

تأویل قرآن و حکمت معنوی اسلام*

نوشته هانری کربن

با همکاری دکتر سیدحسین نصر و عثمان یحیی

ترجمه دکتر رضا داوری

استادیار دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران

که در عین حال معنای زندگی و جهت وجودی او نیز هست بر او آشکار می‌شود.

حقیقت معانی قرآن که به این ترتیب با حقیقت حیات مؤمن همبستگی پیدا می‌کند حقیقتی است نفس-الامری و نفس‌الامری است حقیقی و همه این معانی را باید در پرتوی یک تعبیر اساسی که مفتاح همه تعبیرات دیگر است روشن کرد و آن تعبیر حقیقت است.

تعبیر حقیقت که معانی بسیار دارد در اینجا بمعنای حقیقت وحی الهی است و این معنی در عین اینکه حقیقت است ذات و کینونت وحی الهی و از آنجا معنای معنوی آنست. اینجاست که می‌توان گفت که کتاب منزل متضمن انسان‌شناسی به معنای خاصی است و ناظر بنوعی فرهنگ معنوی معین است و در عین حال راهنمای عمل و مبنای نوعی حکمت.

از این حیث وجود مشترکی میان عهد عتیق و عهد جدید و قرآن هست اما غافل از وجود اختلاف نیز نباید بود این مشابهات و وجوه اختلاف در تحلیل و بیان اصطلاحات اصلی و بنیانی معلوم می‌شود.

وقتی غرض و غایت اینست که به معنای معنوی وقوف یابیم گویی این قول را نیز پذیرفته‌ایم که قرآن یک معنای غیر معنوی هم دارد و شاید میان این دو معنی مراتبی هم باشد که از طریق آن معانی و بمدد آن به چندین معنی می‌رسیم.

معمولاً گمان می‌کنند که در قرآن معانی و افکار فلسفی نیست (و مخصوصاً غربی‌هائی که در این زمینه مطالعه کرده‌اند چنین رأی دارند) و فلاسفه و عارفان در آراء خود بهره‌ای از آن نبرده‌اند. باید به این مطلب رسیدگی کرد و دید که آیا این قول درست است و اگر درست نیست حکمای اسلامی چه معانی فلسفی و عرفانی در قرآن یافته‌اند.

فلسفه اسلامی قبل از هرچیز حاصل تفکر متفکرانی است که وابسته به حوزه دینی هستند و به اصطلاح اهل کتابند و منظور از کتاب، کتاب منزل از آسمان و وحی شده به پیامبر است.

همه این حوزه‌های دینی یک امر مشترك اساسی دارند و آن اینست که صاحب کتاب مقدس آسمانی هستند و این کتاب متضمن احکام مربوط به حیات دنیا و عقبی است اما کار مهم و اساسی دریافتن معنای حقیقی مضامین کتاب است و وجه درایت معانی قرآن تابع وجه نظر و نحوه تلقی کسی است که در صدد دریافت آن معانی است؛ در مقابل تمام اعمال و رفتار و کردار مؤمن نیز ناشی از وجه دریافت و درایت اوست مؤمن اگر با معانی قرآن انس و الفت پیدا کرده باشد و حقیقه زندگی خویش را با آن درآمیخته باشد وضعی زندگانه (هرمنوتیک) دارد یعنی سروکار او با تفسیر و تأویل است و در این وضع معنای حقیقی قرآن

* ترجمه فصل اول از کتاب تاریخ فلسفه اسلامی:

پس توفیق در این زمینه بسته به اینست که مؤمن خود آگاه محرم تماشاگه راز شود و افقی فراروی خویش بگشاید که اسرار قرآنی همواره حاکم بر آنست. از طریق این محرم راز شدن نه تنها افق تاویل گشوده می شود بلکه جهانی هم که باید سازمان و سامان یابد و سلسله مراتب آن برقرار شود آشکار می گردد.

از این نظر گاه کتاب آسمانی در عالم مسیحیت و در اسلام بنیانهای در خورد خویش را موجب شده و بوجود آورده است در عوض در همان مقیاسی که نحوه تلقی معنای حقیقی فرق می کند وضعیت ها و مشکلات هر دو جانب متفاوت می شود.

۲- اولین وجه امتیاز مسیحیت و اسلام فقدان سازمان کلیسا در عالم اسلام است در اسلام عنایت الهی مستقیماً و نه با وسائط و میانجی ها شامل حال مردمان می شود در اینجا از مقتدایان دینی و مراجعی که گناه کسان را می خرنند و احکام کیش را معین می کنند خبری نیست.

در جهان مسیحیت از قرن دوم میلادی با سرکوبی نهضت مونتانیست ها اقتدار ارباب کلیسا و تفسیر متشرعانه آنان از عهد عتیق و عهد جدید جای وحی پیغمبر و بطور کلی آزادی در تاویل و تفسیر معنوی را گرفت.

از سوی دیگر بسط و سیر تحول خود آگاهی ذاتاً بیداری و رشد خود آگاهی تاریخی را نوید میداد. در واقع تفکر مسیحی متوجه واقعه ایست که در سال اول مبدأ تاریخ مسیحی اتفاق افتاده است و آن حلول خدا در مسیح است که تعبیر دیگر آن ورود و حلول خدا در تاریخ است.

در نتیجه وجدان دینی با توجه و دقت روزافزونی معنای تاریخی را که با معنای لفظی و ظاهری یکی شده و معنای کتاب تلقی گردیده است، مطمح نظر قرار می دهد. شك نیست که بسط و گسترش تئوری معروف در باب چهار معنی کتاب را نیز نمی توانیم منکر شویم و این چهار معنی از قدیم به این صورت خلاصه شده است. معنای ظاهری و لفظی (تاریخی)، معنای مجازی، معنای عملی و اخلاقی و معنای تاویلی. مع هذا امروز خیلی خسارت می خواهد که بر اساس نتایج مستنبط از

مطالعات باستان شناسی و تاریخی، کتاب منزل را تفسیر کنیم و به آن عنوان تفسیر معنوی بدهیم اینجا در واقع مواجه با مسأله مشکلی هستیم و آن اینست که چه شده است که کلیسا لااقل در صورت رسمی خود تحت استیلای معنای تحت اللفظی و تاریخی کتاب قرار گرفته و به تبع این اشتباه انحطاطی در آن راه یافته است که منجر به اشتباه مثال و مجاز شده است؛ گویی تحقیق در معنای معنوی همان اصالت دادن به معنی مجازی است و حال آنکه واقع امر، چیز دیگریست. مجاز منشأهیج اثری نیست اما معنای معنوی ای بسا که انقلابی است به این ترتیب اگر تاویل و تفسیر معنوی در مسیحیت صورت گرفته است در حواشی کلیسا پدید آمده و تجدید شده و ادامه یافته است. در نحوه تفهم مسائلی مانند تکوین، مهاجرت، مکاشفات یوحنا و... و تفهم قرآن و احادیث میان بوهمه و سوئدنبورگ از یکطرف، و شیعیان اسمعیلی و امامیه (دوازده امامی) و حکمای الهی و عارفان حوزه ابن عربی از سوی دیگر وجه مشترکی وجود دارد. این وجه مشترك همان افقی است که سلسله مراتب عالم در آن قرار گرفته است که بعضی از این عوالم مثال عوالم دیگر است.

خود آگاهی دینی اسلام مبتنی بر یک امر تاریخی نیست بلکه بر اساس امری مابعد تاریخی قرار دارد (که البته معنایش این نیست که بعد از تاریخ است بلکه چیز بیست و زاه تاریخ و مافوق آن). این امر که در مقدم بن تاریخ تجربی است همان پرسشی است که در برابر ارواح آدمیان مطرح است که کینوتنی قبل از عالم ناسوت داشته است و این پرسش در آیه ۱۷۱ سوره اعراف به این صورت آمده است «الست بربکم...» و جواب بهجت آمیز این سؤال تجدید یک عهد ازلی مؤمنانه است که بعثت پیامبران نیز در هر دوری برای یادآوری و تجدید این عهد است و در دور نبوت پیامبرانی پیایی آمده اند اما آنچه گفته اند صورت ظاهری دارد که شریعت است ولی آیا باید به این صورت ظاهر اکتفا کرد یا در صدد تحقیق معنای حقیقی و حقیقت کلام الهی بود. ناصر خسرو فیلسوف معروف اسمعیلی قرن پنجم می نویسد. «شریعت صورت ظاهر حقیقت است و حقیقت جنبه باطن شریعت؛ شریعت مثال

است و حقیقت ماثول... ظاهر در طی ادوار و اعصار تغییر می پذیرد اما باطن مربوط به قدرت الهی است که در آن هیچگونه صیوررتی را راه نیست»

۳- حقیقت امری نیست که بصورت يك دستور- العمل از طرف مراجع رسمی دینی معین شود بلکه کسانی باید باشند که خلق را به آن هدایت کنند و راهبر قوم به حقیقت باشند اکنون دور نبوت بسرآمده است و دیگر پیغمبری نخواهد آمد به این ترتیب این سؤال مطرح می شود که بعد از خاتم النبیین سیر تاریخ بشر چگونه خواهد بود. سؤال و جواب هر دو ارتباط با تفکر شیعی اسلامی دارد که این تفکر نیز خود مبتنی بر تفکر درباره نبوت است و امامت به تبع آن مطرح می شود. اصرار در باره فلسفه نبوت از نظرگاه شیعیان بدان جهت است که قول به دو قطب شریعت و حقیقت جزو مبادی تفکر آنهاست و تشیع عهده دار تحقیق حقیقت وحی و حفظ و نگاهداری معنای باطنی کلام الله است و ضامن بقاء و حفظ معنویت اسلام نیز همین است. اگر می بینیم الهیات یهودی و مسیحی بصورت ایدئولوژیهای اجتماعی و سیاسی در آمده و جنبه غیر دینی یافته است وضع در اسلام جز این بوده است.

بی تردید در شرایط و اوضاع و احوال مختلف حقیقت اسلام مورد تهدید قرار گرفته است و کم بوده اند فلاسفه ای که آن اوضاع را بنحو عمیق تحلیل کنند و تقریباً عامل تشیع در این زمینه بکلی مورد غفلت قرار گرفته است و حال آنکه سرنوشت فلسفه اسلامی و متناظر با آن معنای تصوف را نمی توان مستقل از معنای تشیع مورد تفکر قرار داد، عرفان اسمعیلی که از تشیع نشأت کرده و مسائل بزرگی را پیش آورده و ژبان مخصوص بخود دارد، قبل از اینکه حتی ابن سینا بدینا آید، بوجود آمده است.

تفکر فلسفی در اسلام مواجه با مسائلی که ناشی از خود آگاهی تاریخی است، نبوده است این تفکر سیر خود را از مبداء آغاز کرده و به معاد بازگشته است یعنی در حقیقت حرکتی مضاعف داشته و صور در ساحت طولی در مکان مورد تفکر قرار گرفته است نه در زمان. متفکران ما جهان را در جهت افقی و روی يك

خط مستقیم در تحول نمی دانند بلکه بسیر طولی و عروج قائلند. گذشته پشت سرما نیست بلکه زیر پای ماست و سلسله معانی وحی الهی روی این محور قرار دارد و این معانی مربوط است به سیر روحانی و معنوی و مراتب عوالمی که افق آن آستانه ماوراء تاریخ است در اینجا فکر به آزادی سیر می کند و مرجع رسمی دینی مقامی ندارد.

اینجا باید شریعت را در صورتیکه منکر و نافی حقیقت باشد در مقابل حقیقت قرار داد و مراد از اهل شریعت کسانی هستند که قشری مذهبند و افقها و چشم اندازهای عروج بشر را انکار می کنند.

این افقها را اولین بار فلاسفه نگشوده اند بلکه این کار از فردای روز رحلت پیغمبر آغاز شده است و اگر میخواهیم این نکته را دریابیم که چگونه در قرن دهم در عصر صفویه فلسفه اسلامی تجدید حیات کرد باید در تعالیم ائمه اطهار تأمل کنیم این تعالیم در طول قرون همیشه هادی و راهنمای اهل حقیقت بوده و بسیاری از مسائل فلسفی از آن تعالیم نشأت کرده است قول به اینکه عقل فعال همان جبرئیل (روح القدس - روح الامین) است و بحث معرفت و علم نبوی در بحث المعرفه فارابی و ابن سینا و این فکر که حکمت حکمای یونان هم پرتوی از مشکوة انوار نبوت بوده است و حتی فکر حکمت الهی (تئوزوفی) که نه تئولوژی (الهیات) و نه فلسفه بمعنای متداول لفظ است باید از این جمله بحساب آید. سخن درست بگوئیم: اولین نشانه غیر دینی ساختن متافیزیک (ما بعد الطبیعه) جدائی الهیات از فلسفه است که سابقه اش در غرب به اهل مدرسه می رسد و همین امر است که منجر به دوگانگی ایمان و علم شده است و فکر حقیقت دوگانه بوسیله این رشد یا لااقل نوعی فلسفه ابن رشدی بمیان آمده است اما توجه به این نکته مهم و اساسی است که فلسفه ابن رشد درست پیوند خود را با فلسفه نبوت در اسلام قطع می کند و بهمین جهت روت تحلیل میرود و نابود می شود. باین ترتیب کسانی تصور کرده اند که ابن رشد فلسفه اسلامی را بتمامیت رسانده و آخرین کلام آن را گفته است و حال آنکه ظهور ابن رشد يك واقعه عرضی و مربوط به غفلت نسبت به تفکر متفکران شرق اسلام است.

۴- در اینجا توجه خود را منحصر آ بچند متن محدود از تعالیم ائمه اطهار معطوف می‌کنیم در کلمات این بزرگواران تعالیمی هست که به ما مدد می‌رساند تا دریابیم چگونه تاویل قرآن و تفکر فلسفی بهم پیوسته و مربوط شده است فی‌المثل این فرموده امام ششم را مورد تأمل قرار دهیم: «کتاب خدا متضمن چهار امر است. عبارات اشارات، لطائف (که مربوط به عالم فوق محسوس است) و حقائق (عواlem معنوی)، عبارت برای عوام مؤمنان است و اشارت مخصوص خواص؛ لطائف قرآنی به اولیاء و حقایق آن به انبیا اختصاص دارد. عبارت مسموع است و اشارت با درایت و تفهیم معنوی دریافت می‌شود لطائف را اولیاء مشاهده و رؤیت می‌کنند و حقایق قرآنی ضامن تحقق تام و تمام معنویت اسلام است.

این ملاحظات بیان دیگری است از این فرمایش امام اول که: «هر آیه قرآن متضمن چهار معنی است ظاهر، باطن، حد و مطلع. ظاهر برای نقل و باطن برای تفهیم باطنی و حد برای تشخیص حلال از حرام و مطلع همان امر الهی است که خداوند از طریق آیات قرآنی اراده به تحقق آن در افراد بشر می‌کند.

این چهار معنی از جهت تعداد معادل چهار معنایی است که در عبارت لاتینی مذکور در فوق آمده بود اما اینجا مطلب دیگری بنظر میرسد و آن اینکه اختلاف در معانی تابع سلسله مراتب معنوی مردمان است و هر کدام بر حسب اینکه در چه مرتبه‌ای از معنویت و تاچه حد اهل باطن باشند به این معانی واقف می‌شوند امام جعفر صادق باز اشاره می‌کند بهفت وجه نزول و وحی قرآن و نه وجه قرائت و درایت متن کلام الله پس در حقیقت بحث از معنای باطنی قرآن چیزی نیست که در دوره متاخر مطرح شده باشد زیرا که بازگشت آن به تعالیم ائمه اطهار است و از کلمات آنها نشأت کرده است. مثلاً عبدالله بن عباس یکی از صحابه معروف پیغمبر روزی در حضور جمع کثیری از مردم که در عرفات گرد آمده بودند با اشاره به آیه (۱۲ - ۶۵) که راجع به خلق هفت آسمان و هفت زمین است خطاب به آنها می‌گوید: ای مردم اگر تفسیر این آیه را آنطور که از پیغمبر شنیده‌ام برای شما بگویم. سنگسارم می‌کنید این قول کاملاً وضع اسلام را نسبت به ظاهر آن که

شریعت باشد ممثل می‌سازد و مسأله نبوت را بصورتیکه در تشیع مطرح شده است بهتر می‌فهماند و اصل همه این اقوال حدیث نبوی است که در حقیقت در حکم راهنمای همه اهل باطن است بموجب این حدیث: «قرآن يك ظاهر دارد و يك عمق خفی یا يك معنای ظاهری و يك معنای باطنی. این معنای باطنی بنوبه خود متضمن معنای باطنی دیگری است (این باطن نیز خود باطنی دارد چنانکه در افلاک می‌بینیم که یکی حاوی همه و دیگران محوی در او هستند). به این ترتیب قرآن هفت معنی باطنی و خفی دارد. این حدیث برای عارفان و شیعیان اهمیت اساسی و بسیار دارد و اگر بخواهیم در صدد روشن کردن آن برآئیم ناگزیر باید همه آراء مربوط به مذهب تشیع را مطرح کنیم.

تعلیم یعنی کار ارشاد خلق، که خاص امام است با کاری که ارباب کلیسا می‌کنند قابل قیاس نیست امام مرد خدا و برخوردار از الهامات غیبی است و از این طریق آشنا به حقایق می‌شود و تعلیم او ذاتاً تعلیم حقایق و معانی باطن است و در آخر الزمان با ظهور امام منتظر وحی کامل می‌شود و همه حقایق آشکار می‌گردد.

۵- فکر و حقیقت باطنی که اصل و بنیاد تشیع است در خارج از محیط تشیع هم آثار و ثمراتی داشته و عارفان و فلاسفه نیز به آن توجه کرده و مسائلی در این زمینه مطرح کرده‌اند. عارف می‌خواهد در تلاوت کلام الله راز بیان اصیل قرآن را در تجربه باطنی خویش دریابد (اما این امر ابداع عارفان نیست بلکه مثال بارز آن را می‌توان در مورد امام ششم دید؛ امام جعفر صادق روزی پس از ساعت‌ها نماز و عبادت و سکوت توأم با خلوص بشاگردانش می‌گوید این آیه را آنقدر تکرار کردم که آن را از ملکی که بر پیغمبر نازل کرده بود شنیدم به این ترتیب تفسیر معنوی قرآن سابقه‌اش به تعالیم ائمه شیعه و محادثاتی که با شاگردان خود داشتند می‌رسد منتهمی متصوفه اصول این تفسیر معنوی را مورد توجه قرار دادند و آنها را گرد آوردند.

کلماتی که در بالا از امام اول و امام ششم نقل شد در مقدمه تفسیر بزرگ عرفانی روزبهان بقلی شیرازی (۶۰۶ هجری ۱۲۰۹ میلادی) آمده است. قبل از او یعنی در قرن ششم رشیدالدین میبیدی

شرح بزرگی متضمن تفسیر و تاویل عرفانی قرآن بفارسی تألیف کرده است علاوه بر این دو تفسیر عرفانی، عبدالرزاق کاشانی که شارح بزرگ حوزه عرفان ابن عربی است به تاویل قرآن می پردازد و این هر سه تفسیر بزرگ عرفانی روشنگر علم عرفانی قرآن است.

کتابی نیز در باب حدیث مربوط به هفت معنای باطنی قرآن در ۷۳۱ هجری (۱۳۳۱ میلادی) نوشته شده است که متأسفانه نام و عنوانی ندارد بنا بر آراء مندرج در این کتاب هفت معنی قرآن متعلق به هفت گروه از اهل معنی است و بعبارت دیگر اهل باطن بر حسب اینکه به کدامیک از این هفت معنی رسیده باشند مرتبه و مقامشان معین می شود زیرا هر یک از این مراتب معانی مربوط بیک وجه زندگی و مرتبط به احوال باطنی است و علاءالدوله سمنانی به تبع قول به این هفت معنی که ناظر به هفت مرتبه حیات معنوی است تفسیر خود را نوشت.

علاوه بر این فلاسفه یا عارفانی هستند که بتأمل دربارہ حقیقت یک سوره پرداخته و آن را تفسیر و تاویل کرده اند (مثلا سوره نور و...) و اینها در مجموع اهمیت خاص دارند فی المثل ابن سینا چندین سوره از سوره قرآن را تفسیر کرده است که در این جا بعنوان نمونه سر آغاز تفسیر او را از سوره ۱۱۳ (سوره فلق) می آوریم: قل اعوذ برب الفلق یعنی پناه می برم به مرجعی که ظلمت لا وجود را بانور وجود روشن می کند و اوست که اصل و مبدا همه چیز و واجب الوجود بنفست است و این فلق که صفت ذات جمال مطلق اوست در هویت او هست؛ موجود اول که از او صادر می شود (عقل اول) صادر از اوست شر در او وجود ندارد مگر آنچه مکتوم در تحت انبساط نور موجود اول است یعنی کدورتی که لازم ماهیتی است که از ذات آن ناشی می شود.

این چند سطر کافیهست تا نشان دهد که چرا و چگونه تفسیر قرآن در میان منابع تفکر اسلامی مقام مهمی دارد چند مثال دیگر را نیز می توان بر سبیل نمونه ذکر کرد... در میان آثار بزرگ ملاصدرا شیرازی (۱۰۵۰ هجری) یک تفسیر عرفانی هست که فقط شامل چندین سوره می شود مع هذا تعداد صفحات آن به هفتصد میرسند. سید احمد علوی معاصر و همدرس صدر المتالپین

(سید احمد و ملاصدرا هر دو شاگرد میرداماد بوده اند) تفسیری فلسفی بر قرآن نوشته است ابوالحسن عاملی اصفهانی (۱۱۳۸ هجری) تاویلی تحت عنوان مرآت - الانوار تصنیف کرده است که حقیقه مقدمه ایست بر تفسیر و تاویل قرآن بر اساس عرفان شیعی.

کسانی از حوزه شیخیه نیز بعضی سوره و آیات را بصورتی عرفانی تفسیر کرده اند و بعد از اینها باید از تفسیر بزرگ سید محمد حسین طباطبائی یاد کرد (تفسیر المیزان).

در ابتدای قرن نوزدهم (قرن سیزدهم هجری) یک حکیم الهی شیعه بنام جعفر کشفی به این امر پرداخت که مقام و موقع تفسیر معنوی را مشخص کند او تفسیر معنوی را شامل سه مرحله می داند ۱- تفسیر ۲- تاویل ۳- تفهیم.

تفسیر بمعنای دقیق کلمه بیان معنای تحت اللفظی عبارت است و این کار بر اساس علوم رسمی اسلامی که شریعت باشد بعمل می آید.

تاویل که در اصل به معنای رجوع به اصل یا چیزی را به اصل اول یا صورت نوعی آن رساندن است علمی است که اساس آن توجه معنوی و الهامات غیبی است و این مرتبه و مقام فلاسفه ای است که بالنسبه در این راه سلوکی کرده باشند و بالاخره تفهیم که اعلی مرتبه تفسیر و علمی است که اساس آن، فعل دریافتن نور علمی است که خدا در دل شخص می تاباند و در حقیقت الهاماتی است که خداوند در عین حال فاعل و متعلق و غایت آنست یعنی این الهامات از او سرچشمه می گیرد و بوسیله او و خواست اوست که به ما میرسد و بالاخره غرض و غایت هم اوست و این عالیترین مرتبه فلسفه است نکته اینجا است که این مؤلف حوزه های فلسفی را به تبع این مراتب و مقامات تفهیم تقسیم می کند علم تفسیر متضمن فلسفه نیست اما در ارتباط با حقیقت متناسب با فلسفه مشائی است علم تاویل نظیر فلسفه رواقی است زیرا که مربوط است به حجاب و رواق (در باب فلسفه رواقی و تصویری که مسلمین از این فلسفه داشته اند تاکنون در عالم اسلام تحقیقی نشده است). علم تفهیم یا تفسیر عالی، علم شرقی (حکمت اشراق یا حکمت مشرقیه یعنی حکمت سهروردی

و صدالتلهین شیرازی است. ۶- وجیزه بی‌عنوانی که در بالا از آن یاد شد بما کمک می‌کند که مسائل اساسی تفسیر که قواعد آن را ائمه شیعه تعلیم داده‌اند مطرح کنیم در آن کتاب مسائل زیر مطرح شده است. چگونه کلام الهی که بزبان خاص و دربره معینی از زمان بر پیغمبر نازل شده است مبین حقیقت ازلی و ابدی است و این حقیقت ازلی و ابدی چگونه بتعبیر و بیان آمده است؟ و وحی الهی چگونه صورت زبانی بخود می‌گیرد.

مطالعه این متن که فیلسوف عارف در آن چنین سؤالاتی را مطرح می‌کند ممکن است بما بفهماند که مؤلف آن جدال پرسروصدائی را که معتزله درباره حدوث قرآن برپا کرده بودند چگونه تلقی می‌کند در قرن سوم هجری این مسأله که آیا قرآن قدیم است یا حادث عالم اسلامی را تکان داده بود.

از نظر متکلمان معتزلی قرآن حادث است و این قول را مأمون خلیفه عباسی در سال ۸۳۳ میلادی رای و عقیده رسمی اعلام کرد و از آن وقت دوره وحشت و عذاب برای منکران این قول شروع شد تا اینکه پانزده سال بعد، متوکل وضع را معکوس کرد بهر حال برای فیلسوف عارف این مسأله ایست که طرح آن درست نیست حادث و قدیم در حکم بالاناظر بیک مرتبه واقعیت نیست و مهم اینست که رابطه حقیقی این دو یعنی کلام بشری و کلام الهی را در یابیم. قدرت خلافت که یکبار جانب این رای و بار دیگر جانب رایی مقابل را گرفته بود و متکلمان که یکی از این دو قول را منکر بودند آنقدر اطلاع فلسفی نداشتند که از حد این مسأله فراتر بروند تمام سعی ابوالحسن اشعری متکلم بزرگ مصروف بازگشت به ایمان است بی‌آنکه بپرسد این بازگشت چگونه و از چه طریق میسر است اما طرح مسأله فیلسوف عارف هرا اندازه موافق طبع متکلمان نباشد کمتر خوشایند فیلسوف و محقق غربی است. فیلسوف غربی وقتی می‌خواهد چنین مسأله‌ای را حل کند تفسیر معنوی را منکر می‌شود و با طرح بحث تاریخی مسأله را در زمینه‌ای مطرح می‌کند که زمینه حقیقی آن نیست و آن را در افقی قرار می‌دهد که در واقع منتج از مقدمات

فلسفه جدید غربی است و با معانی از این قبیل بیگانه است.

ذیلاً دونمونه می‌آوریم تا بدانیم که محققان غربی چگونه مسائل را مطرح می‌کنند و تعلق خاطرشان در طرح مسائل چیست یکدسته فی‌المثل وقتی میخواهند درباره پیغمبر به مطالعه پردازند از طریق شناختن محیط و تعلیم و تربیت و نبوغ و استعداد او وارد می‌شوند و دسته دیگر میخواهند فلسفه را تابع تاریخ فلسفه کنند و حال آنکه باید پرسید آیا حقیقت امر تاریخی است؟ و چگونه تاریخ حقیقت است فیلسوف عارف در برابر تعلق خاطر اول علم نبوی را قرار می‌دهد تا نشان دهد که چگونه کلام الهی صورت کلام بشری پیدا کرده است و در واقع تفسیر و تأویل عرفانی ناظر به تفهیم احوال پیغمبران و مخصوصاً پیغمبر اسلام است و بی‌آنکه به رابطه پیامبر با زمان خویش بیندیشد به وجه رابطه او بامنبع ازلی که محل صدور وحی است و کیفیتی که با آن بیان و تقریر وحی می‌کند می‌پردازد.

در برابر اعتقاد به تاریخ انگاری که خود منجر و منتهی به دیلم می‌شود فیلسوف عارف فکر می‌کند که ذات (کینونت) ابدی حقیقت قرآن کلام الهی و کلمة الحق است و راز دوامش در اینست که باطنی الهی دارد که از آن منفک نیست و بی‌آغاز و بی‌انجام یعنی ازلی و ابدی است.

بیدار است که ایراد خواهند کرد که در این صورت هر چه هست حوادث و امور ازلی و ابدی است اما آنوقت مفهوم حادثه را چه کنیم و چگونه اطوار و رفتار ابراهیم و موسی را فی‌المثل قبل از آنکه بدنیا آیند بی‌تمحل و گزافه در یابیم؟ مؤلف، جواب می‌دهد که این نوع ایراد مبتنی بر یک نوع تصور کاملاً موهوم است و انگهی سمنانی که معاصر اوست بازبان فنی میان زمان آفاقی (زمان کمی همجنس و مستمر تاریخ معمولی) و زمان انفسی یعنی زمان باطنی و معنوی و زمان کیفی محض فرق می‌گذارد و قبل و بعد دیگر بسته به اینکه بکدامیک از این زمانها مربوط باشد معانی متفاوت پیدا می‌کند آنوقت حوادثی هست که کاملاً واقعی است اما واقعیتش از نوع واقعیت حوادث تاریخ تجربی نیست علاوه بر این بازم سید احمد علوی (قرن یازدهم هجری)

که ذکرش گذشت این مسأله را مطرح می‌کند و از آنجا به ادراك يك بنیان ابدی میرسد که در آن نظام همزمانی صور جایگزین صور متوالیه می‌شود و به این ترتیب مکان جای زمان را می‌گیرد یعنی متفکران ما درمی‌یابند که صور در مکان هستند نه در زمان.

۷- ملاحظاتی که ذکر شد روش تفهم و درایت را که اصل تفسیر معنای حقیقی قرآن است روش می‌سازد و این همان روش تاویل است شیعیان عموماً و اسمعیلیان خصوصاً از آغاز و از اصل استادان بزرگ تاویل هستند و هرچه امروز بیشتر فکر تاویل نسبت به عادات و روشهای متداول و رایج بیپوده و زائد بنظر آید اقتضای توجه به آن بیشتر می‌شود و اگر آن را در عالم خاص آن منظور کنیم بهیچوجه جنبه ساختگی ندارد.

تعبیر تاویل با کلمه تنزیل در عین حال که متقابل هستند مکمل یکدیگر نیز هستند تنزیل مخصوصاً به شریعت مربوط است و مراد از آن اینست که کلام الهی بوسیله فرشته وحی از عالم بالا بر پیغمبر نازل شده است. تاویل برعکس برگرداندن و رجعت دادن به اصل است و مراد از آن بازگشت به معنی حقیقی و اصل کتاب است پس آنکس که به تاویل می‌پردازد از ظاهر بیان، اعراض می‌کند تا بحقیقت آن (کلام پیر) بازگردد تاویل در واقع بمثابة تفسیر درونی و باطنی و رمزی است.

به تبع فکر و حقیقت خروج از ظاهر و نفوذ در باطن فکر و حقیقت هادیه (عقل هدایت؟) (امام از نظر شیعیان) رخ می‌گشاید و با کلمه *Exegesis* لاتین فکر هجرت بخاطر می‌آید یعنی فکر خروج از مصر که رمز خروج از مجاز و بردگی نسبت به ظاهر کتاب و هجرت بخارج از تبعیدگاه و مغرب یعنی عالم ظاهر بقصد مشرق دیدار و تفکر اصیل و باطنی است. از نظرگاه عرفان اسمعیلی کار تاویل توأم با یک ولادت روحانی است به این معنی که تفسیر متن کتاب بدون خروج و مهاجرت روح ممکن نیست اما این تفسیر و تاویل نوعی علم میزان است از این نظر گاه روش کیمیاگری جابربن حیان موردی از موارد اطلاق تاویل است که اصل آن اختفاء ظاهر و انکشاف باطن خفی است.

زوج‌های دیگری از این کلمات و اصطلاحات هست که بی‌مدد آنها نمی‌شود به عمق تاویل پی‌برد مانند مجاز در برابر حقیقت؛ مجاز صورت ظاهر و استعاره است و حال آنکه مراد از حقیقت، حقیقتی است نفس‌الامری و نفس‌الامری است حقیقی، پس این معنای باطنی را که باید کشف کرد ظاهر و استعاره نیست. بلکه ظاهر کتاب متضمن حقیقت و فکر است؛ ظاهر همان کلام لفظی و شریعت و متن مادی و لفظی کتاب است. اما باطن نامکشوف است متن ناصر خسرو را که در بالا نقل کردیم بخوبی این تقابل ظاهر و باطن را نشان میدهد (ظاهر عنوان باطن است).

خلاصه سه زوج اصطلاح عربی زیر شریعت و حقیقت، ظاهر و باطن و تنزیل و تاویل؛ که نسبتشان نسبت مثال و ممثول است ملازم یکدیگرند و این همبستگی قویم است که می‌تواند ما را از اشتباه خطرناک میان مثال و مجاز حفظ کند. مجاز یک صورت کم و بیش سطحی حاصل از تعمیم و انتزاع است که این هر دو از طرق دیگری کاملاً قابل شناسایی و تبیین هستند مثال تنها تعبیر و بیان ممکن ممثول است و وقتی ممثول می‌گوئیم مراد همان مدلول مثال است و این معنی هرگز یکباره و برای همیشه روشن و واضح نشده است. ادراك مثالی یکنوع است حاله‌ای در معلومات بیواسطه (محسوس، لفظی) ایجاد می‌کند و آن را بصورت مظهر در می‌آورد. اگر این استعلا نباشد محال است که بتوانیم از مرحله‌ای به مرحله دیگر سیر کنیم اما این امر با امر دیگری تقابل دارد و آن اینکه اگر عوالم کثیری که در یک سلسله طولی قرار گرفته‌اند نباشد تاویل مثالی هم منتفی می‌شود و اثر و معنای خود را از دست می‌دهد در بالا هم باین معنی اشاره شده است. پس این تاویل مبتنی بر یک حکمت الهی است که بنا بر این حکمت، عوالمی وجود دارد که، هر کدام از آنها مثال دیگری است؛ عوالم غیر محسوس و معنوی عالم کبیر یا انسان کبیر و عالم صغیر. این معانی تنها در حکمت الهی اسمعیلی بیان نشده است بلکه ملاصدرا و حوزه او این فلسفه صور مثالی را بسط داده‌اند این نکته را نیز باید متذکر شد که سیر تفکری که به تاویل می‌انجامد و نحوه و وجه ادراکی که این معنی بر آن مبتنی است بیک صورت

کلی فلسفه و فرهنگ معنوی مربوط است. و چنانکه در حکمت اشراق و مخصوصاً در فلسفه ملاصدرا می بینیم تاویل، مسأله خودآگاهی خیالی را بمیان می آورد که فلاسفه اشراقی و مخصوصاً ملاصدرا با قوت و قدرت کارکرد و سهم برتر و ارزش عقلی آن را مبرهن ساخته اند. این فقط قرآن نیست که ما را باین امر غیرقابل تحویل مواجه میسازد؛ در مورد تورات هم وضع بهمین منوال است. و آن اینکه بسیاری از خوانندگان وقتی در مسائل قرآن یا تورات تأمل می کنند معنایی غیر از معنای ظاهری از کتاب درمی یابند و این يك امر ساخته و پرداخته سطحی روح نیست بلکه ادراکی است از طریق محرم اسرارشدن و این ادراک به اندازه ادراک يك آهنک یا رنگ غیر قابل تحویل است. قسمت بزرگی از ادبیات فارسی مربوط به همین مورد است و در زمینه های مختلف مانند حماسه عرفانی و شعر بزمی ظاهر شده است. آغاز این امر را باید قصه های مثالی سپهروردی دانست که نمونه آن را ابن سینا بدست داده و در سپهروردی بکمال رسیده است. یاسمین عاشقان مؤمن در کلام روزبهان شیرازی مؤید معنای نبوی جمال و زیبایی سراسر موجودات است و خود بخود صور محسوس را بطور بنیادی و

مدام تاویل می کند کسیکه معنای کلام روزبهان را دریافته است و میداند که مثال، دیگر مجاز نیست از این معنی متعجب نخواهد شد که فی المثل بسیاری از خوانندگان ایرانی از شعر حافظ شیراز نوعی معنای عرفانی در می یابند.

هرچند این ملاحظات بسیار موجز است با تقرر مرتبای که متن کتاب در آن مورد تفهم بوده است می تواند سهم قرآن را در تفکر فلسفی اسلام متباور به ذهن سازد. بالاخره اگر آیات قرآنی باین ترتیب می تواند در اقامه يك برهان فلسفی دخیل باشد بدلیل آنست که مرجع بحث المعرفه علم نبوی است و جدائی دین از فلسفه که اصل و منشأش قرآن است تاروپود آن میراث کلی گذشته است که بهرا در مغرب زمین باید در تفکر اسکولاستیک لاتین یافت در اسلام سپس نیامده است.

اکنون اگر این فلسفه يك کیفیت نبوی دارد که منشأش قرآن است تاروپود آن میراث کلی گذشته ایست که به آن حیات تازه و بسط اصیلی میدهد و آثار متعلق به این گذشته را چندین نسل از مترجمان به عربی برگردانده اند (از یونانی به سریانی و از سریانی به عربی یا بیواسطه از یونانی به عربی)

ژوئیه نگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

رتال جامع علوم انسانی