌ها باشد یا نباشد. اما بحث در این باره است که اگر قرآن به بی‌همتایی خدا (اخلاص: ۴) تصریح می‌کند، آیا آیه برای تفهیم مراد به مخاطب نقصی و کمبودی در دلالت دارد که سبب نیازمندی آن به ضمیمه‌شدن برهانی عقلی است تا مراد فهمیده شود یا مخاطب بر اساس فطریات خود حقیقت مراد را درک می‌کند و آیه پوشیدگی ندارد تا نیازمند کشف قناع با برهان عقلی باشد؟ بعضی در مقام تفسیر چنان مفاد آیه را پیچیده می‌کنند که گویا مخاطب

روز اول باید منتظر می‌نشست تا سال‌ها بعد برهان‌هایی تدوین شوند و بر آیه تابانده شوند تا مخاطب بفهمد و بعد ایمان بیاورد! آیه به صراحت می‌فرماید: خدا هم‌تا ندارد و احدی کُفو او نیست. همین مراد اولی آیات، حق و معجزه است و قابل تحدی با خصم و اتمام‌کننده حجت بر بندگان.

مراد آیه روشن است که خدا، هم‌تا، هم‌شأن و کفو ندارد و تمام است. سؤال و جواب‌های بعدی و کنجکاو‌ی‌های عقل و توضیحات بیشتر بسیار خوب است، ولی «مُبین» مراد آیه و کمک آیه در تکمیل گزاره‌اش نیست.

۲. عقل مخاطب قرآن است و غیرعقل، هرگز قرآن را نمی‌فهمد: «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ؛ ما آن خواندنی عربی فرورستادیم به امید آنکه اندیشه کنید» (یوسف: ۲). علامه طباطبایی در معنای آیه می‌نویسد:

ما این کتاب را که در بردارنده آیات است در مرحله نزولش، در قالب زبان عربی ریختیم تا زمینه فهم آن برای تو و مردمت فراهم آید و اگر آن را در لفظی که خوانده شود نمی‌ریختیم یا آن را به زبان عربی مُبین نازل نمی‌کردیم، قوم تو اسرار آیات را در نمی‌یافتند، بلکه فهم آن به تو اختصاص می‌یافت. در آنچه یاد شد دلالتی است بر اینکه الفاظ این کتاب از آن حیث که بر مبنای وحی الهی است و نیز بدان جهت که به زبان عربی است، در ضبط اسرار و معارف الهی دخیل است و اگر معانی قرآن به پیامبر وحی می‌شد و او آنها را در قالب زبان عربی بیان می‌کرد (مانند احادیث قدسی)، یا خداوند خود آن معانی را به زبانی دیگر می‌فرمود، بخشی از اسرار آیات از فهم مردم مخفی می‌ماند و دست تفکر بدان نمی‌رسید (طباطبایی ۱۴۱۷، ج ۱۱: ص ۷۷).

سخن علامه به روشنی دلالت دارد که اسرار آیات قرآن با همین وضع موجود قابل دریافت هستند. پس «عربی‌مبین» بودن کافی است و هر آشنای با این زبان عربی، نه تنها معنای ظاهری، بلکه «اسرار قرآن» را می‌تواند بفهمد. ارتباط «لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» با این حقیقت که قرآن به زبان عربی است، گویای آن است که شرط دریافت مفاهیم و معانی قرآن در گرو تأمل و به کارگیری عقل به شیوه متعارف است. این نوع استفاده از عقل از





اصول اولیه مفاهمه است و به تفسیر و ابتنای مراد کتاب خدا بر برهان‌های عقل نظری ربطی ندارد!

۳. این فرض که قضایای عقلی بر آیات الهی حاکم‌اند و معنایی را که ظواهر آیات می‌نمایند بدون تصویب عقل نامعتبر است و باید معنای آیات به معنایی که عقل می‌پسندد بازگردانده شوند، ادعایی سنگین است. با نگاهی خوش‌بینانه به این نظر، باید بگوییم دفاع از قرآن زیربنای این تفکر است؛ یعنی فرض می‌شود آیاتی از قرآن در مفاهیمی ظهور دارند که آنها برخلاف حکم عقل و قضایای عقلی‌اند و چون نمی‌توان قضایای عقلی را نادیده انگاشت، درمی‌یابیم که خداوند معنایی دیگر از آنها اراده کرده است؛ در نتیجه ظواهر آیات باید برخلاف ظاهر آنها معنا شود. همین تفکر زمینه را فراهم می‌کند تا صاحب هر مکتب اعتقادی و نظری ادعا کند برهان‌های تولیدی ما حقیقت قرآن را روشن می‌کنند. علامه طباطبایی در بیان روش‌های تفسیری می‌نویسد: «آرای مذهبی با تمام اختلافاتی که دارند متکلمان را وامی‌دارد که در تفسیر قرآن به همان سو روند که عقایدشان می‌طلبد؛ لذا آیاتی را که موافق باورهایشان است، می‌پذیرند و آیات ناسازگار را به آن معنایی برمی‌گردانند که مقتضای مذهبشان است. فلاسفه نیز در تفسیر، به همان ورطه‌ای گرفتار آمدند که متکلمان به آن درافتادند و آن توجیه آیات بر حسب قضایایی است که ظاهر آنها را با قضایای فلسفی ناسازگار می‌بینند» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱: ص ۶-۷). ایشان در پایان این بحث می‌نویسد: «بادقت در روش‌های تفسیری درمی‌یابی که همه آنها در این نقیصه مشترک‌اند که آیات قرآن را بر قضایایی که نتیجه علوم و فلسفه است حمل می‌کنند و بدین طریق، تفسیر قرآن را به تطبیق مبدل می‌سازند و حقایق قرآن را تأویل می‌کنند» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱: ص ۸).

زمینه اولیه جرئت بر چنین غفلتی از همین نکته است که همه قرآن «عربی مبین»، «نور مبین» و «تبیان کل شیء» است و مخاطبان اولیه قرآن با فهم روشن از آیات در مقابلش می‌ایستادند: «الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ» (بقره: ۱۴۶) و «أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ حَرَّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ» (همان: ۷۵).

۶. دلایل بی‌نیازی قرآن به علوم عقلی در افاده مراد

دلیل اول

خداوند نبود اختلاف و تضاد در سراسر قرآن را دلیل الهی بودن آن اعلام کرده است: «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْعَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا» (نساء: ۸۲). علامه طباطبایی «تدبر» را «تفهّم» دانسته و همین دل‌دادن برای فهمیدن را برای حل اختلافات آیات که در نظر سطحی پیش می‌آید، کافی دانسته‌اند. به باور وی، اگر آیات در معانی خودشان ظهوری نداشتند، تأمل و تدبّر در آنها و نیز حل اختلاف‌های صوری آنها به واسطه تأمل و تدبر معنا نداشت. ایشان تأکید دارند که هیچ دلیلی بر نفی حجیت ظواهر قرآن وجود ندارد و حتی فهم مراد قرآن را نیازمند بیان پیامبر ﷺ یا اهل بیت  نمی‌دانند؛ زیرا حجیت بیان پیغمبر اکرم ﷺ و اهل بیت  از قرآن باید استخراج شود. چگونه متصور است که حجیت دلالت قرآن به بیان ایشان متوقف باشد (طباطبایی، ۱۳۶۱: ص ۶۰).

نتیجه اینکه درستی خطاب آیه به آن مردم منوط به این است که اولاً مخاطبان قرآن که قصد فهمیدن داشتند و عقل خود را آینه تابش نور وحی قرار می‌دادند، تمام آیات قرآن را با همان دریابند و مفاهیم و مقاصد آن را بفهمند؛ ثانیاً آنچه براساس قواعد زبانی و عرف عقلا از ظواهر آیات به دست می‌آید، مراد باشد؛ ثالثاً قضایای عقلی قرینه ضروری کلام به حساب آورده نشود؛ زیرا قرینه‌دانستن بدین معناست که متکلم در آغاز اعلام کرده باشد که هر کلامی از من که با قضایای عقلی سازگار نباشد، مراد من نیست و تنها آنچه را که قضایای عقلی تأیید کنند، مراد است. البته تکرار شد که استلزام‌های متعارف که عرف مخاطبان عاقل و اهل لسان آن را از کلام درک می‌کنند، انکار نمی‌شود؛ ولی درک لوازم متعارف نیز سبب إشراق عقل بر آیه نمی‌گردد.

دلیل دوم

با توجه به بیان علامه، باید ملتزم شویم هر معنایی که ظواهر آیات بر آن دلالت دارند مراد است و ظواهر قرآن به منزله نصوص‌اند و دلالتشان بر آنچه می‌نماید، اطمینان‌بخش





است؛ زیرا اگر جز این باشد و در ظواهر قرآن معنایی خلاف آن محتمل دانسته شود، قرآن با تاریکی‌هایی قرین می‌شود و در این صورت، دیگر «نور»، «تبیان»، «بیان» و «مبین» نخواهد بود؛ زیرا مخاطب همواره نگران است که شاید این معنایی که از ظاهر آیه برمی‌آید مراد نباشد. بر این اساس نمی‌توان قضایای عقلی و غیرعقلی را دستمایه‌ای برای منصرف کردن ظواهر دانست؛ زیرا این به معنای دگرگون کردن مراد الهی است؛ برای مثال اگر آیه «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا» (انسان: ۳) گویای اختیار انسان باشد و در انتخاب ایمان و کفر ظهور داشته باشد، همین معنا مراد است و با این فرض ممکن نیست آن را با هیچ قضیه‌ای تأویل کرد؛ زیرا بازگرداندن آن به معنای خلاف ظاهر تغییر حقیقتی است که آن مراد است و اجتهاد مقابل نص است.

آیت الله خوئی با ادله متعددی حجیت ظواهر را تثبیت کرده (خوئی، ۱۳۹۵ق: ص ۲۶۱-۲۶۵) و استاد جوادی آملی نیز در باب حجیت ظواهر قرآن، حتی توقف تحقق ظهور بر روایت را مستلزم دور می‌داند. نیز ایشان توقف قرآن بر غیر را مخالف روایات عرض شمرده و تأکید کرده‌اند که اگر حجیت ظواهر قرآن وابسته به روایات باشد و قرآن کریم حتی در سطح تفسیر و دلالت بر معانی ظواهر الفاظ خود متوقف بر روایات باشد، مستلزم دور خواهد بود که استحاله آن بدیهی است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱: ص ۷۹-۸۳).

دلیل سوم

قرآن مدعی است که سراسر حق، نور، مبین و هدایت محض است و باطل به آن راه ندارد؛ از این رو ایمان به آن را فرض می‌شمارد و رستگاری را در پیروی از آن می‌داند: «قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ؛ به یقین از سوی خدا برای شما نوری و کتابی روشن آمده است» (مائده: ۱۵).

استاد جوادی آملی بر اساس این نوع آیات نتیجه گرفته‌اند که زبان قرآن برای همگان آشنا و فهمش میسر عموم بشر است. همچنین تأکید کرده‌اند که همین آیات دلیل عمومی بودن فهم قرآن و میسر بودن ادراک معارف آن برای همگان است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱: ص ۳۳-۳۴).

اگر تجویز شود که احکام و مدرکات عقل، قرینه کلام به حساب آیند و بدین طریق، ظواهر آیات تأویل شوند، می توان مدعی شد که نوربودن، حق بودن و باطل نبودن ویژه قرآن نیست؛ بلکه همه کتاب‌ها در همه فنون و تمام کتاب‌های تحریف‌شده ادیان این گونه‌اند؛ زیرا هرگاه در آنها مطلبی یافت شود که پسند عقل نیست، جا دارد گفته شود که ظواهر آن مراد نیست و همان گونه که عقل و مدرکاتش قرینه بر ظواهر قرآن است، قرینه بر ظواهر آن کتاب‌ها نیز هست؛ برای نمونه اگر در کتاب‌های تحریف‌شده ادیان می‌خوانیم که خداوند شبی را تا صبح با حضرت یعقوب کشتی گرفت و سرانجام مغلوب شد، آیا می‌پسندیم گفته شود که ظواهر این کلمات مراد نیستند؟ زیرا نه کشتی گرفتن شأن خداست و نه مغلوب شدنش معقول است، پس مراد از کشتی گرفتن خدا با یعقوب، آزمون‌های مکرر اوست؛ یعنی خداوند پی‌درپی یعقوب را آزمود و او از هر آزمون پیروز برآمد و تمام این ظواهر از باب تشبیه، استعاره، کنایه و مجاز است. اگر به دیده انصاف بنگریم، آیا تفاوتی میان توجیه یادشده در مثال، با توجیه موجود در آیه «وَجُودَ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ» (قیامت: ۲۲) وجود دارد که گفته‌اند مراد از نگرستن به خدا، نگرستن به نعمت‌های اوست؛ زیرا عقل و مدرکات عقلی این گونه قضاوت می‌کنند؟!

دلیل چهارم

«کسانی که فطرت خویش را حفظ کرده باشند، چه مانند صُهَيب از روم آمده باشند و یا مانند سلمان از ایران و یا مانند بلال از حبشه و یا همانند عمار و ابوذر از سرزمین حجاز برخاسته باشند، همه در برابر این کتاب الهی یکسانند؛ زیرا قرآن کریم اختصاصی به اقلیم یا نژاد خاصی ندارد؛ بلکه شفای دردهای روحی و عامل هدایت و رحمت برای همه انسان‌هاست: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَ ثِكْمٌ مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ» (یونس: ۵۷) (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ج ۱: ص ۴۷). پس برای فهم مراد آیات به برهان‌های فخر رازی یا زمخشری و نظریه پردازان متکی بر عقل بشری نیازی نیست.



دلیل پنجم

بشر خود ابهام و تاریکی را بر آیه‌ای حاکم می‌کند، سپس از عقل نظری کمک می‌گیرد تا «نور مبین» را روشن کند. مرور نمونه‌ها همین حقیقت را نشان می‌دهد. قرآن می‌فرماید: «يُدُّ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (فتح: ۱۰) و مثل معروف فارسی نیز می‌گوید: «دست بالای دست بسیار است». در این دو گزاره، به ذهن نمی‌آید که بحث دست در مقابل پا و دیگر اعضا مورد توجه باشد. همچنین اگر گفته می‌شود که فلانی دستش باز است؛ چنانکه خداوند می‌فرماید: «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يُدُّ اللَّهُ مَغْلُوبَةً عَلَيَّمْ وَأَعْيُوبًا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ» (مائدة: ۶۴)، هر عاقلی می‌فهمد که بحث از دست متعارف نیست، بلکه مراد فهماندن توانایی و دارایی یا ناتوانی و نداری است؛ چنان که در مثل معروف «هر که بامش بیش، برفش بیش تر»، کسی نمی‌گوید که ظاهر کلام خلاف مراد واقعی است؛ چون در عرف اهل لسان این ترکیب برای مقصود خاصی وضع شده است. موارد دیگر در آیات هم چنین هستند. پس وقتی نزاع‌های مکتبی و حزبی پیش می‌آید، عده‌ای ظاهری‌گرا و عده‌ای باطنی‌گرا و دیگرانی عقل‌گرا می‌شوند و برای پیروزی در نزاع، کلام متعارف را که عرف عقلای اهل لسان، مراد آن را به‌روشنی می‌فهمند، به مسیری می‌برند که پس از تاریک‌کردنش، آن را نیازمند «إشراق عقل» می‌بینند.

اساساً تعمق زیاد از حد سبب خطا می‌شود. نیز جنگ‌های فرقه‌ای سبب گردید درباره آیه‌ای که در آغاز عرف عقلای اهل لسان به‌روشنی می‌فهمیدند که مرادش برتری قدرت خدا بر همه قدرت‌هاست، بحثی انحرافی و جانبی مطرح شود که آیا خدا دستی مانند بشر دارد که بالای دست‌ها باشد؟ این پرسش سبب شد تا برهان‌های عقلی مطرح گردند تا پاسخ ظاهری‌گرایان را بدهند. این فعالیت ارزشمند بود؛ ولی پاسخ‌های عقلی به شبهات ربطی به مقصود و مراد آیه ندارند تا تفسیر آیه باشند. اگر پاسخ به پرسش‌های جانبی را تفسیر آیه و کشف مراد خدا بدانیم، قرآن در إفاده مراد به بسیاری از دانش‌های دیگر نیز نیازمند خواهد بود.



۶. بررسی نمونه‌هایی از تفسیر بر اساس مدرکات عقلی

برای نشان دادن درستی مطالب پیش گفته نمونه‌هایی از تفسیرهای عقلی را بررسی می‌کنیم:

(۱) در سوره قیامت می‌خوانیم: «وَجِئَةٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ؛ آن روز (قیامت) چهره‌هایی شاداب‌اند. تنها به سوی پروردگارشان می‌نگرند» (قیامت: ۲۲-۲۳). مفسران درباره ظهور آیه گفته‌اند: «نَظَرٌ هرگاه با "إِلَى" به کار رود، به معنای نگاه کردن است؛ لذا کمتر آشنایی با زبان و ادبیات عرب تردید می‌کند که آیه شریفه در این معنا ظهور دارد که خداوند در قیامت رؤیت می‌شود؛ ولی از آنجا که عقل رؤیت خدا را ناممکن می‌داند، ظهور آیه باید به معنایی که عقل می‌پسندد، بازگردانده شود» (بابی و دیگران، ۱۳۹۲: ص ۱۸۶). پس عقل باید دخالت کند تا مراد صحیح آیه فهمیده شود. مفسران برای اینکه دچار چنین مشکلی نشوند، راه‌حل‌هایی پیشنهاد کرده‌اند:

الف) «نظر» به معنای انتظار است و کلمه‌ای مقدر دارد؛ یعنی «هِيَ مُنْتَظِرَةٌ لِتَوَابِ رَبِّهَا؛ آنها در انتظار پاداش پروردگارش هستند؛

ب) «نظر» به معنای نگرستن است؛ ولی معنایی مانند مواهب مقدر است؛ «إِلَى نِعْمِ رَبِّهَا وَهِيَ الْجَنَّةُ نَاطِرَةٌ؛ آنها به نعمت‌های پروردگارش که همان مواهب بهشت است می‌نگرند؛

ج) «إِلَى» در آیه شریفه اسم و به معنای نعمت است؛ یعنی این کلمه مفرد «آلاء؛ نعمت‌ها» و «نظر» به معنای انتظار است؛ معنای آیه: آنها در انتظار نعمت پروردگارش هستند (طبری، ۱۳۷۲، ج ۱۰: ص ۶۰۱-۶۰۲).

آنچه یک انسان عاقل و آشنای به زبان عربی بدون تکیه به مباحث عقل نظری از چنین جمله‌ای می‌فهمد چیست و چه مشکلی دارد؟ آیه نفرموده: «إِلَى اللَّهِ نَاطِرَةٌ؛ بلکه سخن از «رب» است که جنبه بالادستی بودن و صاحب فضل و کرم بودن دارد. اگر کارگری به صاحب کاری که فضائل و کرامت‌هایش را می‌شناسد، بنویسد: «چشمم به شماست»، کسی شبهه نمی‌کند که هدفش دیدن جسم اوست؛ ولی متأسفانه در تفسیر





«عربی مبین» به احتمال‌های غیرمتعارف متوسل می‌شویم و با پیچیده کردن سخن، می‌کوشیم با کمک «فیلسوفان» یا «ادیبان» فهم را ممکن کنیم. قرآن با «ناس» سخن گفته است؛ البته ناس عاقل، نه دیوانه و سفیه و این ناس (مردمان عاقل)، قرآن را می‌فهمیدند و عده‌ای مقابله می‌کردند و عده‌ای هم تحت تأثیرش جهاد، گریه، انفاق و... داشتند.

استاد معرفت ایجاد چنین شبهاتی را در فهم قرآن تقصیر اشاعره می‌داند که بدون توجه به ادبیات عرب و تعبیرهای مجازی رایج در اشعار و ضرب‌المثل‌های عربی، از این نوع آیات تجسیم را ادعا کرده‌اند و سبب تمسک معتزله و بعضی مفسران شیعه به ادله عقلی برای نفی ادعا شده‌اند؛ درحالی که عرب اصلاً فهم مشکل‌داری از این نمونه آیات نداشته است تا نیازمند استمداد از عقل برای رفع مشکل باشد (معرفت، ۱۳۸۶، ج ۳: ص ۲۳-۲۴).

(۲) در سوره اعراف می‌خوانیم: «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ؟ و چون موسی در موعدی که برای او مقرر کرده بودیم آمد و پروردگارش با او سخن گفت، عرضه داشت پروردگارا، خود را به من بنمای که تو را می‌نگرم» (اعراف: ۱۴۳)

آیه بیان می‌کند که حضرت موسی درخواست رؤیت خدا را کرد و چون جواب منفی شنید (لَنْ تَرَانِي)، به درگاه خدا توبه کرد (تُبْتُ إِلَيْكَ). بعضی برای اینکه قواعد علم کلام و اندیشه کلامی آنان دچار خدشه نشود، گفته‌اند: ظاهر آیه خلاف حکم عقل است؛ زیرا به ظاهر: ۱. موسی درخواست رؤیت خدا را دارد؛ درحالی که ممکن نیست نداند که خداوند دیده نمی‌شود؛ ۲. او به درگاه خدا توبه کرد؛ درحالی که پیامبران مرتکب گناه نمی‌شوند؛ به همین دلیل، آیه را چنین تأویل کرده‌اند:

«درخواست رؤیت خدا، درخواست موسی ﷺ نبود؛ بلکه درخواست قومش بود و موسی ناگزیر آن را بیان کرد؛ پس مفاد «رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ» این است: خداوند، این قوم از من خواسته‌اند که از تو بخواهم خود را به آنان بنمایی، گرچه می‌دانم که این امر ناشدنی است. ظاهر «تُبْتُ إِلَيْكَ» نیز مراد نیست؛ بلکه برای تعلیم مردم است؛ یعنی به آنان می‌آموزد که درخواست رؤیت خداوند گناه

است و باید برای آمرزش توبه کنند. یا جمله مذکور درخواست آمرزش موسی

برای قومش است، نه توبه خود او به درگاه خدا» (معرفت، ۱۳۸۶، ج ۳: ص ۹۸-۹۹).

اینکه چرا حضرت موسی علیه السلام چنین سخنی گفته است، به ما ربطی ندارد؛ ولی اگر لازم بود او از قول دیگران سخن بگوید، خدای متعال به فصیح‌ترین عبارت بیان می‌کرد و خود را محتاج متکلمان نمی‌کرد! خود آیه می‌فرماید که خدا با موسی علیه السلام تکلم کرد و به قدرتش، کلام خود را به سمع موسی رسانید، آیا درخواست رؤیت جمال از خدایی که صدایش را به گوش موسی رسانیده، به هر نحوی که باشد، گناه است؛ چنان‌که نوعی از آن در قالب تجلی برای جبل واقع شد و موسی رؤیت کرد؟ امام علی علیه السلام خدای ندیده را عبادت نمی‌کند و با لفظ رؤیت می‌فرماید: «رَأَتْهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۱: ص ۹۷). همچنین از رسول خدا صلی الله علیه و آله نقل شده است که در معراج: «فَأَرَاهُ اللَّهُ مِنْ نُورٍ عَظِيمَةٍ مَا أَحَبُّ؛ ترجمه شود»، (همان: ص ۹۸). پس پیامبر نور عظمت خدا را رؤیت کرده است. آیا این دو بیان تأویل می‌خواهند؟ آیا اگر موسی علیه السلام درخواست رؤیت کند گناه کرده است؟ موسی علیه السلام می‌داند که «لیس کمثله شیء»؛ ولی درخواست خود را مطرح می‌کند. پس بیان تمام است و نیازمند کمک برهان‌های بشر نیست. افزون بر این، خدای متعال به‌طور عینی فهماند که انسان توان دیدن تجلی او را ندارد؛ چه رسد به جمال واقعی. این بیان نیازمند تأویل نیست.

(۳) در آیات متعددی نسبت «آمدن» به خداوند داده شده است:

«وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا؛ و پروردگارت می‌آید و فرشتگان نیز صف به صف خواهند آمد» (فجر: ۲۲). عقل، انتقال از مکانی به مکان دیگر را برای خداوند محال می‌داند. پس ظاهر آیات مراد نیست و باید تأویل گردد. طبرسی می‌نویسد: «خداوند منزله از آمدن و رفتن است؛ زیرا برهان‌های قاطع و دلایل روشن اقامه شده بر اینکه او جسم نیست» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱: ص ۷۴). همو برای رفع اشکال، در تأویل «وَجَاءَ رَبُّكَ» می‌نویسد: «یعنی فرمان پروردگارت و حکمش و حساب و کتابش آمد. برخی نیز گفته‌اند: یعنی آیات بزرگ الهی آمد» (همان).

قرآن کریم همه این‌گونه مشکلات را با عبارت «لیس کمثله شیء» (شوری: ۱۱) پاسخ





داده است؛ پس آمدنش مانند آمدن دیگران نیست. آیاتی که ویژگی‌های بی‌بدیل خدای متعال را تبیین می‌کنند، همگی به مخاطب قرآن می‌فهمانند که نباید مطلبی یا صفتی را در مورد خدا با مخلوقات مقایسه کرد. پس تفسیر آیه نیازمند کم و زیاد کردن عبارت‌ها نیست. اینکه عقل بشر «لیس کمثله شیء» را به بیانات مختلف مرور می‌کند تا درک روشنی از این تعبیر داشته باشد، ربطی به نقص بیان الهی ندارد. گفتگو کردن برای وضوح غیر از آن است که بگوییم گزاره کم دارد و باید متممی بیاید تا تمام شود.

(۴) در بسیاری از آیات از لقای الهی سخن به میان آمده است: «قَدْ حَسِرَ الَّذِينَ كَذَبُوا بِلِقَاءِ اللَّهِ؛ بی‌گمان کسانی که دیدار پروردگارشان را انکار کرده‌اند، زیان دیده‌اند» (انعام: ۳۱). برخی «لقاء» را نقیض حجاب دانسته‌اند... اصل لقاء جمع شدن با چیزی به نحو مقاربت است (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱: ص ۱۰۶). فیروزآبادی گفته است: «لقاء»، رؤیت است (فیروزآبادی، ج ۴: ص ۳۸۶). قائلان به نیاز آیتی از قرآن به مدرکات عقلی برای افاده مراد، می‌گویند چون دیدن و دیدار خداوند را عقل تجویز نمی‌کند، باید آیاتی را که در این معنا ظهور دارند، تأویل کرد تا با مدرکات عقلی سازگار باشند. در تفسیر آیه سی‌ویکم از سوره انعام گفته شده است که مراد خداوند از «لقاء الله»، لقاء پاداش و عقوبتی است که خداوند آن را وعده داده و این رودررویی مجازاً «لقاء خدا» نامیده شده است (طبرسی ۱۳۷۲، ج ۴: ص ۴۵۲).

نکاتی که در مورد «جاء رَبِّكَ» گفته شد، بر این گونه توجیه‌ها نیز وارد است. همچنین مگر برای خدا مشکلی داشت که به جای «لقاء الله»، «لقاء نعم الله» یا «عذاب الله» بفرماید؟ لقاء خدا با «تبیین» روشن می‌شود؛ ولی گزاره قرآنی مشکلی و نقضی ندارد که بشر رفعش کند.

(۵) بسیاری از آیات قرآن کریم بیانگر اختیار بشر است و اعمال او را به خود او منسوب می‌داند و کفر و شرک و ایمان آدمی را برخاسته از حسن اختیار یا سوء اختیار خودش می‌داند: «إِنَّا هَدَيْنَا السَّبِيلَ إِنَّمَا شَاكَرُوا وَإِنَّمَا كَفَرُوا؛ به یقین ما او را راه نمودیم یا سپاسگزار خواهد شد و یا بسی ناسپاسی می‌کند» (انسان: ۳).

از آنجا که جبرگرایانی مانند فخر رازی، این آیات را با مدرکات عقلی خود

ناسازگار دیده‌اند، به توجیه آنها پرداخته‌اند. آنها گمان می‌کنند لازمهٔ اختیار بشر در رفتار خود، محدود کردن ارادهٔ الهی است و این به بداهت عقل ناصواب است. فخر رازی ناگزیر «شاکراً» و «کفوراً» را مفعول فعل مقدر (جَعَلْنَا) می‌داند و در عبارتی تفسیری می‌نویسد: «إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ ثُمَّ جَعَلْنَا تَارَةً شَاكِرًا أَوْ تَارَةً كَفُورًا؛ ما او را راه نمودیم، سپس او را شکرگزار کردیم و باری او را بسی ناسپاس کردیم (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۳۰: ص ۷۴۲)؛ یعنی شکر و کفر هم به «جعل» الهی است. وی به همین منوال دیگر آیات حاکی از اختیار انسان در گرایش به ایمان و کفر و اعمال نیک و بد را از ظاهر آنها منصرف می‌کند و با تمسک به قواعدی مانند «ممتنع بودن ترجیح بلا مرجح» و «بطلان تسلسل»، آیه «وَأَمَّا تَمُودُ فَهَدَيْنَاهُمْ فَاسْتَحَبُّوا الْعَمَىٰ عَلَىٰ الْهُدَىٰ؛ اما قوم ثمود را راه نمودیم، ولی آنان کوردلی را بر هدایت ترجیح دادند» (فصلت: ۱۷)، را دلیل بر جبر می‌داند (نک: فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۷: ص ۱۱۳).

اگر مدرکات عقلی فخر رازی بتوانند در فهم مراد خدا دخالت کنند، چه مصیبتی بر سر قرآن خواهد آمد!

در مقابل توجیه‌های اشاعره، کسانی که اسناد اعمال اختیاری انسان به خداوند را خلاف عقل می‌شمارند و آن را با عدل خدا در تعارض می‌بینند، به تأویل آیاتی می‌پردازند که در آنها هدایت و ضلالت انسان به دست خدا دانسته شده و نیز آیاتی که در آنها خداوند کارهای بندگان را به خود نسبت می‌دهد. زمخشری در تفسیر «حَتَمَ اللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ؛ خداوند بر دل‌های آنان مهر نهاد» (بقره: ۶)، اسناد مهرنهادن بر دل‌ها را به خداوند، قبیح می‌داند و آن را عقلاً ناپسند می‌شمرد؛ از این رو آیه را از باب تشبیه می‌داند (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱: ص ۵۰). دیگران هم نوشته‌اند: «به یقین این اسناد از باب استعاره است» (معرفت، ۱۳۸۶، ج ۳: ص ۲۱۴).

همچنین زمخشری در تفسیر آیه «قَالَ فِيمَا أُغْوِيْتَنِي لِأَقْعَدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمُسْتَقِيمَ» (اعراف: ۱۶) که در آن شیطان گمراهی خود را به خداوند نسبت می‌دهد، انتساب را از باب جایگزینی مسبب به جای سبب می‌داند: «خداوند شیطان را به سجده امر کرد و او به اختیار خویش سجده نکرد و عصیانش موجب ضلالت او شد. بر این اساس، اسناد





اغوا و اضلال به خداوند مجازی است» (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲: ص ۹۱).

پس معنای آیات مطابق معنای قابل فهم نزد عرف اهل لسان روشن است. جنگ مذهبی سبب وارد کردن مدرکات عقلی به ساحت قرآن شده است. قرآن در آیات متعددی، آیات موهوم جبر و تفویض را تبیین کرده و نشان داده است که فعل دو جهت دارد؛ جهتی به بنده مربوط است و جهتی به خدا. پس جایی برای کمک رساندن تفکر اشعری و معتزلی به خدا برای تکمیل آیات قرآن باقی نمی ماند.

(۶) کسانی که «اجباط» عمل را خلاف عقل می شمردند، ناگزیر آیات گویای حبط را برخلاف ظاهر حمل می کنند:

قرآن می فرماید: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَن تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ وَأَنتُمْ لَا تَشْعُرُونَ؛ ای کسانی که ایمان آورده اید صدایتان را از صدای پیامبر بلندتر نکنید و آن گونه که برخی از شما با برخی دیگر بلند سخن می گویند با او بلند سخن مگویید؛ مبدا اعمالتان تباه شود و شما بی خبر باشید» (حجرات: ۲).

آنان که از خود قرآن مراد الهی را کشف می کنند، معتقدند بی تردید آیه شریفه بیانگر آن است که حبط اعمال مؤمنان به سبب ارتکاب برخی از گناهان امری ممکن است (نک: طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۸: ص ۳۱۲)؛ اما معتقدان به دخالت دادن مدرکات عقلی در تفسیر آیات، چون گفته اند حبط اعمال در غیر کافرانی که در حال کفر بمیرند معقول نیست؛ زیرا ظلم و قبیح است، ناگزیر کوشیده اند آیه را با این قضیه عقلی سازگار کنند: «تردید نیست که دانشمندان مذهب امامیه بر این مسئله اتفاق نظر دارند که حبط در غیر کافری که در حال کفر بمیرد، جایگاهی ندارد؛ زیرا امری قبیح و ظلم است؛... لذا همگان بر این باورند که باید این آیه به معنایی تأویل و توجیه شود» (معرفت، ۱۳۸۶، ج ۳: ص ۳۹۸). همچنین این اندیشه سبب شده است که بگویند: «به آواز بلند با پیامبر سخن گفتن خلاف ادب و توهین به مقام نبوت است و این خواه ناخواه به کفر و ارتداد می انجامد؛ پس این آیه نیز در مورد کافران است، نه مؤمنان!» (همان: ص ۳۹۹).

این در حالی است که آیه به صراحت خطاب به مؤمنان است؛ ولی توجیه عقلی که

از آن به برهان عقلی نیز تعبیر می‌شود، سبب شده است که آیه توجیه شود. این روش تکفیری با آیات ناسازگار است. روشن است که آیه هشدار به مؤمنان است تا حریم رسالت را محترم بشمارند و مراقب باشند زحمات گذشته آنها نبود نشود؛ بنابراین برهانی نداریم که آیه نقص دارد و عقل به کمک می‌آید تا نشان دهد که مراد کافران هستند. از میان رفتن کارکرد مدتی از عمر، هرگز اساس ایمان را از میان نمی‌برد.

(۷) آیاتی از قرآن حکایت از آن دارد که انجام دادن کارهای نیک موجب آمرزش گناهان می‌شود: «إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ؛ به یقین کارهای نیک گناهان را از میان می‌برند» (هود: ۱۱۴). بعضی این حقیقت را به‌طور مطلق و عام خلاف عقل دانسته، این آیه و نیز آیات دیگر دال بر این مطلب را برخلاف ظاهرشان تفسیر کرده‌اند:

چون ما به عدل و حکمت الهی باور داریم، نمی‌توانیم پوشانده شدن گناهان را به‌صورت مطلق بپذیریم؛ زیرا کمترین پیامدی که دارد این است که مردم بدون هیچ مبالاتی به ارتکاب گناهان جرئت پیدا می‌کنند. هر گنهکاری به هر گناهی که نفس پلیدش گرایش می‌یابد، در هر زمانی روی می‌کند و خویشتن را قانع می‌سازد که به سبب انجام دادن کارهای نیک از قبیل برپایی نماز و پرداخت صدقات، آمرزیده می‌شود که «إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ» (معرفت، ۱۳۸۶، ج ۳: ص ۴۰۱). پس ناگزیر باید عموم و اطلاق آن توجیه گردد؛ مثلاً گفته شود مراد از «سیئات» نه همه گناهان؛ بلکه گناهان صغیره‌ای است که مورد غفلت قرار می‌گیرد و هرازگاهی از آدیان صادر می‌شود و بعد توبه می‌کند (همان: ص ۴۰۲).

بدین منوال، بسیاری از آیات به دلیل تعارض ظواهرشان با قضایای عقلی، از تیغ تأویل مصون نمانده‌اند. در نتیجه، قرآنی که خود تصریح دارد سراسر حق، نور و هدایت است، به کتابی مبهم و نامعلوم تبدیل می‌شود و سرانجام قرآن ظنی الدلاله می‌گردد و زمینه برای تصرف در مفاد آیات فراهم می‌شود؛ چنان‌که گفته‌اند: «از آنجا که دلالت ظواهر قرآن بر مقاصد خود به ظنی توصیف شده، تصرف در قرآن با حجت‌های عقلی و علمی آسان شده است. دلیل هم این است که دلالت قرآن ظنی است و چنین دلالتی



نمی‌تواند در برابر حجت فعلی یا قطعی عقلی و یا برهان‌های علمی مقاومت کند» (سبحانی ۱۳۹۰: ص ۵۲).

تعمق زیاد از حد باعث پیچیدگی آیه و حاکم کردن درک عقلی افراد خاص بر آیات شده است؛ درحالی که مفاد آیه روشن است و دلالت آن با هیچ آیه‌ای تعارض ندارد و عرف عقلا نیز می‌فهمند که نیکی‌ها جبران‌کننده گذشته زشت هستند. پس «ما باید مقصود از تنزیل این کتاب را قطع نظر از جهات عقلی و برهانی که خود به ما مقصد را می‌فهماند، از خود کتاب خدا اخذ کنیم. مصنف کتاب، مقصد خود را بهتر می‌داند» (امام خمینی ۱۳۷۰: ص ۱۹۳).

نتیجه‌گیری

مبثنی بودن فهم قرآن بر اصول عرفی و عقل فطری که عرف اهل لسان برای تفهیم و تفاهم مبثنی بر آن سخن می‌گویند، چه آگاهی تفصیلی به آن نکات داشته باشند یا نداشته باشند، صحیح است و مفزّی از آن نیست؛ زیرا اساساً خطاب قرآن به انسان عاقل است. همچنین آنجا که مفسران از عقل و قضایا و مدرکات عقلی برای توضیح دادن و بیان حقایق قرآن بهره می‌گیرند، به عنوان توضیح‌ها و تفریع‌های تکمیلی کاری درست و برای خواننده مفید است؛ اما اینکه خداوند در مواردی گزاره‌های ناقصی نازل کرده باشد و قضایای عقلی را قرینه تفهیم مراد خود از آیات قرار داده باشد، حجتی بر آن نیست؛ بلکه حجت برخلاف آن است.

تحدی و اوصاف بیان شده برای قرآن؛ مانند «نور بودن» و «تبیان هر چیز بودن» دلیل است که عقل فقط چراغی برای دیدن حقایق است؛ ولی وسیله تصرف در آیات الهی و تعیین مراد الهی نیست. پس استفاده‌های خاص از آیات، بر اساس قضایای عقلی و حکمت نظری برای هر کسی ارزشمند است؛ ولی اینکه فهم مراد خداوند به استدلال‌های عقلی وابسته باشد و ناآشنایان با حکمت نظری باید مراد واقعی قرآن را از آگاهان به برهان‌های عقل نظری دریافت کنند، با خطاب «یا ایُّهَا النَّاسُ» و دعوت آنان به



نظر
صدر

تدبر سازگار نیست. خود قرآن چه در صدر اول برای بی‌سوادان و چه امروزه برای مردمان دوردست، مرادش را می‌رساند، و گرنه دعوت جهانی قرآن با مشکل مواجه خواهد شد. روش صحیح همان است که خود قرآن مشخص کرده است؛ یعنی اگر مفهومی برای کسی متشابه شد، باید به محکم خود قرآن مراجعه کند، نه غیر. اگر نظریه نیازمندی فهم قرآنی به برهان‌های نظری صحیح باشد، جنگ معتزلی و اشعری، اختلاف نظرهای صوفی، عارف و فیلسوف و... چیزی از قرآن باقی نخواهد گذاشت!



کتابنامه

۱. آریان، حمید (۱۳۸۹)، نقش عقل در تفسیر قرآن (پایان‌نامه)، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.
۲. ابن منظور، محمد بن مکرّم (۱۴۱۴)، لسان العرب، بیروت: دار صادر.
۳. امام خمینی، روح الله (۱۳۷۰)، آداب الصلاة، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۴. ایازی، محمدعلی (۱۴۱۴)، المفسرون حیاتهم ومنهجهم، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۵. بابایی، علی اکبر و دیگران (۱۳۹۲)، روش‌شناسی تفسیر قرآن، قم: سازمان سمت و پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۶. تهانوی، محمدعلی (۱۹۹۶)، موسوعة کشف اصطلاحات الفنون والعلوم، تحقیق: علی دحروج، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸)، تسنیم، تحقیق: علی اسلامی، قم: مؤسسه اسرا.
۸. حلی، حسن بن مطهر (۱۳۸۴)، الجوهر النضید فی شرح منطق التجرید، قم: بیدار.
۹. خوبی، سیدابوالقاسم (۱۳۹۵)، بیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار الزهراء.
۱۰. رضوی کشمیری، سیدفیاض حسین (۱۳۸۵)، مجموعه مقالات همایش ملی قرآن و علوم طبیعی، تهران: مؤسسه انتشاراتی بنیاد پژوهش‌های قرآنی حوزه و دانشگاه و انتشارات سخن گستر.
۱۱. زمخشری، محمود (۱۴۰۷)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، چ ۳، بیروت: دار الکتب العربی.
۱۲. سبحانی، جعفر (۱۳۹۰)، المناهج التفسیریة فی علوم القرآن، قم: مؤسسه امام صادق علیه السلام.
۱۳. صدرالدین شیرازی، محمد [بی تا]، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، قم: مصطفوی.
۱۴. طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۵. _____ (۱۳۸۲)، نهاية الحکمة، قم: نشر اسلامی.
۱۶. _____ (۱۳۶۱)، قرآن در اسلام، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۷. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، چ ۳، تهران: ناصر خسرو.
۱۸. طوسی، نصیر الدین (۱۳۷۶)، اساس الاقتباس، تهران: دانشگاه تهران.



۱۹. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰)، تفسیر کبیر، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۰. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (بی تا)، القاموس المحیط، بیروت: دار العلم للجمع.
۲۱. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳)، الکافی، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۲۲. معرفت، محمدهادی (۱۳۸۶)، التمهید فی علوم القرآن، قم: مؤسسه التمهید.
۲۳. _____ (۱۴۱۸)، التفسیر والمفسرون فی ثبوت القشيب، مشهد: الجامعة الرضوية للعلوم الاسلامیه.
۲۴. معینی، محسن (۱۳۷۵)، «تفسیر عقلی کلامی»، دانشنامه جهان اسلام، تهران: مؤسسه دائرة المعارف الفقه الاسلامی.

