

- جلسه ۷۲ (۱) (۱۹، ۷، ۱۳۹۶ / ۲۰ محرم / چهارشنبه)..... ۷
- پایه کار عرفا در تفسیر..... ۸
- مقدمات فطرت..... ۸
- ذکر چند نمونه از فطرت به صورت حضوری شهودی در آثار علامه طباطبائی..... ۹
- نمونه اول..... ۹
- نمونه دوم..... ۱۱
- نمونه سوم..... ۱۱
- نمونه های قرآنی فطرت..... ۱۲
- جلسه ۷۳ (۲) (۱۹، ۷، ۱۳۹۶ / ۲۰ محرم / چهارشنبه)..... ۱۳
- چگونگی انتقال فهم فطری به دیگران..... ۱۴
- جلسه ۷۴ (۳) (۲۶، ۷، ۱۳۹۶ / ۲۶ محرم)..... ۲۰
- بررسی نقدهای علامه بر رویکرد عرفانی..... ۲۱
- جلسه ۷۵ (۴) (۲۶، ۷، ۱۳۹۶ / ۲۷ محرم / چهارشنبه)..... ۲۵
- نقد..... ۲۵
- بیان استاد:..... ۲۵
- سلیقه علامه در کار عرفانی..... ۲۶
- شیوه استاد در تفسیر عرفانی..... ۲۷

- مقام هشتم: نقد رویکرد علم-تجربی-حسی..... ۲۸
- جلسه ۷۶ (۵) (۱۳۹۶، ۸، ۳) / ۵ صفر / چهارشنبه..... ۳۳
- بیان علامه در مورد این رویکرد..... ۳۴
- جلسه ۷۷ (۶) (۱۳۹۶، ۸، ۳) / ۵ صفر / چهارشنبه..... ۳۶
- نقد رویکرد علمی-تجربی..... ۳۷
- بررسی دیدگاه علمی تجربی از تفسیر المنار..... ۳۷
- جلسه ۷۸ (۷) (۱۳۹۶، ۹، ۱) / ۳ ربیع الاول / چهارشنبه..... ۴۲
- دیدگاه المنار در خصوص داستان حضرت آدم علیه السلام..... ۴۳
- تفسیر شیخ محمد عبده..... ۴۵
- جلسه ۷۹ (۸) (۱۳۹۶، ۹، ۱) / ۳ ربیع الاول / چهارشنبه..... ۴۷
- دیدگاه محمد عبده در بحث سحر..... ۴۸
- نقدهای علامه در خصوص این دیدگاه به صورت مفصل..... ۵۳
- جلسه ۸۰ (۹) (۱۳۹۶، ۹، ۸) / ۱۰ ربیع الاول / چهارشنبه..... ۵۵
- نقدهای روشی..... ۵۵
- نقد محتوایی..... ۵۷
- جلسه ۸۱ (۱۰) (۱۳۹۶، ۹، ۸) / ۱۰ ربیع الاول / چهارشنبه..... ۶۰
- نقدی محتوایی دیگر..... ۶۴
- حس و تجربه از منظر قرآن..... ۶۶
- استفاده از علوم تجربی در تفسیر..... ۶۷

- جلسه ۸۲ (۱۱) (۱۳۹۶، ۹، ۲۲ / ۲۴ ربیع الاول / چهارشنبه)..... ۶۸
- بیان مختار در خصوص نگاه علمی تجربی..... ۷۱
- حجیت حس و تجربه از منظر قرآن..... ۷۱
- جلسه ۸۳ (۱۲) (۱۳۹۶، ۹، ۲۲ / ۲۴ ربیع الاول / چهارشنبه)..... ۷۳
- دسته دوم: آیات داعی به تأمل و بررسی گذشتگان و عالم..... ۷۶
- دسته سوم: آیات دال بر معرفت زاهد بودن حس..... ۷۸
- جلسه ۸۴ (۱۳) (۱۳۹۶، ۹، ۲۹ / ۱ ربیع الثانی / چهارشنبه)..... ۷۹
- دیدگاه استاد در خصوص حجیت ظهورات..... ۸۴
- جلسه ۸۵ (۱۴) (۱۳۹۶، ۹، ۲۹ / ۲ ربیع الثانی / چهارشنبه)..... ۸۷
- مطلب دوم: کارایی داشتن حس و تجربه در تفسیر..... ۸۹
- جلسه ۸۶ (۱۵)..... ۹۱
- جلسه ۸۷ (۱۶)..... ۹۱
- جلسه ۸۸ (۱۷) (۱۳۹۶، ۱۰، ۲۰ / ۲۲ ربیع الثانی / چهارشنبه)..... ۹۱
- دسته دوم تعارضات: تعارضات آن چه در علم شهرت دارد با آن چه در دین آمده است..... ۹۲
- منابع تحقیق در خصوص ارتباط علم و دین..... ۹۶
- جلسه ۸۹ (۱۸) (۱۳۹۶، ۱۰، ۲۰ / ۲۲ ربیع الثانی / چهارشنبه)..... ۹۷
- رویکرد اجتماعی تفسیر المنار..... ۱۰۰
- جلسه ۹۰ (۱۹) (۱۳۹۶، ۱۰، ۲۷ / ۲۹ ربیع الثانی / چهارشنبه)..... ۱۰۴
- مقام نهم: جمع بندی نقدهای علامه بر مسالک متعدد..... ۱۰۴

- پیش فرض های مجاز در تفسیر قرآن..... ۱۰۶
- اشاره ای به مبانی متن شناختی قرآن..... ۱۰۷
- جلسه ۹۱ (۲۰) (۱۳۹۶، ۱۰، ۲۷) / ۲۹ ربیع الثانی / چهارشنبه..... ۱۰۸
- مقام دهم: موضع و موطن اختلاف در قرآن..... ۱۰۹
- مطلب اول: اختلاف اصلی در تفسیر قرآن..... ۱۰۹
- جلسه ۹۲ (۲۱) (۱۳۹۶، ۱۱، ۴) / ۶ جمادی الاولی / چهارشنبه..... ۱۱۱
- مطلب دوم: سرّ اختلاف در تفسیر آیات..... ۱۱۳
- جلسه ۹۳ (۲۲) (۱۳۹۶، ۱۱، ۴) / ۶ جمادی الاولی / چهارشنبه..... ۱۱۵
- جلسه ۹۴ (۲۳) (۱۳۹۶، ۱۱، ۱۸) / ۲۰ جمادی الاولی / چهارشنبه..... ۱۱۸
- مقام دهم..... ۱۱۸
- گسترش زبان عرفی..... ۱۱۸
- جلسه ۹۵ (۲۴) (۱۳۹۶، ۱۱، ۱۸) / ۲۰ جمادی الاولی / چهارشنبه..... ۱۲۲
- مطلب چهارم: نهی و منع ظواهر از تفسیر قرآن با انس و عادت..... ۱۲۲
- مطلب پنجم: راه صحیح تعیین (و تشخیص) مصادیق قرآنی..... ۱۲۳
- جلسه ۹۷ (۲۶) (۱۳۹۶، ۱۱، ۹) / ۱۱ جمادی الثانی / چهارشنبه..... ۱۲۵
- جلسه ۹۸ (۲۷) (۱۳۹۶، ۱۱، ۱۶) / ۱۸ جمادی الثانی / چهارشنبه..... ۱۲۶
- لفظ وضع شده است برای روح معنی..... ۱۲۶
- جلسه ۹۹ (۲۸) (۱۳۹۶، ۱۱، ۱۶) / ۱۸ جمادی الثانی / چهارشنبه..... ۱۳۱
- وضع لفظ برای اصل المعنی..... ۱۳۲

- آیات قرآن بسان ضرب المثل ۱۳۴
- جلسه ۱۰۰ (۲۹) (۱۳۹۶، ۱۲، ۲۳) / ۲۵ جمادی الثانی / چهارشنبه ۱۳۶
- بطون متعدد طولی قرآن ۱۴۱
- جلسه ۱۰۱ (۳۰) (۱۳۹۶، ۱۲، ۲۳) / ۲۵ جمادی الثانی / چهارشنبه ۱۴۳
- سرّ ظاهر و باطن داشتن قرآن ۱۴۳
- وجود حقایق مادون در حقایق مافوق ۱۴۶
- جلسه ۱۰۲ (۳۱) (۱۳۹۷، ۱، ۲۲) / ۲۴ رجب / چهارشنبه ۱۴۹
- بررسی اقوال دیگر در خصوص وضع الفاظ و بیان مختار ۱۵۰
- تاویل در آثار امام خمینی ره ۱۵۲
- جلسه ۱۰۳ (۳۲) (۱۳۹۷، ۱، ۲۲) / ۲۴ رجب / چهارشنبه ۱۵۳
- تحلیل اصولی حضرت امام ۱۵۶
- جلسه ۱۰۴ (۳۳) (۱۳۹۷، ۱، ۲۹) / ۱ شعبان / چهارشنبه ۱۶۰
- تحلیل سوم اصولی (بیان مختار) ۱۶۰
- جلسه ۱۰۵ (۳۴) (۱۳۹۷، ۱، ۲۹) / ۱ شعبان / چهارشنبه ۱۶۶
- جلسه ۱۰۶ (۳۵) (۱۳۹۷، ۲، ۵) / ۸ شعبان / چهارشنبه ۱۷۲
- جمع بندی ۱۷۳
- جلسه ۱۰۷ (۳۶) (۱۳۹۷، ۲، ۵) / ۸ شعبان / چهارشنبه ۱۷۸
- برای رسیدن به روح معنی چه کار باید کرد؟ ۱۸۲
- جلسه ۱۰۸ (۳۷) (۱۳۹۷، ۲، ۱۹) / ۲۲ شعبان / چهارشنبه ۱۸۴

- رسیدن به روح معنی بر اساس ضوابط ظهورگیری ۱۸۴
- زبان قرآن، زبان عرفی دقیق ۱۸۵
- سطوح معنایی ۱۸۷
- جلسه ۱۰۹ (۳۸) (۱۳۹۷، ۲، ۱۹ / ۲۲ شعبان / چهارشنبه) ۱۸۹
- بررسی تاویل در روایات ۱۹۰
- سطوح معنایی در روایات ۱۹۳

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۷۲ (۱) (۱۳۹۶، ۷، ۱۹ / ۲۰ محرم / چهارشنبه)

در مقدمه علامه در باب تفسیر قرآن به قرآن خواستند توضیح بدهند و بگویند چرا این روش را انتخاب کردند و سایر روش ها را برناتافتند.

ما گفتیم که خوبست که در مقدمه تک تک فرازها را که به شکل مبانی تفسیری است، سر فرصت و آهسته پیش برویم.

مقام اول: در با تفسیر

مقام دوم: طبقات تفسیر

مقام سوم: علت پیدایش مشرب های متعدد تفسیری

مقام چهارم: نقد روش حدیثی محدثان

مقام پنجم: نقد روش تفسیر متکلمان و ان چه به ذهن هم می رسید گفته شد.

مقام ششم: نقد روش فیلسوفان // // //

مقام هفتم: نقد روش عرفانی، نقد های ایشان گفته شد.

بعد نظر مختار را هم گفتیم.

سال گذشته در پایان به اینجا رسیدیم و دو سه مساله مانده است به عنوان تتمه،

جایگاه شهود و عرفان در تفسیر را گفتیم.

دو سه بحث مهم مانده است.

در کار عقلی فیلسوفان توضیح دادیم که عقل ضروری پایه کار فیلسوفان است. این ها نباید کنار گذاشته شود. لذا علامه فرمودند: من از مسایل عقلی در تفسیر استفاده نمی کنم، مگر آن چه که در حد عقل ضروری باشد.

سوال: این را باید جدی تر به آن پرداخت که من دیدم اینجا بهترین جایی است که می شود به آن پرداخت:

عرفا پایه ای که برای فهم قرآن قرار می دهند چیست؟ پایه که همگانی باشد به گونه ای که همه در آن شریک باشند، پایه را چه می گذارند؟

عرفا عقل ضروری را قبول دارند و آن را کنار نمی گذارند. ولی عرفا خود فطرت را پایه قرار داده اند.

مقدمات فطرت

فطرت چند مقدمه دارد:

۱. عقل ضروری. منظور عقل ضروری حصولی است. که اگر این باشد، یک شعبه ای از فطرت است. فطرت یک شعبه اش می شود عقل ضروری حصولی. مثل اصل عدم تناقض، اصل علیت، اصل این همانی.

۲. شعبه حضوری شهودی فطرت که گره می خورد به حقیقت روح که به لحاظ وجودی با آن گره می خورد. این را تعبیر می کنیم به دو بخش دیگر:

الف. گرایشات فطری: مثل گرایش به توحید. که یک میل و گرایش وجودی در انسان است. مثل میل به حقیقت. حقیقت و هر چه حق است به او میل دارد. شهید مطهری از آن تعبیر می کند به حقیقت گرایی. میل به خیر، به خوبی میل دارد و از بدی اشمئزاز دارد. ساخت انسانی به گونه ایست که در نهادش میل به خوبی ها و نفرت از بدی ها است. حتی میل به زیبایی هم اینجا قرار می گیرد. عجالتا: حق گرایی، خدا گرایی، خیرگرایی جز اصولی است که ما به آن ها نیاز داریم.

یک نوع کشش روحی است به سمتی، در نهاد همه انسان ها این هست. این گرایش ها، وجودی است و اصلاً صحبت تصور نیست. در مورد افراد می گویند: آن ها را اگر خود به خود به حالش بگذارید به سمت خدا می رود حتی انسان کافر که در قرآن هم هست. این در همه انسان ها هست به لحاظ گرایش.

ب. فهم فطری.

شبیه به فهم عقلی است، آنجا عقل می فهمد و اینجا فطرت می فهمد، آنجا عقل خدا را می فهمد و خوب و بعد را می فهمد، اینجا فطرت می فهمد. ولی فهم فطری به صورت حضوری است. در نهاد دل، یک نوع فهم نفهته است که به اشیا برخورد می کنید یک فهم حضوری دارد. مثلاً: اینجا ظلمی شد که این ظلم خوب نیست. «فألهمها فجورها و تقواها» که بعضی تعبیر کرده اند به عقل حصولی

که می تواند خوب و بد را تشخیص دهد. عدالت خوب است، ظلم بد است. اما بعضی می گویند: اینجا الهام است و الهام القا است و القا افکندن در دل است. مصداق بارز الهام حصولی نیست، بلکه مصداق بارزش خطورات قلبی است. در ذهنش نیامده است بلکه در دل نشسته است.

فهم فطری مثل: فهم توحید، نبوت، امامت، حق و...

این فهم دارد در صحنه دل روی می دهد و طبیعتا چون در دل است، یک نوع گره قلبی دارد، غیر از آن چیزی است که در ذهن است و ممکن است گره قلبی وجود نداشته باشد. اینجا در نفس دل می نشیند، «جحدوا بها و استیقتهم انفسهم»

فطرت حصولی عقلی که اولیات و ضروریات است.

فطرت گرایشی

فطرت فهم فطری. که به لحاظ فطری در درون انسان خوابیده است که فهم حضوری است.

عرفاء که این را می گویند، از این دسته مسایلی که هست نیز صحبت کرده اند. فهم حضوری فطری گرایشی.

ذکر چند نمونه از فطرت به صورت حضوری شهودی در آثار علامه طباطبایی

در بیان علامه، المیزان ج ۲، ص ۳۳ تا ۳۵ ذیل «إذا سألک عبادی عني فانی قریب ..»

نمونه اول

المیزان، ج ۲، ص ۳۳-۳۵

که دارد دعا را توضیح می دهد.

دعا یک حقیقت حضوری وجودی با خداست.

« فقولہ تعالیٰ إذا دَعَانِ، يدل علی أن وعد الإجابة المطلقة، إنما هو إذا كان الداعی داعیا بحسب الحقيقة مریدا بحسب العلم الفطری و الغریزی مواطنا لسانه قلبه، فإن حقيقة الدعاء و السؤال هو الذى يحمله القلب و يدعو به لسان الفطرة، دون ما یأتی به اللسان الذى یدور کیفما أدير صدقا أو کذبا جدا أو هزلا حقيقة أو مجازا، و لذلك ترى أنه تعالیٰ عد ما لا عمل للسان فيه سؤالا، قال تعالیٰ: «وَأَتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَ إِن تَعْدُوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ» إبراهیم - ۳۴، فهم فیما لا یحصونها من النعم داعون سائلون و لم یسألوها بلسانهم الظاهر، بل بلسان فقرهم و استحقاقهم لسانا فطریا وجودیا، [صحبت حصول و ذهن نیست، بلکه کشش و

خواست درونی است. هویتش فقر است، لسان فقرش باز می شود و از خداوند متعال می خواهد.] و قال تعالى: «يَسْأَلُهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» الرحمن - ٢٩، و دلالتش علی ما ذکرنا اظهر و اوضح.

فالسؤال الفطري من الله سبحانه لا يتخطى الإجابة، [گاه صحبت می رود سر فطرت حضوری شهودی، نه فطرت حصولی. اگر این خوب پی گرفته شود، خیلی مباحث متعددی می شود مطرح شود که ما در صددش نیستیم.] فما لا يستجاب من الدعاء و لا يصادف الإجابة فقد أحد أمرين و هما اللذان ذكرهما بقوله: دَعْوَةُ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ. فإما أن يكون لم يتحقق هناك دعاء، وإنما التمس الأمر على الداعي التماسا كان يدعو الإنسان فيسأل ما لا يكون و هو جاهل بذلك أو ما لا يريد له لو انكشف عليه حقيقة الأمر مثل أن يدعو و يسأل شفاء المريض لا إحياء الميت، و لو كان استمكنه و دعا بحياته كما كان يسأله الأنبياء لأعيدت حياته و لكنه على يأس من ذلك، أو يسأل ما لو علم بحقيقته لم يسأله فلا يستجاب له فيه.

و إما أن السؤال متحقق لكن لا من الله وحده كمن يسأل الله حاجة من حوائجه و قلبه متعلق بالأسباب العادية أو بأمور وهمية توهمها كافي في أمره أو مؤثرة في شأنه فلم يخلص الدعاء لله سبحانه فلم يسأل الله بالحقيقة فإن الله الذي يجب الدعوات هو الذي لا شريك له في أمره، لا من يعمل بشركة الأسباب و الأوهام، فهاتان الطائفتان من الدعاة السائلين لم يخلصوا الدعاء بالقلب و إن أخلصوه بلسانهم.

فهذا ملخص القول في الدعاء على ما تفيد الآية، و به يظهر معاني سائر الآيات الميزان في تفسير القرآن، ج ٢، ص: ٣٤

النازلة في هذا الباب كقوله تعالى: «قُلْ مَا يَعْبُؤُا بِكُمْ رَبِّي لَوْ لَا دُعَاؤُكُمْ» الفرقان - ٧٧ و قوله تعالى: «قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَنَا أَنَا كُنتُمْ السَّاعَةُ أَعْبَدَ اللَّهُ تَدْعُونَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ بَلْ إِيَّاهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِنْ شَاءَ وَ تَنْسَوْنَ مَا تُشْرِكُونَ» الأنعام - ٤١، و قوله تعالى: «قُلْ مَنْ يُجِيبُكُمْ مِنْ ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ تَدْعُونَهُ تَضَرُّعًا وَ خُفْيَةً لَنْ أَتِجَانَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ قُلِ اللَّهُ يُجِيبُكُمْ مِنْهَا وَ مِنْ كُلِّ كَرْبٍ ثُمَّ أَنْتُمْ تُشْرِكُونَ» الأنعام - ٦٤، فالآيات دالة على أن للإنسان دعاء غريزيا و سؤالاً فطرياً يسأل به ربه، غير أنه إذا كان في رخاء و رفاة تعلق نفسه بالأسباب فأشركها لربه، فالتبس عليه الأمر و زعم أنه لا يدعو ربه و لا يسأل عنه، مع أنه لا يسأل غيره فإنه على الفطرة و لا تبدل لخلق الله تعالى، و لما وقع الشدة و طارت الأسباب عن تأثيرها و فقدت الشركاء و الشفعاء تبين له أن لا منجى لحاجته و لا معجيب لمسألته إلا الله، فعاد إلى توحيده الفطري و نسي كل سبب من الأسباب، و وجه وجهه نحو الرب الكريم فكشف شدته و قضى حاجته و أظله بالرخاء، ثم إذا تلبس به ثانيا عاد إلى ما كان عليه أولاً من الشرك و النسيان.

و كقوله تعالى: «وَ قَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ» المؤمن - ٦٠، و الآية تدعو إلى الدعاء و تعد بالإجابة و تزيد على ذلك حيث تسمى الدعاء عبادة بقولها: عَنْ عِبَادَتِي أَى عَنْ دَعَائِي، بل تجعل مطلق العبادة دعاء حيث إنها تشتمل الوعيد على ترك الدعاء بالنار و الوعيد بالنار إنما هو على ترك العبادة رأساً لا على ترك بعض أقسامه دون بعض فأصل العبادة دعاء فافهم ذلك.

و بذلك يظهر معنى آيات آخر من هذا الباب كقوله تعالى: «فَادْعُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ» المؤمن - ١٤، و قوله تعالى: «وَ ادْعُوهُ خَوْفًا وَ طَمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ» الأعراف - ٥٦، و قوله تعالى: «وَ يَدْعُونَنَا رَغَبًا وَ رَهَبًا وَ كَانُوا لَنَا خَاشِعِينَ» الأنبياء - ٩٠، و قوله تعالى: «ادْعُوا رَبَّكُمْ تَضَرُّعًا وَ خُفْيَةً إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ» الأعراف - ٥٥، و قوله تعالى: «إِذْ نَادَى رَبُّهُ نَدَاءً خَفِيًّا، إِلَى قَوْلِهِ، وَ لَمْ أَكُنْ بِدُعَائِكَ رَبِّ شَقِيًّا» مريم - ٤، و قوله تعالى: «وَ يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَ يَزِيدُهُمْ مِنْ فَضْلِهِ» الشورى - ٢٦، إلى غير ذلك من الآيات المناسبة، و هي تشتمل

على الميزان في تفسير القرآن، ج ٢، ص: ٣٥

أركان الدعاء و آداب الداعي، و عمدتها الإخلاص في دعائه تعالى و هو مواطاة القلب اللسان و الانقطاع عن كل سبب دون الله و التعلق به تعالى، و يلحق به الخوف و الطمع و الرغبة و الرهبة و الخشوع و التضرع و الإصرار و الذكر و صالح العمل و الإيمان و أدب الحضور و غير ذلك مما تشتمل عليه الروايات.

قوله تعالى: فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي، تفرع على ما يدل عليه الجملة السابقة عليه بالالتزام: إن الله تعالى قريب من عباده، لا يحول بينه و بين دعائهم شيء، و هو ذو عناية بهم و بما يسألونه منه، فهو يدعوهم إلى دعائه، و صفته هذه الصفة، فليستجيبوا له في هذه الدعوة، و ليقبلوا إليه، و ليؤمنوا به في هذا النعت، و ليؤمنوا بأنه قريب مجيب لعلمهم يرشدون في دعائه.

نمونه دوم

المیزان ج ۶ ص ۱۹۰

عرفان فطری که راهی است از درون به خدا داریم که عرفان درونی و حضوری شهودی می شود. این از نوع حصول نیست بلکه از نوع ارتباط حضوری شهودی است. بلکه در بیان معصوم آمده است.

این دسته از این بحث ها که علامه تعبیر می کند، دیگر فطرت حصولی نیست.

برخی فطرت را فقط ضروریات می دانند، و دیگر چیز دیگری را فطرت نمی دانند.

آیا فطرتی که قرآن می گوید همین است، یا شامل این دسته از اموری که عرض کردیم هم می شود؟ یعنی شامل امور شهودی حضوری هم می شود. برخی در تفسیر مطلقاً صحبت از فطرت حضوری نیست، بلکه صرفاً فطرت حصولی است.

همان عقل حصولی می تواند اثبات کند فطرت شهودی را.

کی گفته است که باید از راه عقل برسم، بلکه از طریقه حضوری خود می بینم. چرا از راه عقل اثبات می کنید؟

نمونه سوم

المیزان ج ۸ ص ۳۵۲

بحث اسماء و التجاء فطری به اسماء الله.

مثلاً کسی که گم شده است در بیابان، به صورت جبلی می گوید: یا هادی.

کسی که بیچاره می شود در کار علمی، یک التجاء جبلی می کند و می گوید: یا علیم.

ممکن است به زبان الله بگوییم، ولی منظورش الله هادی یا علیم است در حالت اول و دوم.

گاهی برخی ناله ها که از فراخنای دل بر می آید، چقدر سوزناک است!

هر اسم ویژه ای، خاصیت خاصی دارد. حرزها را ببینید، اسماء ویژه ای به کار می رود نه هر اسمی.

اینجا التجاء جبلی است که با تمام وجود می خواهد، مثل این که مادران التجاء سنگینی که می کنند چگونه است؟

این ها التجاءات فکری است.

علامه در این سه مورد که بحث فطرت را کرده است، فطرت شهودی حضوری است نه حصولی.

ناگفته نماند که در بین مفسران در تفسیر از بحث فطرت استفاده کرده است در اکثر بحث ها، علامه طباطبایی است و شاید از این جهت منحصر به فرد است.

بیشتر سعی می کند که فطرت حصولی را به چشم بیاورد که اکثراً می یابند.

در اعتباریاتش هم نوعاً بحث فطرت را اشباع کرده است.

چون زبان دینی قرآنی ما درش بحث فطرت بسیار مطرح شده است.

گرایش های فطری هم ایشان فی الجمله را گفته است و گاه فهم فطری را هم گفته است.

عرفا می گویند: ما می توانیم پایه فهم را فطرت قرار دهیم، که فطرت همگانی است. که علاوه بر این که حصولی است، گرایش و فهم فطری هم از شاخه های آن نیز هست.

نمونه های قرآنی فطرت

سوره روم، آیه ۳۰

«فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ»

اصل این آیه، فطرت توحیدی است.

اسراء، ۶۷

«وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِلَهُهُ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ وَكَانَ الْإِنْسَانُ كَفُوراً»

این ها حالات شهودی است.

این ها فطرت شهودی است و فطر الناس علیها است و همگانی هم هست.

همگانی بودن این فطرت تقریباً در متون دینی مسلم است. که همه بر توحیدند. بنیاد اساسی اش بر اساس فطرت شهودی است. حتی کودکی که از ابتدا مفطور است که اینجا دیگر حصول معنی ندارد.

شمس، ۸

« فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا »

مصدق بارز الهام خواطر درونی است. این هم صحبت هر نفسی است که خدا آن را تسویه کرده است، به آن فجور و تقوا را الهام کرده است. یعنی میل به خوبی دارد و از بدی متنفر است. این جبلی انسان است که همان است شیخ اشراق توضیح داده است که هر چه از عالم نور است، سراسر نور و صفا است.

فطرت خود گواهی می دهد به توحید، می فهمد حق و باطل را، می فهمد مساله خوب و بد را و گرایش هم دارد. این ها را باید در نظر گرفت در مساله فطرت.

این که درست شد، پایه می شود برای بحث های بعدی.

بحث فطرت واقعا جای بحث فراوان دارد، که ما در بعضی از بحث هایمان مفصل تر پرداخته ایم.

علامه یک بحث موضوعی در مورد فطرت دارد که دین فطری است.

عرفا تصریحاتشان کم است، ولی کنش عملی شان این است که فطرت را در مباحثشان به کار برده اند.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۷۳ (۲) (۱۳۹۶، ۷، ۱۹ / ۲۰ محرم / چهارشنبه)

آیا همان گونه که عقل پایه تفسیر هست، فطرت هم پایه تفسیر هست یا خیر؟

نوعاً عرفا فطرت را هم پایه تفسیر قرار داده اند گاه صراحتاً به زبان آورده اند و گاه به لحاظ کنش عملی آن را به کار برده اند.

این مساله جزء یکی از مسایل مهم و حساس در فهم متن دینی است.

یک نفر گاه عقل را پیشانی کار در فهم متن دینی قرار می دهد، و گاه کسی فطرت را هم پایه قرار می دهد.

در بیان قرآنی، برای قلب، تعقل قایل است. ما یک وقتی باید مفصل بایستیم که فطرت را در متن دینی بررسی کنیم. جایگاه و مغز فطرت قلب است، تعقل قرآنی شامل تعقل فطری حضوری و حصولی، هر دو می شود.

فطرت سه شعبه دارد: فهم فطری حصولی. گرایش فطری. فهم فطری حضوری.

فطرت گه گاه شهود و حضور و گه گاه حصول را هم پر می کند.

این باعث شده است که بعضی ها در مورد قرآن کریم که قرآن آسان است و از طرفی از قرآن به قول ثقیل یاد شده است. انا سنلقی علیک قولاً ثقیلاً، از طرفی هم گفته شده است «وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدْكِرٍ» این یعنی مناسبت داریم با قرآن که آسان است، و این هم بخاطر این است که ما فطرت داریم. و این فطرت هم حصول و هم حضور و شهود را پوشش می دهد. بنابراین قرآن مناسب با فطرت و با زبان فطرت با انسان صحبت می کند.

حال که این است: ما می توانیم از راه فطرت فهم نسبت به قرآن داشته باشیم؟ این که زبان همگانی است.

اولین بحث ما اینجا این است: در فضای حضوری قابل فهم است، قابل فهم برای فرد، هست؟ بله. چون قرآن مناسب با فطرت و با زبان فطرت با ما صحبت می کند.

چگونگی انتقال فهم فطری به دیگران

چگونه انتقالش دهیم؟

این یک بحث دیگری است.

اولاً روشی است که ما می توانیم از او بهره ببریم؟ آیا می توانیم به دیگران انتقال دهیم یا خیر؟

در پاسخ به سوال اول گفتیم که این روش همگانی است و قرآن بر اساس آن صحبت کرده است.

شهود عقلی، شهود همگانی است و این گونه نیست که من بگویم دارم و شما ندارید. این همگانی بودن موجب انتقال است و زمینه انتقال به همگان را فراهم می کند. به لحاظ زبان و فهم عمومی همگانی که داریم.

بر فرض که یک مفسری از فهم فطری می تواند استفاده کند، ولی شما چگونه انتقال می دهید؟ قابل انتقال است، چون شما هم دارید. و لذا قابل انتقال به دیگران هم هست. درست مثل عقلی که همه مشترکیم و باعث انتقال بسیاری از مباحث می شود، فطرت هم همگانی است و می شود آن را منتقل کرد.

بله باید دقت شود، روند کار در فطرت متفاوت است.

انتقال، حضوری نیست، بلکه حصولی است، بلکه انتقال هم می شود حضوری باشد و آن هم بسته به قدرت انتقال دهنده است که اگر یک عارف باشد می تواند این کار را بکند.

الان بحث فهم متن دینی است که به لحاظ فطری فهمی از آن داریم و بعد صحبت سر انتقال آن است.

گاهی ما برای فهم، نیاز به چیز دیگری نداریم. همین که فهم فطری صورت بگیرد، قابل انتقال به دیگری است. نوع کار عارفان در فضای شهودی سلوکی شان این گونه است. بلکه البته بعضی از ساحت ها خیلی پیچیده میشود، و بعضی مواقع مسایل اولیه ای را دارند می گویند و این مسایل قابل انتقال است.

یکی از راه عقل حصولی اثبات کنیم این امور هست

یکی از راه حضوری شهودی اثبات کنیم.

ما دنبال یک راه دیگری هستیم به عنوان پایه که به شکل همگانی در همه است و مورد امضای شرع است. یعنی فطرت را شرع امضا کرده است همان گونه که عقل را هم امضا کرده است. یعنی بر آن صحنه گذاشته است. این شد سرمایه همگانی و بر اساس آن می خواهیم صحبت کنیم.

شارع قرآن را بر اساس این زبان آورده است و من هم با این زبان با شما صحبت می کنم، لذا می شود از این زبان در فهم متن دینی استفاده کرد.

یک نمونه

صالح و صلاح چیست؟ منظور از عمل صالح چیست؟

بعضی می گویند: صالح همان چیزی است که دین بگوید.

استاد: آیا همان است که خود دین بگوید، یا این که صلاح و صالح از آن جهت که صالح است می باشد.

صلاح فی حد ذاته،

می شود آیه را خواند و گفت بر اساس این، این بحث صلاح است.

ليقوم الناس بالقسط، عدالت خود واقعيت است نه اين كه چون انبيا گفته اند بشود قسط. و ما مي توانيم نسبت به قسط فهم داشته باشيم. اين بحث در مباحث فقه حكومتي خيلي بايد از آن بحث شود.

صلاح را خود انسان مي فهمد. پاكي و ناپاكي را خود انسان مي فهمد.

اينجا از سرمايه فطري در فهم استفاده کرده ايم. حال فطرت حصولي يا فطرت حضوري.

ما آيات سلوكي بسيار نابی داریم كه با فطرت راحت فهميده مي شود.

بقره، ۱۱۲

«بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ (۱۱۲)»

اگر دست فطرت بدهيد، مي گويد: من سلم بودن را مي توانم توضيح دهم. وجه به سمت خدا را مي توانم توضيح دهم. سلم محض شدن را خواهم توانست توضيح داد.

اسلام وجه و تسليم وجه به چه معناست؟ همه را مي توانم بگويم از آيه مي فهمم از سرمايه فطرت.

اينجاها معمولاً صحنه هاي حضوري وجودي است. اسلم وجهه نه يعني عظم را تسليم كردم بلكه جانم را تسليم کرده ام.

تمام صحنه هاي سلوكي با زبان فطرت قابل معني شدن است.

حتي در باب قرآن مي شود دوجور صحبت كرد: قرآن با فكر و يا قرآن خواندني كه گوش جان به آن سپرد. يك نوع اسلام وجه است نسبت به قرآن. سراسر سلم و گشودگي و تشنگي و طلب از قرآن.

اين ها را كجا و با چه زباني بايد حل كرد؟

اين زبان، زبان فطرت است و اينجا اصلاً صحنه علم حصولي نيست، بلكه صحنه، صحنه حضوري است. تمام فضاهای سلوكي در قرآن، فضاهای ارتباط وجودي و حضوري است.

بقره، ۱۸۶

«وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ»

تمام بحث های اسماء الله قرآن همه اش می تواند به فضای حضوری تبدیل شود.

نساء، ۱۱۰

«وَمَنْ يَعْمَلْ سُوءًا أَوْ يَظْلِمْ نَفْسَهُ ثُمَّ يَسْتَغْفِرِ اللَّهَ يَجِدِ اللَّهَ غَفُورًا رَحِيمًا»

این یجد، بروید سر سفره فطرت بنشینید، ببینید چه می گوید؟ به لحاظ وجودی و وجدان خدا را می یابد که غفور و رحیم است.

من می بینم که تا دارم طلب غفران می کنم، می بینم. همین یجد است. اینجاها فهم فطری حضوری ارتباطی که در پیشگاه خدا داریم، بعد عصیان او را کردم و در مقابلش قرار می گیرد، همه این ها زبان فطری است. فطرت برای فهم این ساحت ها بسیار عالی است.

کسانی که کار سلوکی دارند، برخی از حالاتشان را نوشته اند. آن حال بیان سلوکی است، کسی در فضای سلوکی باشد، برایش خیلی واضح است.

در حالت دعا قریب بودن و سمیع بودن و... را با زبان فطرت به راحتی می توان توضیح داد.

مداقه های سلوکی عارفان در این دسته از مباحث بسیار زیاد شده است. چون از فطرت بهره برده اند.

کلا معارف قرآنی از یک منظر با زبان سلوکی می شود بیان شود، آن هم با ابزار و زبان فطرت.

به نظرم در مورد زبان فطری خیلی باید ایستاد و تمرکز کرد.

نوع بیانات آقایان در فضای سلوکی و عرفانی شان، به صورت فطری است که عمق آن مباحث را دارند بیان می کنند.

- این بحث آیات الهی در قرآن خیلی زیاد آمده است. انواع آیات در قرآن زیاد آمده است. بعد می گوید: آیات لقوم یعقلون، یتقون، یومنون.

کسانی که به لحاظ فطری بحث می کنند، می گویند درست است که استدلال عقلی می توان داشت، ولی به صورت فطری به گونه دیگری است.

- فطرت صرفاً شامل مباحث سلوکی نیست بلکه شامل حقایق و معارف هم هست.

قرآن ذهن و دل را مخاطب خودش قرار داده است. نه این که فقط ذهن را پر می کند. قرآن پاسخ گوی دل و ذهن است.

عجیب است: تمامش را می توانید ذهنی و عقلی حل کنید. همین طور تمامش را هم می توانید فطری شهودی حل کنید.

و هر دو هم درست است.

با این توضیح

عنکبوت، ۴۹

«بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَمَا يَجْحَدُ بِآيَاتِنَا إِلَّا الظَّالِمُونَ»

تمام قرآن بینات است برای صاحبان علم.

مصدق بارزش معصومین و عالمان به علم شهودی است.

مصدق دومش هم عالمان به علم حصولی است.

بقره، ۱۸۵

«بَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ»

علاوه بر هدایت عموم مردم، یک دسته از هدایت های عملی و نظری برای انسان در قرآن هست. پس قرآن هم برای عقل است و هم برای دل.

سوال: منظور این است که ظهورات قرآنی را باید کنار گذاشت؟

منظور این نیست که ظهورات قرآن را کنار بگذاریم. خیر، همان طور که عقل بر حسب ظهور قرآن را معنی می کند، دل و فطرت هم بر اساس ظهورات قرآن را باید معنی کند.

فطرت می گوید: وجهه الله، وجهه است، ولی وجهه قلب است. تسلیم را هم تسلیم قلب می گیرد، هو محسن را هم همین طور.

فطرت بر اساس ظهورگیری ها.

راه فطری هست، وقتش که شد کسی که می بیند، به لحاظ ظهورگیری، بهترین ظهورگیری ها را فطرت دارد. این سبک بهترین سبک در تبیین معارف قرآن است.

علامه در جاهای حساس ولو از زبان فلسفی هم که می خواهد استفاده کند، همین فضای شهودی را تامین می کند. راه عقلی را طی کرده است ولی عملاً سر از تبیین فطری در آورد و سوال فطری را پاسخ داد.

لذا باید حفظ ظهورات کرد. در عین حالی که باید کار عقلی کرد. عقل ضروری باید حفظ شود. من راه فطری را مطلقاً توضیح نمی دهم، بلکه باید عقل ضروری و پایه های کار این ها برقرار باشد. در صحنه فطرت تناقض حذف نیست، اصل عدم تناقض پابرجاست. وقتی چنین است، در موقع تبیین هم اصل عدم تناقض دارد کار می رود. راه فطری بر حسب ظهورات با توجه به پایه های عقلی. که این خود به خود در کار فطرت هست.

این گونه تفسیر، بهترین نوع تفسیر است. و گاه این تفسیر پیش می رود به لحاظ قوت و ظهور فطرت، که می شود نوع تفسیرهای عرفانی. از سنخ همین است ولی پیشرفته تر است.

صدرا کارش از کارهای پیشرفته تفسیری است اما به عقلی است

عرفا هم تفسیرشان از کارهای پیشرفته تفسیری است با روش فطری.

اگر کسی در تفسیر اقتدار داشته باشد، بعد از این که راه فطری را طی کرد، از راه عقلی آن را تثبیت کند خیلی عالی می شود و قدرت انتقال آن مطلب بالاتر می رود. مثل کاری که علامه طباطبایی انجام داده است.

اگر این کار شود، تفسیر خیلی غنی تر می شود و اگر هم نشود در عین حال تفسیر، تفسیر است.

به نظرم: کار تفسیر فطری با بستر کار سنگین عقلی همراه شود برای انتقال. در عین حالی که بستر فطری بر هم نخورد. اگر این باشد، این می شود فهم پایه ای قرآن از راه فطرت.

پس بیایم این راه را کمی جدی تر باز کنیم در فهم قرآن.

تا به حال:

عقل و فطرت شد پایه.

حال باید ببینیم که پایه دیگری هم می شود وجود داشته باشد؟ که بعدها در بحث علوم جدید خواهیم گفت که حس است.

طبیعی است: یک پایه دیگر هم متن عربی قرآنی و علوم قرآنی است که پایه کار است.

- یک بحث است که جاداشت همینجا مطرح می شد و آن این که روش مختار در تفسیر قرآنی، برخی از آقایان در علوم قرآنی نسبت به تفسیر قرآن بیانی دارند که آن را اشاره می دانند و... و حتی بعضی آن را تفسیر نمی دانند. این نیاز به مقدماتی دارد که الان فرصتش نیست. ان شاء الله وعده ما در بحث های بعدی که تاویل طولی و عرضی و جری را گفتیم و...

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۷۴ (۳) (۲۶، ۷، ۱۳۹۶ / ۲۶ محرم)

ما پایه کارمان فطرت است، همان که قرآن فرموده است. اما فضای کسانی که قرآن وجودی را مطرح می کنند و با نگاه اگزیستانسیالیستی به سراغ قرآن می روند، با فضای ما خیلی فرق می کند.

یک نوع بنیادهایی را خودشان در جاهای دیگر پیدا می کنند و خودشان هم قایل نیستند.

اگر تا حدودی شباهت دارد با طرح ما، ولی باید دقت شود که خیلی فاصله دارد. گرچه راه دل هست، ولی آن ها صرفا انگیزشی هستند و اصلا معرفتی نیستند.

اما یک وقتی باید مفصلا این دیدگاه را بگوییم و تفاوت هایش را بیان کنیم. چون اگر گفته نشود، کم کم در جاهای دیگر سر در می آورد و حتی بر زبان برخی طلبه ها هم جاری شده است.

گفتیم دو بحث مانده است که باید حل شود

۱. فطرت به عنوان پایه تفسیر و فهم.

۲. نقدهایی که جناب علامه بر رویکرد عارفان داشت.

نقد اول

ایشان آن قدر به سمت باطن توجه داشتند، سبب شد که این ها تنزیل را کنار گذاشتند و اقتصار کردند به تاویل. که ناظر است به مثل تاویلات کاشانی، و....

این اقتصار باعث شده است که: هم جرات برای مردم پیدا شود و هم آمیخته است با جمل شعری.

بررسی استاد

این کاری که ملا عبدالرزاق کرده است هم اولش گفته است و هم در اثنا گفته است: من هر تاویلی کرده ام، ظاهرش را نفی نمی کنم، بلکه فقط می خواهم به این جهات پردازم.

این که علامه تعبیر کرده است به رفض، به این معنی که عرفا ظاهر را به طور کل کنار گذاشتند، به نظرم علامه خودش ملتفت است که عارفان این گونه نیستند.

اما این که عرفا قصر کردند و بحث خود را متمرکز کردند بر تفسیر انفسی و باطنی و تاوی، عارفان هم اعتبار برای ظاهر و هم برای باطن قایلند. اما اگر منظور این است که فقط اعتنا به تاویل می کنند و به تنزیل اعتنا نمی کنند به این معنی که نمی آورند، چه اشکالی دارد؟

ما الان تفاسیری داریم که صرفا بحث های اجتماعی قرآن را می کند و به بحث های فردی نمی پردازد. یا تفسیر سلوکی یا اخلاقی و...

چه اشکالی دارد تفسیر را حصر کنند و به ابعاد دیگر نپردازند. بله اگر حصر کنند و فقط بگویند این است و دیگر راه ها نیست، این اشکال علامه وارد است، در حالی که عرفا اساسا چنین روشی را اتخاذ نکردند. بلکه خود عارفان بر اسماعیلیه اشکال می گرفتند که صرفا به تاویل پرداختند و ظاهر را به طور کل کنار گذاشتند.

من معتقدم یک تفسیر قرآنی علمی نوشته شود به شرط این که تمام جوانب قرآنی در آن حفظ شود.

از بیان اهل بیت به دست می آید: این که قرآن ظهري و بطنی دارد،

من به کسانی که به شدت بر باطن تکیه می کردند عرض کردم: شما کاری می کنید که راه اهلیت را می بندید.

اگر ضوابطی پیدا شود و طرح فنی داشته باشد و استدلال اصولی داشته باشد، چه اشکالی دارد که ما تفسیری منحصر بر باطن داشته باشیم.

خود عرفا مثل ابن عربی در فتوحات و کاشانی و سید حیدر آملی در آثارشان بر کسانی که راه را منحصر بر باطن و تاویل کرده اند و ظاهر را کنار زده اند، اشکال گرفته اند.

چه اشکالی دارد که شخصی به دلایلی تفسیر را منحصر در جهاتی کند، ولی انکار جهات دیگر نکند.

بله اگر کسی قوت داشت و جامعیت علمی داشت و توانست در تمام ابعاد قرآن را تفسیر کند، چه بهتر.

تاویلات کاشانی، ج ۱، ص ۶ (۵)

«تَنكشِفُ لِي تَحْتَ كُلِّ آيَةٍ مِنَ الْمَعَانِي مَا يَكُلُّ بِوصفه لسانی، لا القدرة تفي بضبطها و إحصائها، و لا القوة تصبر عن نشرها و إفشائها، فتذكرت خبر من أتى ما

تفسیر ابن عربی (تاویلات عبد الرزاق)، ج ۱، ص: ۶

ازدهانی مما وراء المقاصد و الأمانی، قول النبی الأمی الصادق علیه أفضل الصلوات من كل صامت و ناطق:

«ما نزل من القرآن آية إلا و لها ظهر و بطن، و لكل حرف حدّ، و لكل حدّ مطلع»

. و فهمت منه أنّ الظاهر هو التفسير، و البطن هو التأويل، و الحدّ ما يتناهى إليه الفهوم من معنى الكلام، و المطلع ما يصعد إليه منه فيطلع على شهود الملك العلام.»

عمده بحث های تفسیری در فضای عرفانی صورت گرفته است و بعد به فضاهاى دیگر منتقل شده است.

همین کاشانی در بعضی جاها که بحث های توحیدی نابی که مطرح می کند، صرفاً باطن و تاویل نیست، بلکه همان ظاهر است که عارفان فهمیده اند و دیگران خیر.

تاویلات کاشانی، ج ۱، ص ۵۶۲

«وَيَصْنَعُ الْفُلُكَ إِلَى آخِرِهِ، تفسیره على ما دل عليه الظاهر حق يجب الإيمان به و صدق لا بدّ من تصديقه كما

جاء فى التواريخ من بيان قصة الطوفان و زمانه و کیفیتة و کمیته. [نمی خواهد تفسیر ظاهری را بردارد، بلکه می

خواهد همان را نگاه دارد و بعد از آن به تاویل می پردازد]

و أما التأويل فمحتمل بأن يؤوّل الفلك بشريعة نوح التى نجا بها هو و من آمن معه من قومه»

تاویلات کاشانی ج ۱، ص ۴۴۴ (۲۳۸)

«هذا هو التأويل مع أن الإقرار بظاهرها واجب، فإن ظهور المعجزات و خوارق العادات حق لا ننكر شيئا منها. و ما يؤيد التأويل تسوية النبي عليه الصلاة و السلام عاقرها بقاتل عليّ عليه السلام، حيث قال: «يا علي، أ تدري من أشقى الأولين؟» قال: الله و رسوله أعلم. قال صلى الله عليه و سلم: «عاقر ناقة صالح»، ثم قال صلى الله عليه و سلم: «أ تدري من أشقى الآخرين؟»، قال: الله و رسوله أعلم. قال صلى الله عليه و سلم: «فاتلك»»

تاویلات کاشانی، ج ۱، ص ۷۶۶ (۴۰۷)

«وَ إِذْ قَالَ مُوسَى لِفَتَاهُ ظَاهِرُهُ عَلَى مَا ذَكَرَ فِي الْقِصَصِ وَ لَا سَبِيلَ إِلَى إنْكَارِ الْمَعْجَزَاتِ. وَ أَمَّا بَاطِنُهُ فَأَنْ يَقَالَ: ...»

این نگاه علامه، سلیقه ایشان است و من از جهاتی این سلیقه را می پسندم، چرا که اگر منحصر در بطون و تاویل شویم، و اصلا در صحنه زندگی مان منعکس نشود چه فایده ای دارد؟

حضرت امام ره با این که خیلی تاویلی است ولی گاهی می توید به این که چقدر در باطن غرقیم که هیچ در ظاهر تاثیر نداشته باشد.

این فقری که در قرآن است درست است که فقر معنوی است ولی آیا اصلا فقر مالی و ظاهری نیست که قرآن نظر به رفع آن دارد.

علامه هرجایی را قبول ندارد که باید تاویل کرد. گرچه قبول دارد که قرآن تاویل را، ولی بعضی جاها نمی پسندد تاویل را.

- این قسمت از بیان علامه که فرمود: اجترأ ناس...

این یک آسیب است ولی نقد نیست. چه اشکالی دارد کار تاویلی کرد و به صورت فنی و روش علمی دست به تاویل بزنید، چه اشکالی دارد؟ کی می تواند آن را نپذیرد.

با بیان ضوابط و معیارها نشان می دهیم چه خبر است، به نظرم این یک آسیب هست ولی به این شرط که آن قدر زیاد شود و همه بگویند، آن وقت باید جلوییش را گرفت. ولی اگر به صورت فنی به آن پرداخته شود، چه اشکالی دارد.

بله تفسیر به هر روش و شیوه ای آسیب دارد، ولی آسیب را چاره می کنند. چون آسیب دارد، باید کل آن را جمع کرد؟

از یک جهت حق به علامه می دهم که باید مراقب آسیب بود و این تفاسیر به دست هر کسی نرسد.

لذا من عرفای محقق را از غیر آن ها جدا می کنم و تفسیرهای بارد را اصلاً نمی پسندم.

- اشکال دیگر علامه: تلفیق جمل شعری و...

که ناظر است به تفسیر میبدی که در لابلای کلمات مسجع خواجه عبدالله انصاری را هم آورده است و...

چه اشکالی دارد، که ما در دل تفسیر برای جذابیت، از این شیوه استفاده شود. مثلاً برای نوجوانان بخواهیم تفسیر بنویسیم، یک داستانی که در آن نکته ای مرتبط هست را هم می آوریم. این ها ناظر است به فضای هنری کار، به شرط این که از فضای علمی کار کم نکند، اشکالی ندارد.

اگر ذوق ورزی های غیر عالمانه و غیر فنی شود، خوب نیست. ما در این زمینه داریم امساک می کنیم.

ما برای کودکان، نوجوانان، اهل هنر، جوانان و... باید تفسیر داشته باشیم.

الان واقعا بعضی از اشعار حافظ و مولانا بهترین تفسیر قرآن است و بهتر از آن نیست، چه اشکالی دارد که آن ها را منتقل کنیم.

اشکال علامه این است: تفسیر که جای الفاظ مسجع نیست، جای شعر و ... نیست.

- ناگفته نماند: خودم خیلی مایل نیست که در کار تفسیری خیلی شعر و.. بیاید که از فضای علمی در

بیاید، ولی بسته به مخاطب و به گونه ای که ضوابط علمی از دست نرود، اشکالی ندارد استفاده از

اشعار. بعضی از اشعار مولانا در بحث نفس اماره بهترین تفسیر انفسی آیات قرآن است.

مرحوم قاضی: به جان خود قسم که اشعار حافظ و مولانا شرح و تفسیر قرآن است.

پس چه اشکالی دارد که این اشعار را بیاورد بعد از این که از قرآن نکته را در آورد و توضیح داد و این اشعار را بیاورد، یا حتی از همین اشعار نکته در بیاورد، چه اشکالی دارد.

- این که ربط هر چیزی به هر چیزی دادن.

استاد: واقعه‌ش این است که گاهی ربط بعضی از امور به امور دیگر وجهش برایمان واضح نیست، که مثلاً چطور از این آیه این نکته در می‌آید، ولی گاه این امور مثلاً ۵۰ نکته و مقدمه دارد که اگر بیان شود، ربط پیدا می‌شود.

از یک جهاتی به علامه حق می‌دهم، مخصوصاً افرادی که مخاطبشان بشود افراد عادی، چون نوع عرفا حوصله نمی‌کنند که بگویند چطور به این حرف رسیدیم و...

در بحث تاویل توضیح دادیم: اگر کسی این تاویل را کار کند، به درد تاویل باطنی به صورت فنی می‌خورد که اگر کسی آن را توضیح دهد، می‌تواند این‌ها را حل کند.

در عین حال علامه گفته بود: که تفسیر عرفانی، تفسیر انفسی قرآن است.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۷۵ (۴) (۱۳۹۶، ۷، ۲۶ / ۲۷ محرم / چهارشنبه)

در مقام هفتم که بررسی رویکرد عارفان بود در مقدمه المیزان و نقدی که علامه داشت.

نکته پایانی بررسی نقدهای علامه بود که چگونه است؟ برخی از نقدها را عرض کردیم.

نقد

« حتى آل الأمر إلى تفسير الآيات بحساب الجمل و رد الكلمات إلى الزبر و البينات و الحروف النورانية و الظلمانية إلى غير ذلك. »

این حساب و جمل و حروف و رموز، این‌ها بعدها از یونان به اسلام منتقل شد، پس چطور قرآن را بر اساس آن تفسیر می‌کنید.

بیان استاد:

آن‌هایی که با اعداد و اوفاق و حساب و جمل کار می‌کنند، منظورشان این نیست که این کار تفسیر قرآن است، و حتی نمی‌گویند که این تفسیر است و غیر از این تفسیر نیست.

بلکه از دل کلمات قرآن نکته اصطیاد می کنیم و حرف در می آورم. ولی می توانیم بگوییم: از قرآن این در می آید و این را می فهمیم نه این که منظورشان این باشد که این تفسیر قرآن است.

درست مثل این است که من بگویم: من از دل آیات از منظر موسیقایی این نکته را می فهمم.

چنین حالتی دارد، و کلاً این گونه است.

گاهی در دل مطلبی که کسی می گوید، حرفی را می فهمند.

اگر حروف واقعاً حقیقتی در قرآن دارد، که مرحوم قاضی می فرمود: من روح و حقیقت حروف را می بین. اگر چنین باشد، هیچ اشکالی ندارد که قرآن این گونه تفسیر شود، ولو بعد از این که بعد از اسلام و از یونان به اسلام وارد شده باشد، مشکلی ندارد.

نقد

قرآن که فقط برای متصوفه و صاحب اصحاب اوفاق و حروف نازل نشده است که شما این گونه قرآن را تفسیر می کنید؟!

بیان استاد:

ادعی این نیست که قرآن فقط برای متصوفه یا صاحب حروف و جمل است که بعد از این ایراد وارد شود.

سلیقه علامه در کار عرفانی

ولی چیزی که هست این که علامه سلیقه ای دارد که قابل اعتناست.

علامه اکثر مسایل عرفانی را در المیزان آورده است.

ولی چگونه؟ وقتی آیه ای بستر اصلی آیه ای معارفی یا سلوکی است، این کار را می کند و انصافاً سنگین و عرفانی هم بحث می کند. با این شیوه از هجمه ها در امان است.

و در جایی دست به جری می زند که مبرّش واضح است. اما جایی که مبرّر واضح نباشد این کار را نمی کند.

تطبیقاتی که علامه می کند، مبرّش واضح است.

البته خود علامه قایل است که کار عارفان تفسیر انفسی است و خیلی از آن ها بهره برده است.

سلیقه علامه در تفسیر عرفانی: آنجایی که سلطان آیه عرفانی یا معارفی یا سلوکی است.

آن مطلبی که از قرآن در اسلام آوردیم و خواندیم، در جایی که می گفت: نفستان را نپرستید و...

ولی روند رفتن به سمت باطن خیلی واضح است، و آدم خیلی خوب می فهمد، علامه این موارد را اعمال می کند.

یک کار دیگری که علامه می کند:

در تفسیر، کار تفسیری، در عرفان، کار عرفانی، و در هر موطنی متناسب با همان موطن.

اما چه اشکالی دارد که به تناسب موضع باشد و تلفیق شعری مناسب باشد، صورت بگیرد.

شیوه استاد در تفسیر عرفانی

بحث های روشی و مبررهایش اگر بیاید و غلظت هم بدهیم، با صدمه و هجمه روبرو نمی شویم. اگر این کار شود، راه برای تاویلات خیلی خفی ای که صورت گرفته است به آن ها دست بیابیم.

بحث های روشی فهم متن دینی به لحاظ رسیدن به بطون، این ها را توضیح دهند. در تاویل طولی، عرضی، جری و.. این ها توضیح داده شود.

اگر کسی همه این ها را بگوید، درست می شود.

ما در بحث های تاویلی توضیح دادیم که چه شیوه ای دارد. روش های اصولی خاص دارد و...

ضابطه اصولی اهلیت فرق دارد با ضابطه اصولی متداول. و این سبب شده است که از بسیاری از تفاسیر محروم شده ایم.

ما تاویلات باطنی را غلیظ تر کنیم ولی به صورت فنی تر، به گونه ای که بشود روشش را توضیح داد و مبررهایش را توضیح داد.

جری در بحث های تمدنی خیلی تاثیر دارد. مثلاً همان تمدن رسول الله چگونه باید باشد تا امروز همان تمدن اعمال گردد.

این سرمایه را نباید از دست داد، فقط انضباط ها را باید بیشتر کرد.

بنده خود اگر بخواهم شروع کنم همین روش علامه را پیش خواهم گرفت: در جایی که بستر آماده است و کامل عرفانی است و مبررهای ظاهر دارد.

قدم دوم این است که روی مبانی کار می کنیم تا به اندازه کافی تفصیل داده شود.

قدم سوم: رفتن به سراغ تفاسیر عرفانی که دیگران گفته اند چگونه بوده است و ریشه حرف هایشان چه بوده است و منظورشان چه بوده است.

تفاسیر عرفانی که عمیق و پیچیده است، چگونه می توان به آن دست یافت و فهمید.

واقعیتش این است که نباید حذف شود، بلکه باید با خیلی از آن ها کنار آمد. خیلی از اسرار را حل می کند، خیلی از زوایا را حل می کند. لذا جدی تر بگیریم، به شرط این که با ضوابط آشنا باشیم.

البته هرکسی هر چیزی گفته است، خیر، چون تفاسیر بارد زیاد داریم، بلکه منظور من عمدتاً بر محققان عرفان است.

مقام هشتم: نقد رویکرد علم-تجربی-حسی

علامه، انواع روش ها را گفت، بعد گفت اخیراً رویکردی جدید اضافه شده است.

روش های حدیثی، کلامی، فلسفی، عرفانی، این ها قدیم است. ولی رویکرد جدیدی به تفسیر پدید آمده است که مربوط به قرون متاخر است که آن رویکرد تجربی به قرآن است.

«و قد نشأ فی هذه الأعصار مسلک جدید فی التفسیر و ذلک أن قوما من منتحلی الإسلام فی إثر توغلهم فی العلوم الطبيعية و ما يشابهها المبتنية على الحس و التجربة، و الاجتماعية المبتنية على تجربة الإحصاء، مالوا إلى مذهب الحسین من فلاسفة الأروبة سابقا، أو إلى مذهب أصالة العمل (لا قيمة للإدراکات إلا ترتب العمل علیها بمقدار یعینه الحاجة الحیویة بحکم الجبر).»

بعد از این که غرب بعد از دوره رنسانس تحولاتی پیدا کردند و با مشکلاتی در مورد عقل روبرو شدند، آهسته آهسته سر از این در آورند که تنها راه قابل اعتمادمان، راه حس است که مقدمه مطویه اش اصالة الحس است.

اخیراً هم یک گرایش‌های جدیدی به نام حلقه وین پیدا شده است، این حالت حس و تجربه جدی شد. به تعبیر علامه اصالة المادة در آن‌ها حاکم است.

حلقه وین تعبیر می‌کردند: بقیه اش بی‌معنی است. چیزی که قابل اعتماد است حس و تجربه است. که بعد از این در این دوره فلسفه‌های وجودی همین ابزار را هم از دستشان گرفته است.

یک حرکت هم که بعد از رنسانس پیدا شد و آن این که اندیشه‌های اجتماعی غلیظ شد. و کلاً غرب درگیرهای اجتماعی اش بیشتر به چشمش آمد. صحنه‌های اجتماعی را بیشتر مورد دقت قرار داده است. آزادی، دموکراسی، آزادی و حقوق زنان و...

بعد سر ریز کرد در جهان اسلام، که به تدریج بازخوردهایی داشت. بازخوردهایش این بود:

کسانی که تحصیل کرده این مدارس، نسبت به غیر از حس و تجربه بی‌مهر و علاقه شدند.

در بستر سنتی ماوراء الطبیعه خیلی جدی بود. خدا و ملائکه و... انواع این‌ها جدی بود.

از سویی استعمار با این اندیشه‌هایی که آمد، ابتدا خیلی جدی نبود، نا مفهوم و مبهم و... ولی حسیات دم دست است و می‌شود آن‌ها را راحت تر ادراک کرد.

این‌ها باعث شده است که بعضی بگویند: ما خیلی عقب مانده ایم، و هی می‌گوییم ما وراء ولی آن‌ها این همه پیشرفت کرده اند.

از طرفی برخی از اندیشه‌های قرآنی با مبنای علمی روز به حسب ظاهر سازگار نیست.

بعد برخی از سر خیرخواهی و البته برخی از سر غیر خیرخواهی، آمدند و قرآن را بر اساس همین نوع نگاه تفسیر کنند تا جوانان بهتر با آن آشنا شوند. چرا که قرآن اندیشه‌های اجتماعی هم دارد.

بعد از جریانی که سید جمال الدین اسدآبادی راه افتاد، ما باید نسبتمان را با ماوراء و قرآن و... درست می‌کردیم. این‌ها که درد همه شده است.

اندیشه‌های غلیظ اجتماعی در کار سید جمال الدین اسدآبادی بوده است. بعد منتقل شد به عبده و بعد در تفسیر المنار رشید رضا، منتقل شد.

که رشید رضا می گوید: بعد از سیدجمال رفتیم به سراغ عبده، او گفت: قرآن بنایش تفسیر اجتماعی است، و اصلاً بنایش این است که اصلاحات اجتماعی داشته باشد.

علامه در اینجا عمده ناظر به تفسیر المنار است.

رشید رضا که المنار را که نوشت از اول تا آیه ۱۲۶ نساء، عبده گفت و او نوشت. بقیه اش را خودش نوشت.

تفسیر المنار با چه انگیزه های نوشته شده است:

۱. بحث های اجتماعی و اصلاحات اجتماعی در آن خیلی زیاد است.
۲. نسبت به تفاسیر گذشته خیلی بی مهر است. مثلاً از جهت ادبی قرآن را حل کنید، این ها که درد اصلی نیست. به کارهای کلامی اشکال می گیرد، کارهای عرفانی و فلسفی، ایراد می گیرد. البته به شکل دیگر. مقدمه المنار را نگاه کنید، تا قبل از سوره حمد.

خیلی کمک می کند به شما.

در این تفسیر المنار، گرایش عمیق اجتماعی هست.

در جامعه جوری جاافتاده است که: این عملاً هست ولی ماوراء خیلی جدی نیست.

ایشان خیلی سعی کرده است قرآن را جوری تفسیر کند که همه اش اینجایی باشد و اصلاً ورائی در کار نباشد. لوح و قلم و ملک و جن و... همه را اینجوری تفسیر کرده است.

وایشان به صورت عجیب و غریبی قرآن را دست می زند تا سطح آیات را به حد مادی برساند. رویکرد مادی با تفسیرهای تجربی.

لوح، عرش، کرسی، ملائکه، وحی و..

با این کار عملاً چه می کند؟ آن هایی که به ماوراء بی مهر شده اند، ملک یک قوه از قوای مادی این عالم است. روح را هم مادی می داند.

با این نگاه که خیلی سخت نیست و قرآن گفته است و ما هم می پذیریم. یک نوع تنازل و تنزل در کار المنار و عبده می بینیم.

هر چیزی که در ذهن جوان امروزی نسبت به ماوراء استبعاد دارد، آن ها را حل می کند.

کم کم می بیند که این ها نه تنها در صدد حل کردن است، بلکه حتی خودش هم قبول دارد.

این سبب شد که علامه بگوید:

ریشه کار ایشان اصالة المادة است.

یک چیز دیگری هم در کار ایشان بوده است این است که سعی می کند که مفید بودن، و اگر به گونه ای تفسیر شود که فایده ای پراگماتیسم و اصالت عمل هم در کار ایشان هست.

علامه تشخیص داد: المنار دو پایه دارد: اصالة المادة و اصالة العمل. در لابلای کار دید که چنین چیزهایی در ایشان غلیظ است.

علامه این قسمت ها از المیزان را در حدود سال ۱۳۳۰ می نویسد.

علامه آن موقع می دانست پراگماتیسم چیست و بحث های آقایان را دیده است و می فهمد که پشت صحنه ایشان چیست.

چرا این قدر روی المنار تاکید می کند؟

چون این تفسیر خیلی هویت محوری داشت در تفسیر به لحاظ این که صحنه را اجتماعی و علمی کند و هم فتیله ماوراء را هم بکشد پایین.

ولی این اصلاح اجتماعی اگر ادامه پیدا کند می دانید سر از کجا در می آورد؟ به سه شعبه تبدیل می شود...

این کتاب جهان عرب را تحت تاثیر قرار داد، حتی در ایران هم محمد تقی شریعتی، یدالله سحابی، بازرگان و آقای طالقانی انجام می دهد از رشحات این تفسیر است.

علامه بیشترین اقوالی که نقل می کند از المنار است، چون اوضاع را بر هم می زند، چون نه وحیی باقی می ماند، نه ملائکه ای و نه لوح و قلم و..

این تنازل، بعدا تبدیل شد به تنزل. شد جوری که آدم احساس می کند که لزومی به حرف های قدما در باب ملایکه و اجنه و.. نیست.

یعنی: مغز کار قرآن که اصالت ماوراء و تاثیر آن بر این نشاه می شود رنگ ببازد برای این که همه قرآن را بپذیرند.

این سبب شد که علامه تعبیر کند: یک رویکرد حسی تجربی به تفسیر قرآن شکل گرفت.

یک نوع تاثیر از جامعه شناسی غربی و مباحث جامعه شناختی غربی به اضافه مساله اصالت حسی که وجود دارد، این ها پایه کار قرار گرفت و یک رویکرد علمی تجربی پدید آمد.

البته از یک جهت ریشه دارد در کار متکلمان پیشین که فقط می گفتند: خدا مجرد است و مابقی مادی است.

اما یک ریشه هم در مبانی مذکور دارد که یک مادیت ویژه است.

با این روش، مغز معنی و معنویت از جامعه گرفته می شود و این که مسلمان باید سر به آسمان داشته باشد و در زمین زندگی کند، همه برداشته می شود.

عملاً بازخوردش این شد که:

علامه می گوید: این کاری که کردند یک کار دیگری هم کردند: روایات ضعیف است و خیلی به درد ما در تفسیر نمی خورد و باز هم باید به سراغ قرآن برویم. آن هم تفسیر قرآن به قرآن، اما با مبنای تجربی مادی با رویکرد اجتماعی.

المیزان، ج ۱، ص ۷ و ۸

«و قد نشأ في هذه الأعصار مسلک جديد في التفسير و ذلك أن قوما من منتحلي الإسلام في اثر توغلهم في العلوم الطبيعية [تجربی ساینسی امروزی] و ما يشابهها المبتنية على الحس و التجربة، و الاجتماعية المبتنية على تجربة الإحصاء [آمارگیری]، مالوا [۱-] إلى مذهب الحسين من فلاسفة الأروبة سابقا، [قایلین به اصالت حس] أو [۲-] إلى مذهب أصالة العمل [پراگما تیسم] که می گویند: معرفت به درد نمی خورد مگر آن مقداری که به درد عمل ما بخورد. [لا قيمة للإدراکات إلا ترتب العمل علیها بمقدار يعينه الحاجة الحيوية بحکم الجبر]. [در کتاب شیعه ص ۱۹۱، نقد اصالت عمل کرده است ولی اینجا نقد نمی کند.]»

بسم الله الرحمن الرحيم

مقام هشتم: نقد رویکرد تجربی حسی در تفسیر

علامه: آن رویکردها پیشینه ای دارند اعم از حدیثی و کلامی و فلسفی و..

اما این روش که به صورت علمی و ساینس هست، پیشینه ای ندارد و برای همین قرون اخیر است.

بعد از این که تمایلات به علوم جدید به هر نحوی زیاد شد و گفتند ماوراء ه پایه ندارد و این علوم است که مشتمل بر کن است و با این پیشرفت حاصل شده است و به هر دلیلی این علم زدگی در جامعه اسلامی حاصل شد. مثل شیخ محمد عبده یا رشید رضا از این دست افراد بوده اند. وقتی عموم مردم فضای عقلی و ماوراء طبیعت را بر نمی تابند، لذا این ها ابتدا تنازل کردند و بر اساس علوم تجربی سخن گفته اند ولی کمی که جلو رفتند، آدم می بیند که تنزل کرده اند، یعنی گویا عقیده شان بر این است که قرآن را باید با علوم طبیعی و نازل تفسیر نمود.

در عین حال رویکرد اجتماعی هم دارند و دغدغه هایشان هم خیلی زیاد است. مثلاً دیه چطور باید در فضای اجتماعی با آن کنار آمد، حقوق زن، مباحث حکومت داری و ...

من معتقد نیستم که اخیراً پدید آمده است بلکه در فضای فرهیختگانی ما از حکما وجود دارد ولی پردازش خیلی نشده است. فارابی اخلاق، کلام، فلسفه، دین را با نگاه اجتماعی بسته است. واقعا فارابی سرمایه سنگینی است. گرچه برخی حرف هایش در کار بوعلی و صدرا امتداد پیدا کرده است، ولی آن گونه که باید این حرف ها در دست نیست و به کار نرفته است. ولی انصافاً فارابی دغدغه های سنگین بنیادین اجتماعی دارد.

باید مواظب بود که چطور وقتی مساله ای برایمان مهم بود، جهات دیگر و مسایل دیگر حذف نشود.

به من بگوئید: تمام قرآن با فضای اجتماعی تمدنی بسته شده است. تمام آن چه در قرآن داریم، قبل و بعد از انقلاب رسول الله است. یعنی ۱۳ سالی که در مکه و ۱۰ سالی که در مدینه بودند. که همه اش یا در انقلاب رسول الله یا در دوره پیروزی ایشان است.

مهم این است: بستر آیات چیست؟ اگر آیه بستری دارد، آن بستر را نمی توانید حذف کنید.

قرآن حتی توحید می گوید، یک بعد اجتماعی دارد، معارف پابرجاست، ولی بعد اجتماعی هم دارد.

این مسایل که پرسش هست، و در قرآن هم این مسایل خیلی به آن ها پرداخته است.

عبده به تبع سید جمال الدین اسد آبادی دغدغه های اجتماعی داشت، در کار تفسیر از مدل غربی که مبتنی بر تجربه است، نیز در کارش آمده است.

عجالتا خیلی دلداگی نسبت به علم تجربی و تجربه وجود دارد. این کاری است که ایشان انجام داده است که علامه از آن تعبیر کرده است به رویکرد تجربی حسی.

علامه حدود سال ۱۳۳۰ تا ۱۳۳۳ این تفسیر در آمده است. بعدها دیگران هم دیده اند که چه تفسیرهایی از قرآن نوشته شده است بر اساس علوم تجربی. بعدها دیده است کارهای یدالله سبحانی و بازرگان و... که با مبانی تجربی به تفسیر قرآن پرداخته اند.

علامه می بیند که این فضا، ذهن برخی را به خود مشغول کرده است. فرهیختگانی مثل عبده و رشید رضا و.. که موقعیتی در مصر دارند که جزء مراکز صادر کننده اندیشه است. همین الان هم در برخی از علوم اسلامی این ها در جهاتی پیشرفت داشته اند.

به همین خاطر علامه روی تفسیر المنار تمرکز کرده اند، گرچه بحث متمرکز روی المنار نیست، اما ایشان روی این کتاب متمرکز شده است.

بیان علامه در مورد این رویکرد

این ها در واقع به اصالت الحس غربی ها و اروپا متکی هستند که اوجش شده است پوزیتویست که نه علم و نه فلسفه و نه اخلاق را بر می تابد. حلقه وین که اوجش است، اصالت الحسی که قرون پیشین بوده است که خودش را به جایی کشانده است که دین و اخلاق و فلسفه بی معنی می شود. مثل عبده سعی کرده اند که پوزیتویست را با دین جمع کنند.

تبیین دیدگاه پوزیتویستی

مفاهیمی که در دین و اخلاق و فلسفه مطرح می شود بی معنی است. آن چه دارای قبول و اهمیت است، آن چیزی است که در دایره حس قرار می گیرد. این اصالت ماده در پنهان است که حتی پوزیتویست ها این عنوان را نداده اند ولی روح کارشان همین است.

اگر این دیدگاه باشد، کار آن ها خود یک فلسفه است و پوزیتویست ها کارشان خودخوری است، چون خودشان با کار فلسفی، نفی فلسفه می کنند.

علامه سخنشان این است که این ها حرفشان بر اساس اصالت الحس و ماده است.

اصل کتاب المنار از رشید رضا است ولی تا تفسیر آیه ۱۲۵ سوره نسا، از استادش عبده می آورد و از آن به بعد را خودش تفسیر کرده است.

نگاهشان این است که: باید جوری تفسیر کرد که تا مفید به حال همه باشد. این را که کسی قرار داد، یعنی اصالت علم و پراگماتیسم را محور قرار داده است. یعنی باید مفید باشد. و حتی تا جایی پیش رفته اند که صدق و کذب قضایا را بر اساس مفید بودن دانسته اند.

آیه را بر اساس عمل و مفید فایده بودن تفسیر می کنند ولو این که ظاهر آیه این نباشد.

این نگاه دو بنیاد دارد: ۱. دیدگاه فلاسفه اروپا مبنی بر اصالت الحس و ماده دارند. ۲. فایده دار بودن و مفید بودن.

رشید رضا: هر چه که گفته شده است از عرش و کرسی و همه این ها باید تاویل شود.

تفسیر المیزان، ج ۱، ص ۷

«فذكروا: أن المعارف الدينية لا يمكن أن تخالف الطريق الذي تصدقه العلوم و هو أن: (لا أصالة في الوجود إلا للمادة و خواصها المحسوسة) [خود علامه هم می داند که این بر اساس نگاه پوزیتیویستی است].

بررسی دیدگاه های عملی-تجربی به قرآن

[۱. اموری که با علوم روز سازگار نیست:] فما كان الدين يخبر عن وجوده مما يكذب العلوم ظاهره كالعرش و الكرسي و اللوح و القلم يجب أن يؤول تأويلا. [ظاهرش این است که ماوراء الطبیعه ای است ولی باید آن را به گونه ای تاویل نمود که با علوم مادی سازگار باشد].

الميزان في تفسير القرآن، ج ۱، ص: ۸

[۲. اموری از دین که علوم روز متعرض آن نشده است:] و ما يخبر عن وجوده مما لا تعرض العلوم لذلك كحقائق المعاد يجب أن يوجه بالقوانين المادية.

[۳. اموری که به تشریع مرتبط است، مثل وحی، نبوت، رسالت و...: این ها را هم باید جوری معنی کرد که با مبانی مادی ناسازگار نباشد.] و ما يتكى عليه التشريع من الوحي و الملك و الشيطان و النبوة و الرسالة و الإمامة و غير ذلك، إنما هي أمور روحية، و الروح مادية [در مباحث فلسفه ذهن، اکثرا غربی ها نفس را مادی می دانند و فیزیکال معنی می کنند. و به جایی که می رسند و نمی توانند حل کنند، می گویند: اینجا شکاف معرفتی و تبیینی داریم.

استاد: شکاف تبیینی یعنی باید ایستاد؟ وقتی فلسفه بر اساس مادیت شکل بگیرد، این خاصیت را دارد. [و نوع من الخواص المادية، [نبی هم یک نبوغ اجتماعی دارد و مصلح اجتماعی است. [و التشريع نبوغ خاص اجتماعی یبني قوانينه على الأفكار الصالحة [علامه: این توضیحی که می دهید بیشتر به یک بازی سیاسی شبیه است. یعنی: این ها می خواهند مردم باور کنند تا اصلاح اجتماعی صورت بگیرد!]، لغاية إيجاد الاجتماع الصالح الراقی. [این اعتقاد دینی مگر چقدر برد دارد؟ ناگفته نماند، همین اندیشه ها وقتی می آید در صحنه های تمدنی، در این اندیشه تمدن غربی حضور دارد و خیلی پیشرفته است و فقط نیاز به یکسری اصلاحات جزئی دارد. دلیلش: به هر حال عقل بشری که بد نیست، بر اساس علم آمدند و به این پیشرفت رسیده اند. که من این را در سیدجمال هم می بینم.

دلیل این دلباختگی: چون اولین برخورد اجتهادی با تمدن غربی از سوی این دسته از افراد صورت گرفته است. اما بعد از انقلاب اسلامی، ما علامت سوال بر همه اندیشه های بنیادین غربی گذاشته ایم. [بر اساس این دیدگاه همه امور مادی می شود و فقط خداوند متعال استثنا می شود که مجرد است. بر اساس این نگاه تمام آیات باید دست بخورد و به صورت طبیعی و مادی معنی شود. حتی معجزه را هم طبیعی معنی می کنند. همه مواردی که در دین آمده است، شانش را پایین می آورند تا با علوم روز بسازد. [این ها این مبنی را در آیات قرآن قایل شده اند.

بعد در مورد روایات: روایات ضعیفه و اسرائیلیات که بسیار است، اکثرشان می رود کنار، تعداد کمی می ماند، لذا برای فهم قرآن باید به سراغ خود قرآن برویم و تفسیر قرآن به قرآن داشته باشیم آن هم به گونه ای که با علوم روز سازگار باشد و آن چیزی که با ساینس امروزی سازگار باشد. [

ذکروا: أن الروایات، لوجود الخلیط [که به آن ها اسرائیلیات می گویند] فیها لا تصلح للاعتماد علیها، إلا ما وافق الكتاب، و أما الكتاب فلا يجوز أن یبني فی تفسیره على الآراء و المذاهب السابقة المبتنية على الاستدلال من طریق العقل الذی أبطله العلم بالبناء على الحس و التجربة، بل الواجب أن یستقل بما یعطیه القرآن من التفسیر إلا ما یئنه العلم. [که منظور علوم تجربی است. این عملا یعنی: رویکرد علمی-تجربی-اجتماعی]]

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۷۷ (۶) (۱۳۹۶، ۸، ۳ / ۵ صفر / چهارشنبه)

علامه بیشتر ناظر به المنار است، به دلیل خصوصیاتى که اینجا گفته است. این خصوصیات دغدغه اجتماعی و اصلاح اجتماعی و.. سبب شده است که ما بیان ایشان را ناظر به المنار میدانیم. و واقعا ایشان المنار دم دستشان بوده است و می دیده اند.

کلام علامه: این ها متأثر از علم تجربی و حس و... هستند. مبتنی بر تجربه و آمارگیری و... هستند و عملا به اصالة المادة تکیه کرده اند.

این ها می گویند: تفسیر قرآن به قرآن مبتنی بر علوم تجربی انجام داد.

علامه: این مقداری که گفتیم، بخشی از حرف هایشان هست یا لازمه حرف هایشان است. حتی روایات را می بیند درست است ولی با علم تجربی نمی سازد، می گذارد کنار، چون کمی حقایق ماورائی در آن ها آمده است.

ادامه متن المیزان، ج ۱، ص ۸

«هذه جمل ما ذكره أو يستلزمه ما ذكره، من اتباع طريق الحس و التجربة، فساقهم ذلك [تبعيت از تجربه و حس] إلى هذا الطريق من التفسير»

نقد رویکرد علمی-تجربی

شما دیگر روش ها را نقد کردید که آن ها دست به تحمیل بر قرآن زدید، ولی شما هم دارید تحمیل می کنید. همان اشکالی که بر آن ها گرفتید، خودتان هم دچار شدید و علم تجربی را بر قرآن تحمیل نمودید.

« و لا كلام لنا هاهنا في أصولهم العلمية و الفلسفية التي اتخذوها أصولا و بنوا عليها ما بنوا. [اصالة الحس و اصالة العمل (پراگماتیسم) علامه: الان در صدد نقد مبانی این ها نیست، بلکه الان نقد روشی به تفسیر ایشان داریم. نه این که علامه این را قبول دارد، بلکه در جای دیگر المیزان و در آثار دیگرشان مبانی ایشان را نقد می کند. اما الان اشکال روشی می گیرد بر ایشان:] و إنما الكلام في أن ما أوردوه على مسالك السلف من المفسرين (أن ذلك تطبيق و ليس بتفسير) وارد بعينه على طريقتهم في التفسير، و إن صرحوا [صاحب المنار] أنه حق التفسير الذي يفسر به القرآن بالقرآن. [و الا برخی که مسلک علمی دارند، اصلا قایل به تفسیر قرآن به قرآن هم نیستند.] و لو كانوا لم يحملوا على القرآن في تحصيل معاني آياته شيئا، فما بالهم يأخذون الأنظار العلمية [التجريبية] مسلمة لا يجوز التعدى عنها؟ فهم لم يزدوا على ما أفسده السلف إصلاحا. [خود این ها هم اهل تحمیل و تطبیق بودند و هستند.]»

بررسی دیدگاه علمی تجربی از تفسیر المنار

المنار، ج ۳، ص ۹۶

در باب اجنه صحبت می کند که در قرآن آمده است که: «الذين ياكلون الربا»

بعد می گوید: اجنه همان میکروب ها هستند، و دلیلی نداریم غیر از این که بگوییم اجنه چیزی غیر از این هستند.

«و المتكلمون يقولون إن الجن أجسام حية خفية لا ترى و قد قلنا فى (المنار) غير مرة: إنه يصح أن يقال إن الأجسام الحية الخفية التى عرفت فى هذا العصر بواسطة النظارات المكبرة [ميكروسكوب]، و تسمى بالميكروبات يصح أن تكون نوعا من الجن و قد ثبت أنها علل لأكثر الأمراض. قلنا ذلك فى تأويل ما ورد من أن الطاعون من وخز الجن. على أننا نحن المسلمين لسنا فى حاجة إلى النزاع فيما أثبتته العلم [تجربى] و قرره الأطباء، أو إضافة شىء إليه مما لا دليل فى العلم [تجربى. يعنى: وقتى علم تجربى نرسيد و دليلى بر آن نيافت، پس نيازى نيست كه بگويم هست. مى گويم نيست.] عليه لأجل تصحيح بعض الروايات الأحادية فنحمد الله تعالى أن القرآن أرفع من أن يعارضه العلم.»

اگر هنر داری بگو: اجنه در قرآن چه جورى است و بحث فنى تفسيرى بكن تا بفهمى كه جن چيست؟! شما نمى فهمى دليل بر اين كه اين گونه باشد، نيست.

المنار، ج ۳، ص ۵۵

صحبت حضرت ابراهيم است كه حضرت مى گويد: ليطمئن قلبى... كه آن پرنده ها را تقطيع و تكه تكه كن، بعد اين ها را بخوان، همه به سمت مى آيند و حيات پيدا مى كنند. اين ظاهر آيه است ولى ببينيد كه ايشان چگونه تفسير مى كند:

مى خواهد بگويد: نه، اين كار انجام نشد، اين كه پرنده اى تكه تكه شود، و بعد با خواندن زنده شود، اين با علوم تجربى نمى سازد، بلكه از ابومسلم مفسر شهير نقل مى كند: اصلا چنين كارى صورت نگرفته است، بلكه روش اين است كه اگر كسى بخواند زنده شود اين گونه است. اينجا خداوند دارد كيفيت احياء را توضيح داده است، نه اين كه لزوما حضرت ابراهيم اين كار را کرده باشد.

« و قالوا إنه فعل ذلك. و خالفهم أبو مسلم المفسر الشهير فقال ليس فى الكلام ما يدل على أنه فعل ذلك. و ما **كل أمر يقصد به الامتثال.** فان من الخبر ما يأتى بصيغة الأمر لا سيما إذا أريد زيادة البيان كما إذا سألك سائل كيف يصنع الحبر مثلاً؟ فتقول خذ كذا و كذا [مثلاً زاج و آب و...] و افعَل به كذا و كذا يكن حبراً. تريد هذه كيفيته و لا تعنى تكليفه صنع الحبر بالفعل. قال و فى القرآن كثير من الأمر الذى يراد به الخبر و الكلام ههنا مثل لاهياء الموتى. و معناه خذ أربعة من الطير فضمها إليك و أنسها بك حتى تأنس و تصير بحيث تجيب دعوتك فان الطيور من أشد الحيوان استعداداً لذلك ثم اجعل كل واحد منها على جبل ثم ادعها فانها تسرع إليك لا يمنعها تفرق أمكنتها و بعدها من ذلك. كذلك أمر ربك إذا أراد إحياء الموتى يدعوهم بكلمة التكوين «كونوا أحياء» فيكونوا أحياء كما كان شأنه فى بدء الخلق، إذ قال للسموات و الأرض»

حضرت زكريا وقتي مي آيد پيش حضرت مريم و مي بيند كه غذاست، بعد مي پرسد اين چيست و از كجا آمده است؟ حضرت مريم مي فرمايد: من عند الله.

ايشان مي گويد: من عند الله مثل همين است كه ما مي گوييم: روزي ما را خدا داده است.

هر جا خارق عادت است فتيله را مي آورد پايين به گونه اي كه يا اصلا نيست يا خارق العاده نيست.

« و أنت ترى انه لا دليل في الآية على أن الرزق كان من خوارق العادات. و اسناد المؤمنين الأمر إلى الله في مثل هذا المقام معهود في القديم و الحديث. قال الاستاذ الامام ما مثاله مبسوطا: ان القرآن نزل سائغا يسهل على كل أحد فهمه من غير حاجة إلى عناء و لا ذهاب في الدفاع عن شيء خلاف الظاهر، فعلياً أن لا نخرج عن سنته و لا نضيف اليه حكايات اسرائيلية أو غير اسرائيلية لجعل هذه القصة من خوارق العادات و البحث عن ذلك الرزق ما هو، و من أين جاء؟ فضول لا يحتاج اليه لفهم المعنى و لا لمزيد العبرة. و لو علم الله أن في بيانه خيراً لنا لبيّنه»

در جريان ابراء اكمه و شفای كور مادرزاد توسط حضرت عيسى كه مرده را زنده مي كرد:

از ظاهر آيه بر نمي آيد كه كور مادرزاد را بينا كرده است، از آيه بر نمي آيد، بلكه منظور اين است كه: مي تواند اين كار را بكنند.

«و الحاصل أنه ليس عندنا نقل صحيح بوقوع خلق الطير بل و لا عند النصارى الذين يتناقلون وقوع سائر الآيات المذكورة في الآية إلا ما في انجيل الصبا أو الطفولة من نحو ما قال ابن اسحق و هو من الأنجيل غير القانونية عندهم. و لعل آية سورة المائدة أدنى الى الدلالة على الوقوع من هذه الآية و هي (٥: ١١٠) إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ ادْكُرْ نِعْمَتِي عَلَيْكَ وَ عَلَىٰ وَالِدَتِكَ إِذْ أَيَّدْتُكَ بِرُوحِ الْقُدُسِ تُكَلِّمُ النَّاسَ فِي الْمَهْدِ وَ كَهْلًا، وَ إِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتَابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ التَّوْرَةَ وَ الْإِنْجِيلَ، وَ إِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِإِذْنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِي، وَ تُبْرِئُ الْأَكْمَهَ

وَالْأَبْرَصَ بِإِذْنِي، وَإِذْ تُخْرِجُ الْمَوْتَى بِإِذْنِي، وَإِذْ كَفَفْتُ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَنْكَ إِذْ جِئْتَهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ) فان جعل ذلك كله متعلق النعمة يؤذن بوقوعه الا أن يقال ان جعل هذه الآيات مما يجرى على يديه عند طلبه منه و الحاجة الى تحديه به من أجل النعم و أعظمها و لكن هذا خلاف الظاهر.»

بله از او خواستند ولی این خلاف ظاهر است و چیزی به نام ابراء اکمه صورت نگرفته است.

المنازل، ج ۱، ص ۲۳۲

این ها در واقع تشبیه است، بهشت هم یعنی: باغ. ولی آیا باغ تمثیل است یا واقعا در بهشت باغی هم هست؟ منظور از بهشت یعنی نعمت ها، این من تحتها الانهار هم تشبیه در دل تشبیه است که می شود ترشیح، آیا باید تشبیه دانست یا نه حقیقتی برایشان قایل شویم؟ اینجا عبده تاملی می کند ولی رشید رضا تحمل نمی کند و می گوید: نمی شود که و الا باید همه چیز را دست زد.

« و مما وصف الله تعالى به الجنات قوله **تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ** و المناسبة ظاهرة فان البساتين حياتها بالأنهار. (قال شيخنا) و هل سميت دار النعيم جنة و جنات على سبيل التشبيه و ذكرت الانهار ترشيحا [تشبيه در تشبيه] له أم سميت بذلك لأنها مشتملة على الجنات تسمية للكل باسم البعض؟ الله أعلم بمراده. و أقول: لو لم يرد في هذا المقام إلا ذكر الجنة أو الجنات لوجب التفويض و امتنع الترجيح، أما و قد ذكر في آيات أخرى أنواع من الشجر المثمر و ذكر الثمرات. [صرفا بحث باغ نیست، بلکه در قرآن صحبت ادامه دارد و صحبت از میوه ها و نعمت های بهشتی هم هست.] فقد تعين ترجيح الشق الثاني، و إلا كان هربنا من تشبيه أسرى الألفاظ عالم الغيب بعالم الشهادة من كل وجه، إلى تأويلات الباطنية المعطلين لدلالاتها من كل وجه.»

المنازل، ج ۱، ص ۲۶۸

که ملک را قوی می داند. قوا و ارواحی هست، ملائکه هم جزء قوای این عالم هستند که این قوا همان قوای مادی است. این را قبول می کند، بعد نتیجه هایش چیست؟

تمام آن چه در مورد حضرت آدم و ملایکه شده است را دست می زند.

« فانما قوامه بروح الهی سمي في لسان الشرع ملكا، و من لم يبال في التسمية بالتوقيف يسمى هذه المعانى القوى الطبيعية إذا كان لا يعرف من عالم الامكان إلا ما هو طبيعة أو قوة يظهر أثرها في الطبيعة. و الأمر الثابت الذى لا نزاع فيه هو أن في باطن الخلقة **أمرا هو مناطها**، و به قوامها و نظامها، لا يمكن لعاقل أن ينكره، و ان أنكر غير المؤمن بالوحي تسميته ملكا و زعم أنه لا دليل على وجود الملائكة، أو أنكر بعض المؤمنين بالوحي تسميته قوة طبيعية أو ناموسا طبيعيا لأن هذه الاسماء لم ترد في الشرع- فالحقيقة واحدة و العاقل من لا تحجبه الاسماء

عن المسميات [و ان كان المؤمن بالغيب يرى للأرواح وجودا لا يدرك كنهه، و الذى لا يؤمن بالغيب يقول لا أعرف الروح و لكن أعرف قوة لا أفهم حقيقتها. و لا يعلم الا الله علام يختلف الناس؟ و كل يقر بوجود شيء غير ما يرى و يحسّ و يعترف بأنه لا يفهمه حق الفهم، و لا يصل بعقله إلى ادراك كنهه، و ما ذا على هذا الذى يزعم أنه لا يؤمن بالغيب و قد اعترف بما غيب عنه لو قال: أصدق بغيب أعرف أثره، و إن كنت لا أقدره قدره، فيتفق مع المؤمنين بالغيب، و يفهم بذلك ما يرد على لسان صاحب الوحي، و يحظى بما يحظى به المؤمنون؟]... ص ٢٦٩

ثم قال الأستاذ الإمام ما معناه:

فاذا صح الجرى على هذا التفسير فلا يستبعد أن تكون الإشارة فى الآية إلى أن الله تعالى لما خلق الأرض و دبرها بما شاء من القوى الروحانية التى بها قوامها و نظامها، و جعل كل صنف من القوى مخصوصا بنوع من أنواع المخلوقات لا يتعداه و لا يتعدى ما حدد له من الأثر الذى خص به، خلق بعد ذلك الانسان و أعطاه قوة يكون بها مستعدا للتصرف بجميع هذه القوى و تسخيرها فى عمارة الأرض، و عبر عن تسخير هذه القوى له بالسجود الذى يفيد معنى الخضوع و التسخير، و جعله بهذا الاستعداد الذى لا حد له و التصرف الذى لم يعط لغيره خليفة الله فى أرضه. لأنه أكمل الموجودات فى هذه الأرض و استثنى من هذه القوى قوة واحدة عبر عنها إبليس و هى القوة التى [لزها الله بهذا العالم لزا].

تنها قوه اى كه تبعيت نكرد، ابليس است كه يك قوه شرّى است و ابليس تحت تدبير نبى نيست.

» (و أقول) إن غرض الأستاذ من هذا التأويل الذى عبر عنه بالايماء و بالاشارة

تفسير المنار، ج ١، ص: ٢٧٠

اقناع منكرى الملائكة بوجودهم، بتعبير مألوف عندهم تقبله عقولهم، و قد اهدى به كثيرون، و ضل به آخرون فأنكروه عليه و زعموا أنه جعل الملائكة قوى لا تعقل، فردّ عليهم كتابة بما نصه بحروفه.

...

ص ٢٧٤

و أراد بهذا أن يحتج على الماديين و يقنعهم بصحة ما جاء به الوحي من طريق علمهم المسلم عندهم، كما صرح به فيما مر فى صفحة ٢٦٨ فأنكره عليه عباد الألفاظ و هم لا يعقلون مراده، و هو بمثل هذه الأساليب فى الإقناع بحقية الدين **كان حجة لله فى هذا العصر**: حتى قال له أحد نوابغ رجال القضاء الأذكياء: إنك بتفسيرك للقرآن بالبيان الذى يقبله العقل و لا يأباه العلم [تجربى] قد قطعت الطريق على الذين يظنون أنه قد اقترب الوقت الذى يهدمون فيه الدين و يستريحون من قيوده و جهل رجاله و جمودهم.»

با اين كار سبب شده است كه عده كثرى دين را مطابق با علم بدانند و آن را منافى ندانند.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۷۸ (۷) (۱، ۹، ۱۳۹۶ / ۳ ربيع الاول / چهارشنبه)

علامه در مقدمه المیزان در صددند که روش های تفسیری که وجود دارد و ایشان نمی پسندند را ذکر کنند و بعد نقد کنند.

رویکرد حدیثی در مقام چهارم، رویکرد کلامی در مقام پنجم و رویکرد فلسفی را در مقام ششم مورد بررسی قرار دادیم و رویکرد عرفانی هم در مقام هفتم مورد بررسی قرار دادیم.

در مقام هشتم رویکرد تجربی و علم اجتماعی برخاسته از تجربه و آمار را مورد بررسی قرار دادیم.

علامه در این مقامه عمدتاً ناظر به المنار هستند. البته ایشان التفات دارند که غیر از المنار هم کسانی هستند ولی به دلیل فضایی که علامه پیش برده است احساس می کنیم که ایشان ناظر به المنار هست. نوع توضیحاتی که داده شده است تبدیل می شود به یک مورد و یک عده خاص که شیخ محمد عبده و رشید رضا در المنار.

می دانیم که تفسیر المنار خیلی مورد توجه علامه طباطبایی بود به دلیل اهمیتی که این تفسیر پیدا کرده است به دلیل اهمیت و محوریتی که تفسیر المنار پیدا کرده بود.

خوب است که الان تفسیرهایی که امروز مورد نظر خیلی ها شده است و مورد توجه است باید به این ها توجه ویژه کرد. مثلاً تفاسیری که مورد نظر اعراب است.

یکی از بهترین جاهایی که شکل می گیرد همه اندیشه های سیاسی اعتقادی، فرهنگی و.. در تفسیر انجام می شود. و اگر یک تفسیری علیه الممدار شد، دارد یک فرهنگی را میان همه خوانندگان آن ایجاد می کند.

هرچند یک دسته جریان های فرهنگی که جهان اسلام یا بخش های بسیاری از جهان اسلام را در برگرفته است باید به این ها هم توجه کرد.

اخیراً روشنفکران دینی در ایران یک رویکردی دارند که اگر جدی گرفته شود یک روش تفسیری ویژه ای را رقم خواهد زد که هنوز کتاب تفسیری از آن ها نوشته نشده است.

الان به حسب مباحث هرمنوتیکی که برخی ها مطرح کرده اند، مورد به تفسیر بخشهایی از قرآن پرداخته اند، اما هنوز به شکل کتاب تفسیری در نیامده است ولی اگر ادامه پیدا کند خطرناک هم هست که ما در ادامه به آن ها خواهیم پرداخت.

در المنار نسبت به ماوراء نباید زیاد غلیظ شود و خدا هم از ما نخواسته است، فقط مجمل بدانیم کافیت است و نیاز نیست به تفصیل از آن حقایق بدانیم. فقط توحید را نگاه می دارند آن هم لوازمش را خیلی ملتزم نیستند. هرجایی که احساس می کنند با علوم روز در تعارض است —گرچه علامه قایل به تعارض نیست ولی این ها تعارض احساس می کنند— آن ها را به گونه ای تفسیر می کنند که این تعارض از بین رود و آیات قرآن را تنزل می دهند.

دیدگاه المنار در خصوص داستان حضرت آدم علیه السلام

ابتدا روش قدمایی را می گوید که تا پیش از نبوت مرتکب معصیت شده است ولی بعد از نبوت دیگر معصوم شده است و مرتکب هیچ معصیتی نشده است.

اما روش جدید که دیدگاه خودش است را وقتی مطرح می کند، کاملاً جریان حضرت آدم را به صورت تمثیل می داند. وقتی تمثیل شد یعنی هیچ واقعیتهایی ندارد و اصلاً چنین اتفاقاتی نیفتاده است.

علامه طباطبایی این بحث را مفصل توضیح داده است: که جریان انسان است و این اتفاقات در عالم مثال بوده است و آنجا تکلیف نیست و....

المنار، ج ۱، ص ۲۸۱

«(قال) و أما مسألة عصمة آدم فالجری على طريقة السلف يذهب بنا إلى أن العصيان والتوبة من المتشابه، كسائر ما ورد في القصة مما لا يركن العقل إلى ظاهره، ولنا أن نقول: إن تلك مخالفة صدرت منه قبل أن يدركه عزم النبوة كما قال جل شأنه (فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْماً) و الاتفاق إنما هو على العصمة عن مخالفة الأوامر بعد النبوة. و قد يكون الذى وقع من آدم نسيانا، فسمى تفخيما لأمره عصيانا، و النسيان و السهو مما لا ينافى العصمة، فان جعلنا الكلام كله تمثيلا فحديث الاخلال بالعصمة مما لا يمر بذهن العاقل

و أما تفسير الآيات على طريقة الخلف فى التمثيل فيقال فيه: إن القرآن كثيرا ما يصور المعانى بالتعبير عنها بصيغة السؤال و الجواب، أو بأسلوب الحكاية لما فى ذلك من البيان و التأثير، فهو يدعو بها الأذهان، إلى ما وراءها من المعانى،

تفسير المنار، ج ۱، ص: ۲۸۱

كقوله تعالى (۵۰: ۳۰ يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلِ امْتَلَأَتْ؟ وَ تَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ) [از نگاه ایشان این است که جهنم شعور ندارد که بخواهد مخاطب قرار بگیرد! این سوال و جواب واقعا وجود ندارد.] فليس المراد أن الله تعالى يستفهم منها و هى تجاوبه، و إنما هو تمثيل لسعتها و كونها لا تضيق بالمجرمين مهما كثروا، و نحوه قوله عز و جل بعد ذكر الاستواء إلى خلق السماء (۴۱: ۱۱ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ) و المعنى فى التمثيل الظاهر [می خواهد بگوید همه آسمان ها و زمین مطیع خدا هستند و اینجور نیست که آن ها شعور داشته باشند و بین آن ها و خداوند متعال صحبت کنند.]

(أقول) و هذا الأمر يسمى أمر التكوين، و يقابله أمر التشريع، و انما سمي أمر التكوين للتعبير عنه فى التنزيل بقوله تعالى (٣٦: ٨٢) **إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ** فهو تصوير لتعلق إرادة الربوبية بالايجاد، و لا أذكر عن أحد من المفسرين المتبعين للأثر تصريحاً بأن الأوامر فى قصة آدم من أمر التكوين إلا للحافظ ابن كثير فانه ذهب فى تفسير (قال فاهبط منها) من سورة الأعراف إلى أن الأمر فيه أمر قدرى كونى، و مثله ما فى معناه من قصة آدم و من الآيات الأخرى من مخاطبة إبليس للرب و جوابها فى شأن اغوائه للبشر و انظاره إلى يوم القيامة

(قال الاستاذ الإمام ما مثاله) و تقرير التمثيل فى القصة على هذا المذهب هكذا: إن أخبار الله الملائكة بجعل الإنسان خليفة فى الأرض هو عبارة [اصلا چنين اتفاقى روى نداده است، بلکه همه اش تمثيل است و اصل جریان این است:] عن تهية الأرض و قوى هذا العالم و أرواحه [که منظور از این ارواح همان ملائکه است که ایشان مادی هم معنی می کند] التى بها قوامه و نظامه لوجود نوع من المخلوقات يتصرف فيها فيكون به كمال الوجود فى هذه الأرض - و سؤال الملائكة عن جعل خليفة يفسد فى الأرض لأنه يعمل باختياره و يعطى استعدادا فى العلم و العمل لاحد لهما هو تصوير لما فى استعداد الانسان لذلك و تمهيد لبيان أنه لا ينافى خلافته فى الأرض - و تعليم آدم الاسماء كلها بيان لاستعداد الانسان لعلم كل شىء فى هذه الأرض و انتفاعه به فى استعمارها - [استاد: اگر این باشد، این که انسان عادى است و نیازى نیست چنين انسانى خليفه باشد.] و عرض الاسماء على الملائكة و سؤالهم عنها و تنصلهم فى الجواب تصوير لكون الشعور الذى يصاحب كل روح من الأرواح المدبرة للعوالم محدودا لا يتعدى وظيفته - و سجود الملائكة لآدم عبارة عن تسخير هذه الأرواح و القوى له ينتفع بها فى ترقية الكون بمعرفة سنن الله تعالى فى ذلك - و إباء إبليس و استكباره عن السجود تمثيل لعجز الانسان عن إخضاع روح الشر و ابطال داعية خواطر السوء التى هى مثار التنازع و التخاصم، [با این توضیح گویا چیزی به نام ابليس هم وجود ندارد.] و التعدى و الافساد فى الأرض - و لو لا ذلك لجاء على الانسان زمن يكون فيه

تفسير المنار، ج ١، ص: ٢٨٢

أفراده كالملائكة بل أعظم، أو يخرجون عن كونهم من هذا النوع البشرى»

المنار، ج ١١، ص ٣٣٣

در خصوص شق القمر که معجزه پیغمبر است را مطرح می کند. آنجا می گوید: تنها معجزه رسول الله قرآن است. و به هر که عرضه کنید می فهمد که این قرآن معجزه است. و معجزه را منحصر می کند به قرآن.

بعد سوال می شود که مساله شق القمر را چه کار می کنید که این همه روایات داریم؟

ایشان می گوید: اولاً روایاتی که در این زمینه است مشکلات سندى و محتوایی دارند. ثانيا این اتفاق با مبانی علمى تجربى نمى سازد به علاوه با عقل هم سازگار نیست و رابعا به لحاظ تاریخی هم جور در نمى آید.

«و قد يعارضه آية انشقاق القمر مع ما ورد فى أحاديث الصحيحين و غيرهما من ان قریشا سألوا النبى صلى الله عليه و سلم آية على نبوته فانشق القمر فكان فرقتين، و لكن فى الاحاديث الواردة فى انشقاقه [١-] **عللا** فى متنها

و أسانیدها و [۲-] اشکالات علمیه و [۳-] عقلیه و [۴-] تاریخیة فصلناها فی المجلد الثلاثین من المنار^۲ که ظاهراً مجله ای بوده است که در همان جا چاپ می شده است] و بینا ان ما تدل علیه الآیات القرآنیة المؤیدة بحديث الصحیحین الصریح فی حصر معجزة نبوته صلی الله علیه و سلم فی القرآن و کون الآیات المقترحة تقتضی إجابة مقترحها عذاب الاستئصال، هو الحق الذی لا ینھض لمعارضته شیء، و سنعود إليها فی تفسیر سورة القمر إن أحياناً الله تعالی و وفقنا لاتمام التفسیر بفضلہ»

استاد: شق القمر جزء امور مسلم است که از پیغمبر صادر شده است. و عجیب است که ایشان می گوید: با علم و عقل و تاریخ نمی سازد. من نمی دانم عقلاً چه اشکالی دارد؟ یا از جهت علمی چرا نمی سازد؟ این فضا، فضایی است که می خواهد تمام مسایل را با علوم تجربی تحلیل و توجیه کند.

تفسیر شیخ محمد عبده

ایشان جزء ۳۰ را تفسیر کرده است که متن و قلم خودش است. در المنار گفته هایش می آمد و گاه قلمش هم می آمد.

ایشان بهشت را راحت و نعیم و... معنی کرده است. در مورد زقوم و... هم حرف هایی زده است و جوری توضیح داده است:

اگر قرآن تعبیر زقوم و ضریع کرده است، فقط برای این است که اشمئزازی بیاید که آنجا خیلی سخت و بد و خبیث است. اما این که شجره زقومی باشد و.. خیر.

تفسیر القرآن، ص ۷۲

ذیل لیس لهم طعام الا من ضریع

«فهذا كله يدل على أن طعام النار شيء يوافق النشأة الآخرة، عبر عنه بعبارات مختلفة، ليصور في أذهاننا بشاعته و خبثه، لتنفّر منه نفوسنا، و تطلب كل وسيلة للفرار منه، فتبتعد عن العقائد الفاسدة، و الأعمال الخاسرة.»

^۲ (۱) تراجع المسألة في باب الفتاوى من ج ۴ و ۵ منه

یک تمثیلی است که موجب تنفس نفس می شود، و آن چه که در معاد می گذرد، صورتش را نگاه می دارد. تمثیلی است که در دل آن یک معنی مورد نظر است ولی خود زقوم مورد نظر نیست.

اگر همینجا دقت کنید، باعث می شود که اصالة العمل و پراگماتیسم یک نحوه در کارشان وجود دارد و گاه در تفسیر اخذ شده است.

تفسیر القرآن، ص ۳۶

در توضیح کرام الکاتبین،

ایشان هر جا که بحث ماورائی می شود، به نحوی به صورت سر بسته و مجمل جمع می کند

اما علامه با طول و تفصیل با همه دقت ها همه این ها را آورده است و توضیح می دهد. چون همه این امور را حقیقی می داند ولی این ها این امور را مجازی می دانند.

استاد: شما هنر دارید توضیح دهید که کتابت چی می شود و مناسب با او باشد؟

ایشان می گوید: خدا خواسته است که ما مواظب اعمالمان باشیم نه این که واقعا ملکی باشد.

«لیس لنا ان نبحت عن حقیقه هولاء... لا نکلف بالعلم بها و انما نکلف بالایمان... ان اعمالنا نحفظ و ...»

این روش این ها یعنی: هر آن چه قرآن گفته است را بر هم می زنید.

خیلی چیز عجیبی است ولی یک نوع آشفتگی در کارشان می بیند. گاه که اندکی توضیح می دهد سر از این در می آورد که ملایکه مادی هستند و... آن

یک مطلب دیگری هم در المنار دارد

المنار ج ۱، ص ۳۴۴

در خصوص «کونوا قرده خاسیئن» که می گوید: دو قول است:

۱. در معنی حالت و ملکه ای پیدا کنید که شبیه به میمون هاست. یعنی به لحاظ روحی شبیه میمون شوی نه این که بدنشان تبدیل به میمون شده باشد.

۲. جمهور: این آیه دلالت می کند که این ها در صورت هم تبدیل به میمون شده اند. چون روایات متعددی داریم که این را گفته است.

« و ذهب جمهور المفسرين: إلى أن تلك القرية أيلة و قيل طبرية أو مدين و قالوا إن ذلك كان في زمن داود عليه السلام، و القرآن لم يعين المكان و لا الزمان، و العبرة المقصودة لا تتوقف على تعيين هذه الجزئيات، فالحجة فيما ذكر قائمة على بنى اسرائيل و مبيته أن مجاهدتهم و معاندتهم للنبي صلى الله عليه و سلم ليست بدعا من أمرهم. ثم انها عبرة بيته لكل من يفسق عن أمر ربه فيتخذ إلهه هواه و يعيش عيشة بهيمية. و ذهب الجمهور أيضا إلى أن معنى (كُونُوا قِرَدَةً) ان صورهم مسخت فكانوا قردة حقيقين، [معیار فایده عملی داشتن است و اگر آیه فایده نداشته باشد، نمی شود، بلکه باید به گونه ای معنی نمود که فایده داشته باشد]. و الآية **ليست نصا فيه** و لم يبق إلا النقل ولو صح لما كان في الآية عبرة و لا موعظة للعصاة لأنهم يعلمون بالمشاهدة أن الله لا يمسح كل عاص فيخرجه عن نوع الانسان، إذ ليس ذلك من سننه في خلقه، و انما العبرة الكبرى في العلم بأن من سنن الله تعالى في الذين خلوا من قبل: أن من يفسق عن أمر ربه، و يتنكب الصراط الذي شرعه له، ينزل عن مرتبة الانسان و يلتحق بعجماوات الحيوان.»

آنی که به حسب سنه الله می فهمم، روحش از مرتبه انسانی تنزل کرده است و در حد حیوانی شده است. اینجوری به درد می خورد مایه عبرت است ولی آنجوری مایه عبرت نیست.

گرچه این حرف خلل دارد ولی بر اساس اصالة العمل دارد حرف می زند.

این ها خیلی زحمت کشیده اند ولی استواری اصولشان خوب نیست. ولی علامه طباطبایی استواری اصولش خیلی قوی است و هیچ گاه استواری اصولش را دست نمی زند.

در این خصوص: می شود گفت ک روحش تبدیل به قرده شده است، جسمش هم تبدیل به قرده شده است.

تمام تاثیرگذاری در این نشاء را با ماوراء درست می کنیم، ولی شما دارید همه ماوراء را دست می زنید.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۷۹ (۸) (۱۳۹۶، ۹، ۱ / ۳ ربیع الاول / چهارشنبه)

ما منکر زحمت المنار و حتی خوش دلی این ها و حتی این که صادقانه خواستند حرکت کنند، را منکر نیستیم. گرچه برخی مغرض هستند ولی ما این ها را مغرض نمی دانیم.

به کمترین چیز از اعتقادات اکتفا می کند، ...

ایشان سحر را به صورت ضروب الحیل درآورده است که نوعی شعبده بازی است.

حتی شاهد می آورد: «یخیل» را این گونه معنی کرده است: این گونه نشان داده می شود.

فقط چیزی که هست، علامه التفات دارد برخی از گزاره هایی که گفته است، لازمه حرفشان است و شاید صریحا این را نگفته باشند.

«هذه جمل ما ذکروه أو يستلزمه ما ذکروه»

این ها عرش و کرسی را مرکز تدبیر عالم می دانند.

نگاه کنید: آنجا که بحث عرش در قرآن آمده است، لازمه حرفشان این است: بالاخره حرفی که دارید، ما از شما سوال می کنیم: خدا در مرکز تدبیر عالم است، استوی منظور نشستن نیست، مرکز فرماندهی را خدا می دانید یا غیر خدا؟

اگر خدا می دانید، مجرد است یا مادی؟ فقط خدا را مجرد کردند و مابقی را مادی می دانند. لازمه حرفشان این است که این ها را از حقایق ماورایی می اندازند.

بحث وحی، جبرئیل را جوری توضیح می دهند که قوه طبیعی است و این یعنی مادی شدن مساله.

آن کاری که کردید، خدا مجرد است یا مادی؟

در ادامه علامه چنین فرمودند:

« و إنما الكلام في أن ما أوردوه على مسالك السلف من المفسرين (أن ذلك تطبيق و ليس بتفسير) »

چند مورد از این موارد را ذکر می کنیم:

« و ذاك قليل. و أكثر التفسير المأثور قد سرى إلى الرواة من زنادقة اليهود و الفرس و مسلمة أهل الكتاب، كما قال الحافظ ابن كثير، و جل ذلك فى قصص الرسل مع أقوامهم، و ما يتعلق بكتبهم و معجزاتهم، و فى تاريخ غيرهم كأصحاب الكهف و مدينة إرم ذات العماد و سحر بابل و عوج بن عنق، و فى أمور الغيب من أشرار الساعة و قيامتها و ما يكون فيها و بعدها، و جل ذلك خرافات و مفتريات صدقهم فيها الرواة حتى بعض الصحابة (رض)، و لذلك قال الإمام أحمد: ثلاثة ليس لها أصل: التفسير و الملاحم و المغازى. و كان الواجب جمع الروايات المفيدة فى كتب مستقلة، كبعض كتب الحديث و بيان قيمة أسانيدنا، ثم يذكر فى التفسير ما يصح منها بدون سند، كما يذكر الحديث فى كتب الفقه، لكن يعزى إلى مخرجه كما نفعل فى تفسيرنا هذا

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى: و الاختلاف فى التفسير على نوعين: منه ما مستنده النقل فقط، و منه ما يعلم بغير ذلك، و المنقول إما عن المعصوم أو غيره، و منه ما يمكن معرفة الصحيح منه من غيره و منه ما لا يمكن ذلك، و هذا القسم - الذى لا يمكن معرفة صحيحه من ضعيفه - عامته مما لا فائدة فيه و لا حاجة بنا إلى معرفته، و ذلك كاختلافهم فى لون كلب أصحاب الكهف و اسمه، و فى البعض الذى ضرب به القتل من البقرة، و فى قدر سفينة نوح و خشبها، و فى اسم الغلام الذى قتله الخضر، و نحو ذلك. فهذه الأمور طريقة العلم بها النقل، فما كان منها منقولاً نقلاً صحيحاً عن النبى صلى الله عليه و سلم قبل، و مالا - بأن نقل عن أهل الكتاب ككعب و وهب - وقف عن تصديقه و تكذيبه لقوله صلى الله عليه و سلم «إذا حدثكم أهل الكتاب فلا تصدقوهم و لا تكذبوهم» و كذا ما نقل عن بعض التابعين و إن لم يذكر أنه أخذه عن أهل الكتاب، فمتى اختلف التابعون لم يكن بعض أقوالهم حجة على بعض.

و ما نقل عن الصحابة نقلاً صحيحاً فالنفس إليه أسكن مما ينقل عن التابعين، لأن احتمال أن يكون سمعه من النبى صلى الله عليه و سلم أو من بعض من سمعه منه أقوى، و لأن نقل الصحابة عن أهل الكتاب أقل من نقل التابعين، و مع جزم الصحابة بما يقوله كيف يقال: إنه أخذه عن أهل الكتاب، و قد نهوا عن تصديقهم؟

تفسير المنار، ج ١، ص: ٩

«و أما القسم الذى يمكن معرفة الصحيح منه: فهذا موجود كثير و لله الحمد و إن قال الإمام أحمد: ثلاثة ليس لها أصل: التفسير و الملاحم و المغازى. و ذلك لأن الغالب عليها المراسيل. و أما ما يعلم بالاستدلال لا بالنقل فهذا أكثر ما فيه الخطأ من جهتين حدثنا بعد تفسير الصحابة و التابعين و تابعيهم بإحسان» ثم ذكر الجهتين اللتين هما مثار الخطأ (و إحداهما) حمل ألفاظ القرآن على معانى اعتقدوها لتأييدها به - أقول: كجميع مقلدة الفرق و المذاهب فى الأصول و الفروع المتعصبين لها فانهم قد جعلوا مذاهبهم أصولاً و القرآن فرعاً لها يحمل عليها، و هذا شر أنواع البدع و تفسير القرآن بالرأى المذموم فى الحديث (و الثانية) التفسير بمجرد دلالة اللغة العربية من غير مراعاة المتكلم بالقرآن، و هو الله عز و جل؛ و المنزل عليه و المخاطب به - و فصل ذلك بما يراجع فى محله.

فأنت ترى أن هذا الإمام المحقق جزم بالوقف عن تصديق جميع ما عرف أنه من رواة الإسرائيليات، و هذا فى غير ما يقوم الدليل على بطلانه فى نفسه.

و صرح فى هذا المقام بروايات كعب الأحبار و وهب بن منبه مع أن قدماء رجال الجرح و التعديل اغتروا بهما و عدلوهما. فكيف لو تبين له ما تبين لنا من كذب كعب و وهب و عزوهم إلى التوراة و غيرها من كتب الرسل ما ليس فيها شيء منه و لا حومت حوله؟ - و كذا ما نقل عن بعض التابعين، و إن لم يذكر أنه أخذه عن أهل الكتاب - يعنى بخلاف ما اتفق عليه أهل الرواية من علماء التفسير و غيره منهم، فانه يكون أبعد من أن يكون عن أهل الكتاب. و إنما الوقف فيما ينقل نقلاً صحيحاً عن كتب الأنبياء كالتوراة و الإنجيل التى عندهم، لا نصدقهم فيه لاحتمال أنه مما حرفوا فيها، و لا نكذبهم لاحتمال أنه مما حفظوا منها، فقد قال تعالى فيهم: **(أَوْتُوا نَصِيحاً مِّنَ الْكِتَابِ)***

و أنت ترى أيضا أنه لم يجزم بما روى عن الصحابة (رض) من ذلك، و إنما قال إن النفس اليه أسكن مما ينقل عن التابعين. لأن احتمال سماعه من النبي صلى الله عليه و سلم أقوى من احتمال سماعه من بعض أهل الكتاب لقلة رواية الصحابة عنهم، و هذا ينقض قول من أطلق الحكم بأن ما قاله الصحابي الثقة مما لا يعرف بالاستدلال»

با اين نگاه روايات تفسيرى را کنار مى زند، و عمده آن ها را جزء اسرئيليات مى داند.

اين كتاب المنار آميخته نظر عبده و رشيدرضا است. رشيد رضا آهسته آهسته به سمت روايات، بيشتتر مى رود. ولى اينجا نقل از عبده است.

ص ۱۰

« و غرضنا من هذا كله أن أكثر ما روى فى التفسير المأثور أو كثيره حجاب على القرآن و شاغل لتاليه عن مقاصده العالية المزكية للأنفس المنورة للعقول، فالمفضلون للتفسير المأثور [تفسير روايى] لهم شاغل عن مقاصد القرآن بكثرة الروايات، التى لا قيمة لها سندا و لا موضوعا، كما أن المفضلين لسائر التفاسير [كلامى، فلسفى، عرفانى] لهم صوارف أخرى عنه كما تقدم.

فكانت الحاجة شديدة إلى تفسير تتوجه العناية الأولى فيه إلى هداية القرآن على الوجه الذى يتفق مع الآيات الكريمة المنزلة فى وصفه، و ما أنزل لأجله من الإنذار و التبشير و الهداية و الإصلاح، و هو ما ترى تفصيل الكلام عليه فى المقدمة المقتبسة من دروس شيخنا الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده. رحمه الله تعالى و أحسن جزاءه. [يعنى راه تفسير ما بايد قرآن به قرآن باشد.]

ثم العناية إلى مقتضى حال هذا العصر. فى سهولة التعبير، و مراعاة أفهام صنوف القارئین، و كشف شبهات المشتغلين بالفلسفة و العلوم الطبيعية و غيرها، إلى غير ذلك مما تراه قريبا- و هو ما يسره الله بفضله لهذا العاجز، و هاك موجزا من نبأ تيسيره له كنت من قبل اشتغالى بطلب العلم فى طرابلس الشام مشغلا بالعبادة ميالا إلى التصوف، و كنت أنوى بقراءة القرآن الاتعاض بمواعظه لأجل الرغبة فى الآخرة و الزهد فى الدنيا. و لما رأيت نفسى أهلا لنفع الناس بما حصلت من العلم على قلته صرت أجلس إلى العوام فى بلدنا أعظمهم بالقرآن مغلبا الترهيب على الترغيب و الخوف على الرجاء، و الانذار على التبشير، و الزهد فى الدنيا على القصد و الاعتدال فيها.»

در مورد تفسير قرآن به قرآن

المنار، ج ۱، ص ۲۲

« فعلى المدقق أن يفسر القرآن بحسب المعانى التى كانت مستعملة فى عصر نزوله. و الأحسن أن يفهم اللفظ من القرآن نفسه بأن يجمع ما تكرر فى مواضع منه و ينظر فيه»

ص ۱۸ و ۱۹

که می گوید قرآن چه کارهایی دارد. مثلاً زمخشری به فصاحت و بلاغت قرآن پرداخته است. برخی به لغت و برخی به قصص قرآن و برخی به غریب القرآن و برخی به احکام شرعی می پردازند و برخی به اصول عقاید می پردازند و بعضی به مواعظ می پردازند مثل متصوفه و برخی به اشارات قرآن می پردازند مثل کاشانی.

« التفسير له وجوه شتى (أحدها) النظر فى أساليب الكتاب و معانيه، و ما اشتمل عليه من أنواع البلاغة ليعرف به علو الكلام و امتيازه على غيره من القول. سلك هذا المسلك زمخشرى. و قد أَلَم بشيء من المقاصد (تفسير الفاتحة) (٢ أول) (س ١ ج ١)

تفسير المنار، ج ١، ص: ١٨

الأخرى و نحا نحوه آخرون (ثانيها) الاعراب. و قد اعتنى بهذا أقوام توسعوا فى بيان وجوهه و ما تختمله الالفاظ منها (ثالثها) تتبع القصص و قد سلك هذا المسلك أقوام زادوا فى قصص القرآن ما شاءوا من كتب التاريخ و الاسرائيليات. و لم يعتمدوا على التوراة و الانجيل و الكتب المعتمدة عند أهل الكتاب و غيرهم بل أخذوا جميع ما سمعوه عنهم من غير تفريق بين غث و سمين و لا تنقيح لما يخالف الشرع و لا يطابق العقل (رابعها) غريب القرآن (خامسها) الأحكام الشرعية من عبادات و معاملات و الاستنباط منها. و قد جمع بعضهم آيات الأحكام و فسروها وحدها. و من أشهرهم أبو بكر ابن العربى. و كل من يغلب عليهم الفقه من المفسرين يعنون بتفسير آيات أحكام العبادات و المعاملات أكثر من عنايتهم بسائر الآيات (سادسها) الكلام فى أصول العقائد و مقارعة الزائغين و محاجة المختلفين. و للامام الرازى العناية الكبرى بهذا النوع (سابعها) المواعظ و الرقائق. و قد مزجها الذين و لعوا بها بحكايات المتصوفة و العباد، و خرجوا ببعض ذلك عن حدود الفضائل و الآداب التى وضعها القرآن (ثامنها) ما يسمونه بالإشارة. و قد اشتبه على الناس فيه كلام الباطنية بكلام الصوفية.

و من ذلك التفسير الذى ينسبونه للشيخ الأكبر محيى الدين بن عربى. و إنما هو للقاشانى الباطنى الشهير. و فيه من النزعات ما يتبرأ منه دين الله و كتابه العزيز. و قد عرفت أن الاكثار فى مقصد خاص من هذه المقاصد يخرج بالكثيرين عن المقصود من الكتاب الالهى و يذهب بهم فى مذاهب تنسيهم معناه الحقيقى. لهذا كان الذى نعى به من التفسير هو ما سبق ذكره»

المنار، ج ٤ ص ١٥٧ و ١٥٨

که در بحث اصولی که آیا باید به کسی رجوع کرد یا خیر؟

« لم أر لعالم من حکماء الشريعة الاسلامية كلاما فى هذه المسألة العظيمة مثل كلام الامام ابى اسحق ابراهيم بن موسى اللخمى الشاطبى الغرناطى فقد ذكرها فى غير ما موضع من كتابه (الموافقات) الذى لم يؤلف مثله فى أصول الاسلام و حکمته. و من أوسع كلامه فيها ما ذكره فى الطرف الثانى من كتاب الادلة الشرعية منه، و قد رأينا ان نلخصه ههنا تلخيصا، قال رحمه الله تعالى فى (المسألة السادسة) منه:

«القرآن فيه بيان كل شيء على ذلك الترتيب المتقدم، فالعالم به على التحقيق عالم بجملته الشريعة لا يعوزه منها شيء. والدليل على ذلك أمور (منها) النصوص القرآنية من قوله «**الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ**» الآية، وقوله «**وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ**» وقوله «**مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ**»

تفسير المنار، ج ٦، ص: ١٥٨

مِنْ شَيْءٍ» وقوله «**إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ**» يعنى الطريقة المستقيمة.

و لو لم يكمل فيه جميع معانيها (أى الشريعة) لما صح اطلاق هذا المعنى عليه حقيقة، و اشباه ذلك من الآيات الدالة على انه هدى و شفاء لما فى الصدور، و لا يكون شفاء لجميع ما فى الصدور الا و فيه تبيان كل شيء (و منها) ما جاء من الاحاديث و الآثار المؤذنة بذلك كقوله عليه السلام «ان هذا القرآن حبل الله، و هو النور المبين، و الشفاء النافع، عصمة لمن تمسك به، و نجاة لمن تبعه، لا يعوجّ فيقوم، و لا يزيغ فيستعتب، و لا تنقضى عجائبه، و لا يخلق على كثرة الرد» الخ^٣ فكونه حبل الله باطلاق و الشفاء النافع الى تمامه دليل على كمال الأمر فيه، و نحو هذا فى حديث على عن النبى عليه السلام، و عن ابن مسعود «ان كل مؤدب يحب ان يؤتى أدبه و ان أدب الله القرآن»^٤ و سئلت عائشة عن خلق رسول الله (ص) فقالت «كان خلقه القرآن»^٥ و صدق ذلك قوله «**وَأَنَّكَ لَـعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ**»...

بعد در مورد روايات مى گوید: روايات صرفا بيان قرآن هستند و هیچ امر افزوده ای ندارند.

بعد در ادامه مطلبی را از شاطبی آورده است که شبهات را از طریق خود قرآن جواب داده است.

« - ثم أورد الشاطبي طائفة من كلام علماء السلف الصحابة و التابعين و من بعدهم فى تأييد هذه المسألة و قال - :

«و لقاتل ان يقول ان هذا غير صحيح لما ثبت فى الشريعة من المسائل و القواعد غير الموجودة فى القرآن و انما وجدت فى السنة و يصدق ذلك ما فى الصحيح من قوله عليه السلام «لا ألفين أحدكم متكئا على أريكته يأتيه الأمر من أمرى مما أمرت به أو نهيت عنه فيقول: لا أدري ما وجدنا فى كتاب الله اتبعناه»^٦ و هذا ذم و معناه اعتماد السنة أيضا، و يصححه قوله تعالى «**فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ**» الآية. قال ميمون بن مهران: الرد الى الله الرد الى كتابه،»

^٣ (١) رواه ابن أبي شيبة و محمد بن نصر و ابن الانباري فى المصاحف و الحاكم و البيهقي عن ابن مسعود. و اوله ما نذكره من رواية الحاكم فى الهامش الثانى، و اما الحديث الذي أشار اليه عن علي كرم الله وجهه فأوله «انها ستكون فتنة» قيل فما المخرج منها؟ قال- كتاب الله فيه نبأ من قبلكم و خبر من بعدهم و حكم ما بينكم، هو الفصل ليس بالهزل، من تركه من جبار قصمه الله، و من ابتغى الهدى من غيره أضله الله، و هو حبل الله المتين» الحديث رواه الترمذي و غيره و فى رواية عند الامام احمد «اتاني جبريل فقال يا محمد ان الامة مفتونة بعدك، فقلت له ما المخرج؟ قال كتاب الله الخ و رواه آخرون من رواة ما قبله و فى اسانيد علال و كلام. و قد ورد فى القرآن ما هو أصح مما أورده المصنف

^٤ (٢) رواه الحاكم بلفظ «ان هذا القرآن مأدبة الله فأتوا من مأدبته ما استطعتم» و سنده ضعيف

^٥ (٣) رواه احمد و مسلم و ابو داود

^٦ (٤) رواه احمد و ابو داود و الترمذي و ابن ماجه عن ابي رافع

کتاب آسیب شناسی جریان های تفسیری، به کوشش حجه الاسلام اسعدی

این کتاب قرار است کارهای مفسران هر یک کاری که کرده اند آسیب هایش را نشان دهد، ج ۱، ص ۴۲۷، آن جریان علمی تجربی تفسیر را مورد بررسی قرار داده است. آنجا دیگر منحصر به تفسیر المنار نیست و دیگرانی که این دیدگاه را دارند را هم مطرح می کنند.

ما بر اساس المنار بحث را سامان دادیم، ولی بدانید که این روش منحصر در المنار نیست.

آسیب شناسی جریان های تفسیر، ج ۲، ص ۴۱۹

به اسم تفسیر اجتماعی عقلی به بررسی دیدگاه المنار و عبده و رشید رضا می پردازد.

تفسیر المنار زمینه برای رویکرد سلفی شده است.

این توضیح متن علامه.

حالا می رسیم به بیان مفصل تر کلام علامه.

نقدهای علامه در خصوص این دیدگاه به صورت مفصل

المیزان، ج ۱، ص ۷۷ و ۷۸

ایشان حرفشان این است که این ها چون اصاله المادی هستند و ماوراء را قبول ندارند. بعد متذکر می شود: این اصاله الماده ای که این ها هستند غیر از آن اصاله الماده ای است که متکلمین هستند که ماسوی الله را مادی می دانند.

این نگاه مادی، فضا را که مادی می دانند، وحی و جبرئیل باید مادی معنی شود.

اینجا دیگر مخصوصا صحبت المنار نیست، بلکه ناظر است به دیدگاه عبده بر شرح روانی بر قواعد عضدیه، علامه در اینجا دارد آن دیدگاه را نقد می کند یا در کتاب جواهر القرآن مطلبی گفته است که علامه ناظر به آن هم هست.

بعد می گوید: نبوت یک نبوغ اجتماعی است. انبیاء یک نوع نبوغی دارند که می خواهند جریان اجتماعی راه بیندازند.

علامه: اگر این باشد این یک بازی سیاسی است،

این ها وحی را منکرند به نحوی که ما قایلیم، معجزه را هم از کار می اندازند، نبوت را هم از کار می اندازند، یک فضای مادی ترسیم می کنند.

پس نتیجه می گیرند: نبی یک نابغه اجتماعی است و وحی افکاری است که در ذهنش منعکس می شود، نه از خدا بگیرد، بلکه قوه از قوای طبیعی می شود. قوه ای از قوای طبیعی است.

کتاب آسمانی هم که گفته می شود: مجموع افکاری است که از اغراض نفسانی و شیطانی به دور است. شیطان هم مرتبه ای از روح طبیعی است که افکاری را به لحاظ فساد اجتماعی پدید می آورد.

آن چه از معجزات گفته می شود...

این فضایی که این ها ترسیم می کنند علامه می گوید: این یک نوع بازی سیاسی است.

آن چه سبب شده است این حرف را بزنند، به خاطر این است که اصالة المادی شده اند و اخلاص الی الارض پیدا کرده ند.

بعد علامه می گوید: فرق است بین این دیدگاه و دیدگاه متکلمین. چون متکلمین می گویند جبرئیل حقیقتا هست، ولی مادی است ولی این ها مادی که می گیرند در نتیجه جبرئیلی نخواهد بود، چون آن افکاری است که بر پیغمبر وارد می شود. نه این که یک حقیقتی به اسم جبرئیل به عنوان یک واقعیت در عالم نداریم.

این خیلی مهم است.

علامه به نظرم دارد این کار را می کند: این نوع از اندیشه ها منجر به مجاز دانستن قرآن می شود.

شیوه ظهورگیری باید به صورت ظهورگیری باشد و حقیقت هم باشد نه مجاز، و خود قرآن بگوید به حسب قرآینی که جمع می کنیم نشان دهد که جبرئیل مادی نیست.

(())

بسم الله الرحمن الرحيم

این که این ها از چنین شیوه ای در تفسیر قرآن استفاده می کنند، این روش درست هست یا خیر؟

- یک نقد این بود: شما تفسی قرآن به قرآن می گوئید ولی عملاً تحمیل بر قرآن است.

نقد ۲:

المیزان، ج ۱، ص ۸۷ و ۸۸

«و قد انحرَف في ذلك جمع من الباحثين من أهل العصر فراموا بناء المعارف الإلهية و الحقائق الدينية على ما وصفه العلوم الطبيعية من أصالة المادة المتحولة المتكاملة فقد رأوا أن الإدراكات الإنسانية خواص مادية مترشحة من الدماغ و أن الغايات الوجودية و جميع الكمالات الحقيقية استكمالات فردية أو اجتماعية مادية.

فذكروا أن النبوة نوع نبوغ فكري و صفاء ذهني يستحضر به الإنسان المسمى نبيا كمال قومه الاجتماعي و يريد به أن يخلصهم من ورطة الوحشية و البربرية إلى ساحة الحضارة و المدنية فيستحضر ما ورثه من العقائد و الآراء و يطبقها على مقتضيات عصره و محيط حياته، فيقتن لهم أصولا اجتماعية و كليات عملية يستصلح بها أفعالهم الحيوية ثم يتمم ذلك بأحكام و أمور عبادية ليستحفظ بها خواصهم الروحية لافتتار الجامعة الصالحة و المدنية الفاضلة إلى ذلك و يتفرع على هذا الافتراض:

أولا: أن النبي إنسان متفكر نابغ يدعو قومه إلى صلاح محيطهم الاجتماعي.

و ثانيا: أن الوحي هو انتقاش الأفكار الفاضلة في ذهنه.

و ثالثا: أن الكتاب السماوي مجموع هذه الأفكار الفاضلة المنزهة عن التهوسات النفسانية و الأغراض النفسانية الشخصية.

و رابعا: أن الملائكة التي أخبر بها النبي قوى طبيعية تدبر أمور الطبيعة أو قوى نفسانية تفيض كمالات النفوس عليها، و أن روح القدس مرتبة من الروح الطبيعية المادية تترشح منها هذه الأفكار المقدسة، و أن الشيطان مرتبة من الروح تترشح منها الأفكار الردية و تدعو إلى الأعمال الخبيثة المفسدة للاجتماع، و على هذا الأسلوب فسروا الحقائق التي أخبر بها الأنبياء كاللوح و القلم و العرش و الكرسي و الكتاب و الحساب و الجنة و النار بما يلائم الأصول المذكورة.

الميزان في تفسير القرآن، ج ۱، ص: ۸۸

و خامسا: أن الأديان تابعة لمقتضيات أعصارها تتحول بتحولها.

و سادسا: أن المعجزات المنقولة عن الأنبياء المنسوبة إليهم خرافات مجعولة أو حوادث محرفة لنفع الدين و حفظ عقائد العامة عن التبدل بتحول الأعصار أو لحفظ مواقع أئمة الدين و رؤساء المذهب عن السقوط و الاضمحلال إلى غير ذلك مما أبدعه قوم و تبعهم آخرون.

هذه جمل ما ذكروه و النبوة بهذا المعنى لأن تسمى لعبة سياسية أولى بها من أن تسمى نبوة إلهية، و الكلام التفصيلي في أطراف ما ذكروه خارج عن البحث المقصود في هذا المقام.

و الذي يمكن أن يقال فيه هاهنا أن الكتب السماوية و البيانات النبوية المأثورة على ما بأيدينا لا توافق هذا التفسير و لا تناسبه أدنى مناسبة، و إنما دعاهم إلى هذا النوع من التفسير إخلادهم إلى الأرض و ركونهم إلى مباحث

المادة فاستلزموا إنكار ما وراء الطبيعة و تفسير الحقائق المتعالية عن المادة بما يسلخها عن شأنها و تعيدها إلى المادة الجامعة.

[ما متکلمانی داریم که نوعا مادی می دانند، این ها هم دارند بر اساس اصاله ماده حرف می زنند، ولی یک فرق جوهری بین این دو دسته هست در روش و آن این است که:

متکلمان قدیم، آن چه در متن دینی می آمد به معنای حقیقی اش می گرفتند و بعد در تطبیق و مصداقش آن را مادی می دانستند. جبرئیل، عرش، کرسی، وحی، نبوت و... ولی می گفتند جبرئیل واقعا یک موجود واقعی و حقیقی است، ولی در تطبیق مصداقی اش خلل در کارشان بود.

ولی این ها که بر اساس علوم تجربی و اجتماعی به تفسیر قرآن پرداختند، این ها تقریبا همه این حقایق را مجازی کرده اند. ابلیس یک موجود شر واقعی نیست، در حالی که متکلمان آن را یک حقیقت می دانستند که جسم لطیف ناری است. اما این ها جوری ابلیس را معنی می کنند که نوعی شرارت درونی خواهد بود.

این ها دست می بردند و واقعا چیزی به اسم جبرئیل به معنای یک حقیقت واقعا جدا نیست. ابلیس هم همینجور و...

این یک نوع دست بردن در متون دینی است. علامه این را خوب متوجه شدند.

نقد روشی علامه

ما باید اولاً تابع ظهورات قرآن باشیم. و ظهورات قرآن را معیار قرار دهیم. یعنی ظهورات قرآن را مجاز نکنیم. جز این که ما با متکلمان قدیم در این بخش فاصله می گیریم که باید از فحوای متون قرآن به دست بیاوریم که جبرئیل چگونه موجودی است. آن قدر آیات کنار هم چیده شود تا بتوانیم بگوییم مصداق جبرئیل یک مصداق تجردی است.

مشکلی که علامه بر این ها وارد می داند این است به لحاظ روشی: این که شما چرا از ظهورات قرآن دست می کشید. به متکلمان پیشین نقد علامه این است که برای فهم حقایق چرا به فکرتان رجوع می کنید و به خود قرآن مراجعه نمی کنید؟!]

و ما ذكره هؤلاء هو في الحقيقة تطور جديد فيما كان يذكره آخرون فقد كانوا يفسرون جميع الحقائق الماثورة في الدين بالمادة غير أنهم كانوا يثبتون لها وجودات غائبة عن الحس كالعرش و الكرسي و اللوح و القلم و

الملائكة و نحوها من غير مساعدة الحس و التجربة على شىء من ذلك، ثم لما اتسع نطاق العلوم الطبيعية و جرى البحث على أساس الحس و التجربة، لزم الباحثين على ذلك الأسلوب أن ينكروا لهذه الحقائق وجوداتها المادية الخارجة عن الحس أو البعيدة عنه و أن يفسروها بما تعيدها إلى الوجود المادى المحسوس ليوافق الدين ما قطع به العلم و يستحفظ بذلك عن السقوط.

فهاتان الطائفتان بين باغ و عاد،

[– نقد دیدگاه متکلمین قدیم] أما القدماء من المتكلمين فقد فهموا من البيانات الدينية مقاصدها حق الفهم من غير مجاز غير أنهم رأوا أن مصاديقها جميعا أمور مادية محضة لكنها غائبة عن الحس غير محكومة بحكم المادة أصلا و الواقع خلافه،

[– نقد دیدگاه علمی تجربی متاخر] و أما المتأخرون من باحثى هذا العصر ففسروا البيانات الدينية بما أخرجوها به عن مقاصدها البينة الواضحة، و طبقوها على حقائق مادية ينالها الحس و تصدقها التجربة مع أنها

الميزان فى تفسير القرآن، ج ١، ص: ٨٩

ليست بمقصوده، و لا البيانات اللفظية تنطبق على شىء منها.

و البحث الصحيح يوجب أن تفسر هذه البيانات اللفظية على ما يعطيها اللفظ فى العرف و اللغة ثم يعتمد فى أمر المصداق على ما يفسر به بعض الكلام بعضا ثم ينظر، هل الأنظار العلمية تنافيتها أو تبطلها؟ [يعنى قرآن را آن گونه كه هست بفهميد، بعد ببينيد كه اين بيان قرآن با دیدگاه های علمی سازگاری دارد یا خیر؟] فلو ثبت فيها فى خلال ذلك شىء خارج عن المادة و حكمها فإنما الطريق إليه إثباتا أو نفيًا طور آخر من البحث غير البحث الطبيعى الذى تتكفله العلوم الطبيعية، فما للعلم الباحث عن الطبيعة و للأمر الخارج عنها؟ فإن العلم الباحث عن المادة و خواصها ليس من وظيفته أن يتعرض لغير المادة و خواصها لا إثباتا و لا نفيًا.

و لو فعل شيئا منه باحث من بحاثه كان ذلك منه شططا من القول، نظير ما لو أراد الباحث فى علم اللغة أن يستظهر من علمه حكم الفلك نفيًا أو إثباتا».

نقد محتوایی

علم تجربى نفيًا یا اثباتا در مورد ماوراء حرفى ندارد. در واقع چون کارش بر اساس تجربه و حس است، و مى بیند و مى یابد در مورد او مى تواند صحبت کند. لذا در مورد چیزی که نمى یابد و ادراک نمى کند، نمى تواند نفيًا یا اثباتا حرفى داشته باشد.

این عده هم بر اساس اصالة المادة و رسوخ آن در اندیشه شان این حرف ها را زده اند. اصالة المادة هم یک دیدگاه فلسفى است نه تجربى.

دیدگاه رشید رضا در مورد حجر الاسود که از بهشت آمده است.

می گوید: واقعیت این است که در روایات خیلی حرف ها در مورد خانه کعبه گفته شده است و در مورد حجر الاسود هم که از بهشت آمده است، استبعاد می کند و همه این ها را اسرائیلیات می داند. و بعد می گوید: ظاهر قرآن با نزول حجر الاسود از بهشت نمی سازد.

علامه ذیل این آیه

خود آیه ای که به آن استناد کردید، مسکوت گذاشته است.

اما خود قرآن مبانی ای دارد که می تواند این آمدن جبرئیل از بهشت را تثبیت کند. مثل: ان من شیء الا و عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم.

این که این ها نفی می کنند گاه به خاطر عصبیت مذهبی شان است و گاه به خاطر علوم تجربی است. یعنی: تمام آنچه در طبیعت است با علوم تجربی می تواند تحلیل شود. بر همین اساس حجر الاسود نمی تواند از بهشت آمده باشد. این ها چون آن قدر شیفته علوم تجربی هستند این حرف ها را زده اند.

علوم تجربی در مورد ماوراء طبیعت نفیا و اثباتا نمی تواند مطلقا حرف بزند. چون نسبت به آن دستش کوتاه است.

این نقد محتوایی است که علوم تجربی دستشان از رسیدن به حقایق ماوراء مادی کوتاه است.

المیزان، ج ۱، ص ۲۹۲-۲۹۴

« و ربما قال القائل [المنار، ج ۱ ص ۴۶۶ و ۴۶۷ بعینه این عبارات را آورده است]: إن قوله تعالى: «وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ الْآيَةَ» ظاهر فی أنهما، هما اللذان بنيا هذا البيت لعبادة الله تعالى فی تلك البلاد الوثنية، و لكن القصاصين و من تبعهم من المفسرين، جاءونا من ذلك بغير ما قصه الله تعالى علينا، و تفننوا فی روایاتهم، عن قدم البيت، و عن حج آدم، و عن ارتفاعه إلى السماء وقت الطوفان، و عن كون الحجر الأسود من أحجار الجنة، و قد أراد هؤلاء القصاصون أن يزینوا الدين و یرقشوه بروایاتهم هذه، و هذه التزیینات بزخارف القول، و إن أثرت أثرها فی قلوب العامة، لكن أرباب اللب و النظر من أهل العلم یعلمون أن الشرف المعنوی الذی أفاضه الله سبحانه، بتکریم بعض الأشياء علی بعض، فشرف البيت إنما هو بكونه بيتا لله، منسوبا إليه، و شرف الحجر الأسود بكونه موردا للاستلام بمنزلة يد الله سبحانه و أما كون الحجر فی أصله یاقوته، أو درة، أو غیر ذلك، فلا یوجب مزیه فیهِ، و شرفا حقیقا له، و ما الفرق بین حجر أسود، و حجر أبيض، عند الله تعالى فی سوق الحقائق، فشرف هذا البيت بتسمیه الله تعالى إياه بیه، و جعله موضعا لضروب من عبادته، لا تكون فی غیره- كما تقدم- لا بكون أحجاره تفضل سائر الأحجار، و لا بكون موقعه تفضل سائر المواقع، و لا بكونه من السماء، و عالم الضیاء

و كذلك شرف الأنبياء على غيرهم من البشر ليس لمزية فى أجسامهم، و لا فى ملابسهم، و إنما هو لاصطفاء الله تعالى إياهم، و تخصيصهم بالنبوة، التى هى أمر معنوى، و قد كان أهل الدنيا أحسن زينة، و أكثر نعمة منهم.

قال: و هذه الروايات فاسدة، فى تناقضها و تعارضها فى نفسها، و فاسدة فى عدم صحة أسانيدها، و فاسدة فى مخالفتها لظاهر الكتاب.

قال: و هذه الروايات خرافات إسرائيلية، بثها زنادقة اليهود فى المسلمين،

الميزان فى تفسير القرآن، ج ١، ص: ٢٩٣

ليشوهوا عليهم دينهم، و ينفروا أهل الكتاب منه.

أقول: ما ذكره لا يخلو من وجه فى الجملة، إلا أنه أفرط فى المناقشة، فاعترضه من خبط القول ما هو أردى و أشنع.

أما قوله: إن هذه الروايات فاسدة أولا من جهة التناقض و التعارض و ثانيا من جهة مخالفة الكتاب، ففيه أن التناقض أو التعارض إنما يضر لو أخذ بكل واحد واحد منها، و أما الأخذ بمجموعها من حيث المجموع (بمعنى أن لا يطرح الجميع لعدم اشتغالها على ما يستحيل عقلا أو يمنع نقلا) فلا يضره التعارض الموجود فيها و إنما نعنى بذلك: الروايات الموصولة إلى مصادر العصمة، كالنبي ص و الطاهرين من أهل بيته، و أما غيرهم من مفسرى الصحابة، و التابعين، فحالهم حال غيرهم من الناس و حال ما ورد من كلامهم الخالى عن التناقض، حال كلامهم المشتمل على التناقض و بالجملة لا موجب لطرح رواية، أو روايات، إلا إذا خالفت الكتاب أو السنة القطعية، أو لاحت منها لواثق الكذب و الجمل، كما لا حجة إلا للكتاب و السنة القطعية، فى أصول المعارف الدينية الإلهية.

فهناك ما هو لازم القبول، و هو الكتاب و السنة القطعية، و هناك ما هو لازم الطرح، و هو ما يخالفهما من الآثار، و هناك ما لا دليل على رده، و لا على قبوله، و هو ما لا دليل من جهة العقل على استحالته، و لا من جهة النقل أعنى: الكتاب و السنة القطعية على منعه.

و به يظهر فساد إشكاله بعدم صحة أسانيدها فإن ذلك لا يوجب الطرح ما لم يخالف العقل أو النقل الصحيح.

و أما مخالفتها لظاهر قوله: وَ إِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ الْآيَةَ فَلَيْتَ شِعْرَى: أن الآية الشريفة كيف تدل على نفى كون الحجر الأسود من الجنة؟ أم كيف تدل على نفى نزول قبة على البقعة فى زمن آدم، ثم ارتفاعها فى زمن نوح؟ و هل الآية تدل على أزيد من أن هذا البيت المبنى من الحجر و الطين بناء إبراهيم؟ و أى ربط له إثباتا أو نفيما بما تتضمنه الروايات التى أشرنا إليها،

نعم لا يستحسنه طبع هذا القائل، و لا يرتضيه رأيه

الميزان فى تفسير القرآن، ج ١، ص: ٢٩٤

لعصبية مذهبية توجب نفى معنويات الحقائق عن الأنبياء، و انكفاء الظواهر الدينية على أصول و أعراق معنوية، أو لتبعية غير إرادية للعلوم الطبيعية المتقدمة اليوم، حيث تحكم: أن كل حادثة من الحوادث الطبيعية، أو ما يرتبط بها أى ارتباط من المعنويات يجب أن يعلل بتعليل مادي أو ما ينتهى إلى المادة، الحاكمة فى جميع شئون الحوادث كالتعليمات الاجتماعية. [اصلا به آسمان وصلش نكنيد و در همین جا و در عالم ماده می توان تحلیلش کرد.]

و قد كان من الواجب: أن يتدبر فى أن العلوم الطبيعية شأنها البحث عن خواص المادة و تراكيبها و ارتباط الآثار الطبيعية بموضوعاتها، ذاك الارتباط الطبيعى و كذا العلوم الاجتماعية إنما تبحث عن الروابط الاجتماعية بين الحوادث الاجتماعية فقط. [علوم طبیعی کارشان بررسی عناصر و تراكيب است.]

علامه: ظهورات قرآن در اینجا در خصوص حجر الاسود مسکوت گذاشته است، بروید آیات دیگر قرآن را جمع کنید ببینید از کنار هم قرار دادن این ها می توان در مورد حقیقت حجر الاسود به نتیجه رسید.

اتفاقا ظواهر قرآن می سازد با این که حجر الاسود از جنت آمده باشد.]

و أما الحقائق الخارجة عن حومة المادة و ميدان عملها، المحيطة بالطبيعة و خواصها و ارتباطاتها المعنوية غير المادية مع الحوادث الكونية و ما اشتمل عليه عالمنا المحسوس فهى أمور خارجة عن بحث العلوم الطبيعية و الاجتماعية، و لا يسعها أن تتكلم فيها، أو تتعرض لإثباتها، [اصلا کار او و شأن او نیست که بیاید آن را اثبات کند. علوم طبیعی نسبت به ما وراء مسکوت است نه نفی می کند و نه می تواند اثبات کند. به خاطر علوم تجربی آمديد

این را نفی کردید.] او تقضی بنفیه‌ها فالعلوم الطبیعیة إنما يمكنها أن تقضى أن البيت يحتاج في الطبيعة إلى أجزاء من الطين و الحجر، و إلى بان یبنیه و یعطیه بحركاته و أعماله هیئة البيت أو کیف تتكون الحجره من الأحجار السود و کذا الأبحاث الاجتماعية تعین الحوادث الاجتماعية التي أنتجت بناء إبراهيم للبيت، و هی جمل من تاریخ حیاتہ، و حیاة هاجر، و إسماعیل، و تاریخ، تهامة و نزول جرهم، إلى غير ذلك، و أما أنه ما نسبة هذا الحجر مثلا إلى الجنة أو النار الموعودتين فليس من وظيفة هذه العلوم أن تبحث عنه، أو تنفی ما قيل، أو يقال فيه، و قد عرفت: أن القرآن الشریف هو الناطق بكون هذه الموجودات الطبیعیة المادية نازلة إلى مقرها و مستقرها من عند الله سبحانه ثم راجعة إليه متوجهة نحوه «أیما إلى جنة أیما إلى نار»، و هو الناطق بكون الأعمال صاعدة إلى الله، مرفوعة نحوه، نائلة إياه، مع أنها حركات و أوضاع طبیعیة، تألفت تألفا اعتباريا اجتماعيا من غير حقيقة تکوینیة، قال تعالى: «وَلَكِنْ يَنَالُهُ التَّقْوَى مِنْكُمْ»: الحج - ٣٧، و التقوى فعل، أو صفة حاصلة من فعل، و قال تعالى: «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَ الْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ»: الفاطر - ١٠،

فمن الواجب على الباحث الدینی أن يتدبر فی هذه الآيات فيعقل أن المعارف الدينية لا مساس لها مع الطبیعیات و الاجتماعیات من جهة النظر الطبیعی و الاجتماعی على الاستقامة و إنما اتكاؤها و ركونها

المیزان فی تفسیر القرآن، ج ١، ص: ٢٩٥

إلى حقائق و معان وراء ذلك.»

حقایقی که در دین گفته شده است، حقایق ماورائی است. در حالی که این دیدگاه یعنی حذف آسمان و ماوراء طبیعت و حذف معنویت. در حالی که کسی با ادبیات قرآنی آشنا باشد، می داند بحث آسمان و حقایق ماورائی و ماوراء، و حقیقت داشتن آن ها جزء مسلمات است.

نقد محتوایی علامه: علوم طبعی نفیا و اثبات حرفی در مورد ماوراء ندارند، شما هستید که دارید این گونه بر قرآن تحمیل می کنید.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ٨١ (١٠) (١٣٩٦,٩,٨ / ١٠ ربیع الاول / چهارشنبه)

در نقد محتوایی این مساله را گفتیم: علامه طباطبائی بیانی دارند: علوم اجتماعی و طبعی نفیا و اثباتا نمی توانند در مورد امور ماورائی سخنی بگویند.

شان علوم اجتماعی و تجربی این نیست. به تعبیر دیگر آنی که شما به آن دل بسته اید، کارش این نیست.

که همین مطلب را دارد که نفی و اثبات نمی توان از این علوم بهره برد در نفی ماوراء.

در مورد این آیه «ولاتحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء...»

در مورد حیات، عبده بیانی را دارد.

المنار ج ۲، ص ۳۸

عبده هر چیزی که به سمت ماوراء رفته است را فتیله اش را پایین می کشد تا بشود مادی معنی گردد.

«قال الاستاذ الامام بعد ذكر الخلاف: و قال بعض العلماء الباحثين في الروح ان الروح إنما تقوم بجسم لطيف «أثيري» في صورة هذا الجسم المركب الذي يكون عليه الانسان في الدنيا و بواسطة ذلك الجسم الاثيري تجول الروح في هذا الجسم تفسير المنار، ج ۲، ص: ۳۹

المادی، فاذا مات المرء و خرجت روحه فانما تخرج بالجسم الاثيري و تبقى معه و هو جسم لا يتغير و لا يتبدل و لا يتحلل. و أما هذا الجسم المحسوس فانه يتحلل و يتبدل في كل بضع سنين. قال و يقرب هذا القول من مذهب المالكية فقد روى عن مالک رحمه الله تعالى انه قال: ان الروح صورة كالجسد. أى لها صورة و ما الصورة إلا عرض، و جوهر هذا العرض هو الذى سماه العلماء بالاثير

و إذا كان من خواص الاثير النفوذ فى الاجسام اللطيفة و الكثيفة كما يقولون حتى انه هو الذى ينقل النور من الشمس إلى طبقة الهواء فلا مانع أن تتعلق به الروح المطلقة فى الآخرة ثم هو يحل بها جسماً آخر تنعم به و ترزق سواء كان جسم طير أو غيره. و قد قال تعالى فى آية أخرى (أَحْيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ) و هذا القول يقرب معنى الآية من العلم. و المعتمد عند الاستاذ الامام فى هذه الحياة هو انها حياة غيبية تمتاز بها أرواح الشهداء على سائر أرواح الناس، بها يرزقون و ينعمون، و لكننا لا نعرف حقيقتها و لا حقيقة الرزق الذى يكون بها، و لا نبحت عن ذلك لانه من عالم الغيب الذى نؤمن به و نفوض الامر فيه إلى الله تعالى»

علامه هم کار خوبی کرده است و ذیل این بحث، یک بحث قرآنی در مورد روح کرده اند.

الميزان، ج ۱، ص ۳۵۰

که توضیح می دهد:

« (تجرد النفس)

و يتبين بالتدبر فى الآية، و سائر الآيات التى ذكرناها حقيقة أخرى أوسع من ذلك، و هى تجرد النفس، بمعنى كونها أمرا وراء البدن و حكمها غير حكم البدن و سائر التركيبات الجسمانية، لها نحو اتحاد بالبدن تدبرها بالشعور و الإرادة و سائر الصفات الإدراكية، و التدبر فى الآيات السابقة الذكر يجلى هذا المعنى فإنها تفيد أن الإنسان بشخصه ليس بالبدن، لا يموت بموت البدن، و لا يفنى بفنائه، و انحلال تركيبه و تبدد أجزائه، و أنه يبقى بعد فناء البدن فى عيش هنئ دائم، و نعيم مقيم، أو فى شقاء لازم، و عذاب أليم، و أن سعادته فى هذه العيشة، و شقائه فيها مرتبطة بسنخ ملكاته و أعماله، لا بالجهات الجسمانية و الأحكام الاجتماعية.

تفسير القرآن، ج ١، ص: ٣٥١

فهذه معان تعطىها هذه الآيات الشريفة، و واضح أنها أحكام تغاير الأحكام الجسمانية، و تتنافى الخواص المادية الدنيوية من جميع جهاتها، فالنفس الإنسانية غير البدن.

و مما يدل عليه من الآيات قوله تعالى: «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ»: الزمر - ٤٢، و التوفى و الاستيفاء هو أخذ الحق بتمامه و كماله، و ما تشتمل عليه الآية: من الأخذ و الإمساك و الإرسال ظاهر فى المغايرة بين النفس و البدن.

و من الآيات قوله تعالى: «وَقَالُوا أَإِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ»: السجدة - ١١، ذكر سبحانه شبهة من شبهات الكفار المنكرين للمعاد، و هو أنا بعد الموت و انحلال تركيب أبداننا تتفرق أعضاؤنا، و تبدد أجزاؤنا، و تبدل صورنا فنضل فى الأرض، و يفقدنا حواس المدركين، فكيف يمكن أن نفع ثانيا فى خلق جديد؟

و هذا استبعاد محض، و قد لقن تعالى على رسوله: الجواب عنه، بقوله: قُلْ: يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ الآية، و حاصل الجواب أن هناك ملكا موكلا بكم هو يتوفاكم و يأخذكم، و لا يدعكم تضلوا و أنتم فى قبضته و حفاظته، و ما تضل فى الأرض إنما هو أبدانكم لا نفوسكم التى هى المدلول عليها بلفظ كم فإنه يتوفاكم.

و من الآيات قوله تعالى: «وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ» الآية: السجدة - ٩، ذكره فى خلق الإنسان ثم قال تعالى: «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي»: الإسراء - ٨٥، فأفاد أن الروح من سنخ أمره، ثم عرف الأمر فى قوله تعالى: «إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ»: يس - ٨٣، فأفاد أن الروح من الملكوت، و أنها كلمة كن ثم عرف الأمر بتوصيفه بوصف آخر بقوله: «وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ كَلَمْحٍ بِالْبَصَرِ»: القمر - ٥٠، و التعبير بقوله: كلمح بالبصر يعطى أن الأمر الذى هو كلمة كن موجود دفعى الوجود غير تدريجية، فهو يوجد من غير اشتراط وجوده و تقييده بزمان أو مكان، و من هنا يتبين أن الأمر - و منه الروح شئ غير جسمانى و لا مادية فإن، الموجودات المادية الجسمانية من

ص: ٣٥٢

أحكامها العامة أنها تدريجية الوجود، مقيدة بالزمان و المكان، فالروح التى للإنسان ليست بمادية جسمانية، و إن كان لها تعلق بها.

و هناك آيات تكشف عن كيفية هذا التعلق، فقد قال تعالى: «مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ»: طه - ٥٥، و قال تعالى: «خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ كَالْفَخَّارِ»: الرحمن - ١٤ و قال تعالى «وَبَدَأَ خَلْقَ الْإِنْسَانِ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلَ نَسْلَهُ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ»: السجدة - ٨، ثم قال:

سبحانه و تعالى «وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ»: المؤمنون - ١٤، فأفاد أن الإنسان لم يكن إلا جسما طبيعيا يتوارد عليه صور مختلفة متبدلة، ثم أنشأ الله هذا الذي هو جسم جامد خامد خلقا آخر ذا شعور و إرادة، يفعل أفعالا: من الشعور و الإرادة و الفكر و التصرف في الأكوان، و التدبير في أمور العالم بالنقل و التبديل و التحويل إلى غير ذلك مما لا يصدر عن الأجسام و الجسمانيات، فلا هي جسمانية، و لا موضوعها الفاعل لها.

فالنفس بالنسبة إلى الجسم الذي ينتهى أمره إلى إنشائها - و هو البدن الذي تنشأ منه النفس - بمنزلة الثمرة من الشجرة و الضوء من الدهن بوجه بعيد، و بهذا يتضح كيفية تعلقها بالبدن ابتداء، ثم بالموت تنقطع العلة، و تبطل المسكة، فهي في أول وجودها عين البدن، ثم تمتاز بالإنشاء منه، ثم تستقل عنه بالكلية فهذا ما تفيدته الآيات الشريفة المذكورة بظهورها: و هناك آيات كثيرة تفيد هذه الحقيقة بالإيماء و التلويح، يعثر عليها المتدبر البصير، و الله الهادي.

آن ها می گویند: ابحاث علمی کافیست برای معرفت نفس.

الميزان، ج ١، ص ٣٦٦ و ٣٦٧

« قالوا: فالنفس التي يقام البرهان على تجردها من طريق المشاهدة الباطنية هي في الحقيقة مجموعة من خواص طبيعية، و هي الإدراكات العصبية التي هي نتائج حاصلة من التأثير و التأثر المتقابلين بين جزء المادة الخارجية، و جزء المركب العصبي، و وحدتها وحدة اجتماعية لا وحدة واقعية حقيقية.

أقول: أما قولهم: إن الأبحاث العلمية المبتنية على الحس و التجربة لم تظفر في سيرها الدقيق بالروح، و لا وجدت حكما من الأحكام غير قابل التعليل إلا بها فهو كلام

الميزان في تفسير القرآن، ج ١، ص: ٣٦٧

حق لا ريب فيه لكنه لا ينتج انتفاء النفس المجردة التي أقيم البرهان على وجودها، فإن العلوم الطبيعية الباحثة عن أحكام الطبيعة و خواص المادة إنما تقدر على تحصيل خواص موضوعها الذي هو المادة، و إثبات ما هو من سنخها، و كذا الخواص و الأدوات المادية التي نستعملها لتتيم التجارب المادية إنما لها أن تحكم في الأمور المادية، و أما ما وراء المادة و الطبيعة، فليس لها أن تحكم فيها نفيًا و لا إثباتًا، و غاية ما يشعر البحث المادي به هو عدم الوجدان، و عدم الوجدان غير عدم الوجود، و ليس من شأنه كما عرفت أن يجد ما بين المادة التي هي

موضوعها، و لا بین أحكام المادة و خواصها التي هي نتائج بحثها أمرا مجردا خارجا عن سنخ المادة و حكم الطبيعة.

«.

الميزان، ج ١، ص ٤٢٢

بررسی های اسلامی ج ١، ص ١٠٢

پس چرا این ها قایل اند که ماوراء وجود ندارد.

علامه: این انکار ماوراء را فلاسفه غربی گفته اند، نه دانشمندان تجربی. این کار، کار دانش تجربی نیست، بلکه کار فیلسوفان است. و اگر دانشمند تجربی هم این حرف را بزند، کار فیلسوفانه می کند.

علامه در مقدمه ج ١ المیزان در مورد اصالة المادة تعبیرشان چه بود؟ این که مسلک جدیدی پیدا شده است که تمایل دارند به حسین از فلاسفه اروپا. حتی پوزیتویست

در الانسان و العقيدة ص ٢٨٥ نگاه کنید که از بیکن نقل می کند.

پوزیتویست ولو این که گشوده به علوم تجربی هستند، ولی این یک نوع نگاه فلسفی است.

علامه می گوید: این دیدگاه یک دیدگاه فلسفی است و این عده ناظر به نگاه فیلسوفان غربی هستند.

نقدی محتوایی دیگر

علامه می داند که حس خیلی این ها را مفتون خود کرده است.

مساله این است که: حال و هوا این بوده است که تمام حقایق ماورائی را این سویی معنی می کنند.

علامه ذیل: اولئک علی هدی من ربهم، می گوید: این هدایت: عقل و فطرت عقلی و عقل هر انسانی این را می پذیرد.

المیزان، ج ١، ص ٤٧

که یک بحثی را باز کرده است که برخی با توجه به غلبه حس، نمی پذیرند این گونه هدایت ها را.

هدى من ربهم را علامه هدايت اوليه و فطرى ايست كه در همه هست و با عقل بديهي موجود در همه اين را تثبيت كرده است.

عجالتا علامه مى خواهد بفرمايد: حس سامان نمى يابد جز با عقل.

«(بحث فلسفى) [جواز التعويل على غير المحسوسات]

هل يجوز التعويل على غير الإدراكات الحسية من المعانى العقلية؟ هذه المسألة من معارك الآراء بين المتأخرين من الغربيين و إن كان المعظم من القدماء و حكماء الإسلام على جواز التعويل على الحس و العقل معا بل ذكروا أن البرهان العلمى لا يشمل المحسوس من حيث إنه محسوس، لكن الغربيين مع ذلك اختلفوا فى ذلك، و المعظم منهم و خاصة من علماء الطبيعة على عدم الاعتماد على غير الحس، و قد احتجوا على ذلك بأن العقليات المحضة يكثر وقوع الخطأ و الغلط فيها مع عدم وجود ما يميز به الصواب من الخطأ و هو الحس و التجربة المماسان للجزئيات بخلاف الإدراكات الحسية فإننا إذا أدركنا شيئا بواحد من الحواس أتبعنا ذلك بالتجربة بتكرار الأمثال، و لا نزال نكرر حتى نستثبت الخاصة المطلوبة فى الخارج ثم لا يقع فيه شك بعد ذلك، و الحجة باطلة مدخولة. أولا: بأن جميع المقدمات المأخوذة فيها عقلية غير حسية فهى حجة على بطلان الاعتماد على المقدمات العقلية بمقدمات عقلية فيلزم من صحة الحجة فسادها.

و ثانيا: بأن الغلط فى الحواس لا يقصر عددا من الخطأ و الغلط فى العقليات، كما يرشد إليه الأبحاث التى أوردوها فى المبصرات و سائر المحسوسات، فلو كان مجرد وقوع الخطأ فى باب موجبا لسده و سقوط الاعتماد عليه لكان سد باب الحس أوجب و ألزم.

الميزان فى تفسير القرآن، ج ١، ص: ٤٨

و ثالثا: أن التميز بين الخطأ و الصواب مما لا بد منه فى جميع المدركات غير أن التجربة و هو تكرار الحس ليست آلة لذلك التميز بل القضية التجريبية تصير إحدى المقدمات من قياس يحتج به على المطلوب، فإننا إذا أدركنا بالحس خاصة من الخواص ثم أتبعناه بالتجربة بتكرار الأمثال تحصل لنا فى الحقيقة قياس على هذا الشكل: إن هذه الخاصة دائمة الوجود أو أكثرى الوجود لهذا الموضوع، و لو كانت خاصة لغير هذا الموضوع لم يكن بدائمي أو أكثرى، لكنه دائمي أو أكثرى و هذا القياس كما ترى يشتمل على مقدمات عقلية غير حسية و لا تجريبية.

و رابعا: هب أن جميع العلوم الحسية مؤيدة بالتجربة فى باب العمل لكن من الواضح أن نفس التجربة ليس ثبوتها بتجربة أخرى و هكذا إلى غير النهاية بل العلم بصحته من طريق غير طريق الحس، فالاعتماد على الحس و التجربة اعتماد على العلم العقلى اضطرارا.

و خامسا: أن الحس لا ينال غير الجزئى المتغير و العلوم لا تستنتج و لا تستعمل غير القضايا الكلية و هى غير محسوسة و لا مجربة، فإن التشريح مثلا إنما ينال من الإنسان مثلا أفرادا معدودين قليلين أو كثيرين، يعطى للحس فيها مشاهدة أن لهذا الإنسان قلبا و كبدا مثلا، و يحصل من تكرارها عدد من المشاهدة يقل أو يكثر و ذلك غير الحكم الكلى فى قولنا: كل إنسان فله قلب أو كبدا، فلو اقتصرنا فى الاعتماد و التعويل على ما يستفاد من الحس

و التجربة فحسب من غير ركون على العقلیات من رأس لم يتم لنا إدراك کلی و لا فکر نظری و لا بحث علمی، فکما يمكن التعویل أو يلزم على الحس فی مورد يخص به كذلك التعویل فيما يخص بالقوة العقلية، و مرادنا بالعقل هو المبدأ لهذه التصديقات الكلية و المدرك لهذه الأحكام العامة، و لا ريب أن الإنسان معه شيء شأنه هذا الشأن، و كيف يتصور أن يوجد و يحصل بالصنع و التكوين شيء شأنه الخطأ فی فعله رأساً؟ أو يمكن أن يخطئ فی فعله الذي خصه به التكوين؟

و التكوين إنما يخص موجوداً من الموجودات بفعل من الأفعال بعد تثبت الرابطة الخارجية بينهما، و كيف يثبت رابطة بين موجود و ما ليس بموجود أى خطأ و غلط؟

و أما وقوع الخطأ فی العلوم أو الحواس فليبان حقيقة الأمر فيه محل آخر ينبغى الرجوع إليه و الله الهادي.»

استاد: از نظر اجتماعی و امتداد تمدنی و اجتماعی، دارد کار جدی می کند. اگر قرار است جامعه اسلامی در مسیر پاک حرکت کند، باید اندیشه هایش را اصلاح کند.

این ها پایه های فضای ماوراء را می بندد.

حس و تجربه از منظر قرآن

سوال

قرآن حس و تجربه را می پذیرد یا خیر؟

پاسخ:

بله، قرآن حس و تجربه را می پذیرد. یکی از راه های معرفت است. که من از آن تعبیر می کنم به حسّ بدیهی.

این هم دستور به دیدن و مشاهده کردن و.... در همینجا هم می گوید: حسی که می گویم، نه حسی که حس گرایان می گویند که به انکار عقل می انجامد.

المیزان، ج ۵، ص ۳۱۲

«و البيانات القرآنية تجرى فى بث المعارف الدينية و تعليم الناس العلم النافع هذا المجرى، و تراعى الطرق المتقدمة التى عينتها للحصول على المعلومات،

فما كان من الجزئيات التى لها خواص تقبل الإحساس فإنها تصریح فيها إلى الحواس كالأيات المشتملة على قوله: «لَمْ تَرَ أَفَلَا يَرَوْنَ أَمْ قَرَأْتُمْ، أَمْ فَلَا تُبْصِرُونَ» و غير ذلك

و ما كان من الكليات العقلية مما يتعلق بالأمور الكلية المادية أو التي هي وراء عالم الشهادة فإنها تعتبر فيها العقل اعتباراً جازماً و إن كانت غائبة عن الحس خارجة عن محيط المادة و الماديات، كغالب الآيات الراجعة إلى المبدأ و المعاد المشتملة على أمثال قوله: «لَقَوْمٍ يَعْقِلُونَ، لَقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ، لقوم يتذكرون، يَفْقَهُونَ، و غيرها، و ما كان من القضايا العملية التي لها مساس بالخير و الشر و النافع و الضار في العمل و التقوى و الفجور فإنها تستند فيها إلى الإلهام الإلهي بذكر ما تذكره يشعر الإنسان بإلهامه الباطني كآيات المشتملة على مثل قوله: «ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ، فَإِنَّهُ أَثَمٌ قَلْبُهُ، فِيهِمَا إِثْمٌ، وَ الْإِثْمُ وَ الْبَغْيُ بِغَيْرِ الْحَقِّ، إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي» و غيرها، و عليك بالتدبر فيها. و من هنا يظهر أولاً: أن القرآن الكريم يُخطئ طريق الحسيين و هم المعتمدون على الحس و التجربة، النافون للأحكام العقلية الصرفة في الأبحاث العلمية، [در باب نظر مختار خواجه گشت که همین حرف علامه درست است: وقتی صحبت از خواص مادی می شود، باید به کجا مراجعه کنیم؟

علامه بپاناش این است: نمی گوئیم حس و تجربه نه، بلکه در مورد ماوراء جای استفاده از حس و تجربه نیست.]

استفاده از علوم تجربی در تفسیر

علامه ذیل آیه ۱۰۴ عمران چنین می گوید: انسان این گونه است که آدم نیاز به تذکر دارد و اگر به او تذکر داده نشود، فراموش می کند. برای اثبات امر به معروف و نهی از تجربه قطعی استفاده کرده است.

المیزان، ج ۳، ص ۳۷۲

«قوله تعالى: وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ «إِلخ»، التجربة القطعية تدل على أن المعلومات التي يهيئها الإنسان لنفسه في حياته - و لا يهيئ و لا يدخر لنفسه إلا ما ينتفع به - من أي طريق هيأها و بأي وجه ادخراها تزول عنه إذا لم يذكرها و لم يدم على تكرارها بالعمل، و لا نشك أن العمل في جميع شئونه يدور مدار العلم يقوى بقوته، و يضعف بضعفه و يصلح بصلاحه، و يفسد بفساده، و قد مثل الله سبحانه حالهما في قوله: «الْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرِجُ نَبَاتَهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَالَّذِي خَبَثَ لَا يَخْرِجُ إِلَّا نَكْدًا»، الآية: الأعراف - ۵۸».

علامه در تحلیل امر به معروف و بنیاد آن، از تجربه قطعی استفاده می کند.

المیزان، ج ۹، ص ۱۲۴

تجربه قطعی می گوید: انسان وقتی به یک اندیشه بسیار عالی اعتقاد دارد و دشمن زیاد داشته باشد و اعتقاد داشته باشد و جمعیتش کم شد، ... قوت ها زیاد می شود و هر وقت جمعیت زیاد شد و دشمن کم شد و ... قوت ها کم می شود.

«و قد أثبتت التجربة القطعية أن المجتمعات المؤتلفة لغرض هام كلما قلت أفرادها و قويت رقباؤها و مزاحموها، و أحاطت بها المحن و الفتن كانت أكثر نشاطا للعمل و أحدَّ في الأثر و كلما كثرت أفرادها و قلت مزاحماتها و الموانع الحائلة بينها و بين مقاصدها و مطالبها كانت أكثر خمودا و أقل تيقظا و أسفه حلما.»

این دو مورد چون خیلی واضح است آوردم که ایشان صراحتا از تجربیات استفاده در تفسیر قرآن استفاده کرده است.

یادتان هست که گفتیم عقل بدیهی پایه تفسیر است؟

بنده معتقدم حس بدیهی و تجربه قطعی، بسان عقل بدیهی است و این در کارمان هست و شما هم همین کار را می کنید.

عجالتا علامه مواردی را می گوید: که علم تجربی می گوید و قرآن هم همین را می گوید. و مواردی هست که علم تجربی می گوید که خلاف قرآن است و قرآن درست می گوید.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۸۲ (۱۱) (۱۳۹۶، ۹، ۲۲ / ۲۴ ربیع الاول / چهارشنبه)

رسیده بودیم به مقام هشتم که یک مسلک جدید تفسیری پدید آمده است که با رویکرد علمی تجربی است و علامه نظر جدی اش بر المنار است ولی به طور کلی ناظر به این دیدگاه است.

چند مورد در بیان تفصیلی علامه عرض کردیم، چند مورد دیگر هم باقی مانده است تا عرض کنیم.

علامه ابایی ندارد که از ظاهر آیات مسایلی را بفهمد و بعد بگوید علوم تجربی هم به این سمت رفته اند. یعنی: نفی علوم تجربی به طور مطلق نمی کند. حتی اگر به جایی رسیدیم که علم تجربی روز هم گفته است، این مشکلی ندارد. ولی پایه بحث ما ظهورات قرآنی است. فهم قرآن در علوم تجربی، حساب خاص خودش را دارد.

ایشان چنین کاری را کرده است.

المیزان، ج ۱، ص ۶۵

سه نمونه آورده است که امروزه به آن رسیدیم ولی در قبل خبر نداشتند، اما الان علوم تجربی به آن رسیده است که ایشان از آن تعبیر به اخبار از غیب کرده است.

«وَأُنَبِّتُهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مُوزُونٍ»

هر شیء دارای وزن ما از زمین رویانندیم. در عین حالی که وزن دارد و معمولا نباید بالا بیاید، ولی بالا می آید. و این موزون بودن را در بحث های جدید به جاذبه تعبیر کرده اند. ایشان تعبیر می کند: «ثَقِيلٌ وَاقِعٌ تَحْتَ الْجاذِبَةِ أَوْ مُتَنَاسِبٌ - مقداراً تَقْتَضِيهِ الْحَكْمَةُ.»

«وَالْجِبَالُ أَوْتَادُهَا»

در آن دوره اصلا صحبت از این مسایل نبود که این لرزش زمین را کوه ها می توانند بگیرند به عنوان میخ. قرآن گفته است ولی اخیرا ما رسیده ایم در بحث امروزی رسیده ایم که حرکات و اضطرابات زمین باید برداشته شود تا زمین آرامش داشته باشد و این کوه ها بسان میخ عمل می کنند.

تصویر اولیه این است که این چگونه میخی است که از زمین بیرون زده است؟!

این هم از فرمایشاتی بود که آن زمان نمی فهمیدند ولی الان ما می فهمیم.

«وَأَرْسَلْنَا الرِّيحَ لَوَاقِحَ»

ج ۱۲، ص ۱۴۶

آن زمان تصویری نبود که در نباتات مذکر و مونث مطرح است. گرده افشانی می کردند ولی تصویری از ماده و نر در نباتات نداشتند. این طرحی نبود که آن دوره فهمیده شود.

کما این که امروزه هم ما آیاتی داریم که نمی فهمیم که چند نمونه اش را خواهیم گفت.

مواردی بود که علوم جدید حل کرده است که پیش تر ها نمی توانستند حل کنند.

معیار ظهور قرآن است برای فهم قرآن و حل آن.

نظر علامه در مورد داروینیسیم

در علوم روز این نظریه به صورت قطعی پذیرفته شده است.

علامه می گوید: در قرآن اصلاً این معنی ندارد. قرآن در باب انسان سبک صحبتش به گونه دیگری است.

المیزان، ج ۱۶، ص ۲۵۸ و ۲۵۹

ایشان می گوید: گرچه این یک نظریه است، ولی با ظاهر قرآن نمی سازد. ولی دیدیم دیگرانی را که تا این نظریه را دیده است تمام آیات را دست می زند تا داروینیسیم را درست کند.

علامه تجربه قطعی یقینی را می پذیرد، ولی این نظریه به حد قطع و یقین نرسیده است. وقتی نرسیده است نمی توانیم آن را قبول کنیم.

« فالقول بتبدل الأنواع بالتطور فرضية حدسية تبنتي عليها العلوم الطبيعية اليوم و من الممكن أن يتغير يوما إلى خلافها بتقدم العلوم و توسع الأبحاث. »

باید مواظب بود، علوم تجربی برخی اش نظریه است و هنوز اثبات نشده است. گرچه برخی از آن ها اثبات شده است و برخی فراتر از نظریه است.

نظریه گاه شواهدی دارد که جاافتاده است و این شواهد سبب می شود که این ها بشود نظریه، پایین تر از این فرضیه است.

گرچه داستان های علمی تخیلی داریم، ولی برخی از افراد نظریاتی در مورد اختر فیزیک می دهند ولی هنوز معلوم نیست که یک نظریه باشد، بلکه در حد فرضیه است. مثلاً نظریه بیگ بنگ، معلوم نیست که نظریه باشد، بلکه در حد فرضیه است.

علم ماوراء را درک نمی کند، ثانیاً آیا تجربه قطعی است؟ وقتی نرسید نمی شود آن را به عنوان یک نظریه قبول کرد.

در مورد جاذبه زمین، این نظریه هم یک نظریه قطعی است. یا نظریه ای که در مورد انرژی هست، معلوم نیست که قطعی باشد.

بله، بعضی موقع است که آن قدر شواهد جمع شده است که به حدس قطعی می رسیم.

علامه نظریه یا فرضیه ای که به حد یقینی نرسیده است، اصلاً به آن باج نمی دهند.

بلکه برخی جلوتر رفته اند و مبانی غربی ها در علوم را که اصالتاً ماده است را هم پذیرفته اند.

به من بگوئید اگر چیزی ظهور مسلم قرآن باشد و شما چیزی را به قطع و یقین مسلم می دانید، باید به آن یقین خدشه کنید. دلیل دارد که در جایش توضیح می دهیم.

علامه می گوید: تجربه قطعی قبول. ولی تجربه غیر قطعی که خیر.

علامه در مورد تطور انواع می گوید: من دلیل فلسفی دارم که غلط است.

این ها چند نمونه است ولی ما از آن به عنوان نمونه استفاده می کنیم.

جایی که این گونه نیست، و به ویژه آن جایی که از نظر علمی گفته شده است و به حد یقین نرسیده است، آنجا اصلاً نباید ظهورات را با او دست زد.

ما مواردی را می گوییم که همچنان نمی دانیم که باید چه کار کنیم؟!

ظهورات قرآن به جدّ حجت است و ظهور بلکه ظهور مکرر را نمی توان برداشت. امر بین بدیهی، به سان آیه حساب می شود.

آیه با آیه را که با هم باید جمع کرد.

اگر به جایی توانستید برسید که حسّ واضحی باشد باید به آن توجه کرد، می شود آیه را با آن تفسیر کرد.

پس مطالب تفصیلی علامه را هم گفتیم.

بیان مختار در خصوص نگاه علمی تجربی

حجیت حس و تجربه از منظر قرآن

آیا قرآن راه حس و تجربه را می پذیرد؟

علامه: از تعبیر قرآن مثل ألم تر یا ألم تروا و... می توان فهمید که قرآن حس و تجربه را قبول دارد.

می خواهیم برخی از این ظهورات را یک به یک و البته اندکی از آن ها را مورد توجه و بررسی قرار دهیم.

از یک جهت نصف قرآن و از یک جهت کل قرآن حس را تایید می کند. کل قرآن از این طریق: ما که قرآن را می خوانیم و با آن آشنا می شویم، از چه راهی قرآن را می خوانیم؟ از طریق حس است.

اما به لحاظ محتوا، قرآن حس را تایید کرده است.

قرآن در برخی موارد ما را به حس ارجاع داده است و گاه گفته است: نسبت به این حس توجه و تفکر نمی کنید؟

بقره، ۱۶۴

« إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلُوكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ بِمَا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ »

این آسمان و زمینی که خلق کردیم، اختلاف شب و روز، و کشتی ای که روی آب حرکت می کند، این ها چگونه است؟ چه قانونی در آب و شئی بر روی آب است که این گونه است؟ این آبی که نازل می شود و زمین هایی که شروع می کند به سبز شدن، و این همه جنبنده هایی که روی زمین است، این ابر هایی که بین آسمان و زمین ایستاده است که کارهایی را انجام دهد و.. در همه این ها آیات و نشانه هایی است برای کسانی که تعقل می کنند.

این تعقل، مقدمه اش حسّی است و تمام این امور را با حس و تجربه ما درک می کنیم.

این آب را می بینم، خداوند متعال دارد بر اساس محسوس ما بیان میکند.

حتی اگر این آیه را استدلال نظم بدانید، این استدلال هم مقدماتش حسّی است، گرچه لزوما اینجا استدلال نظم نیست.

این مقدمه حسّی، یقینی است. اینجا که نگفت حجت است، ولی لوازم بیّن هر آیه را باید نگاه داشت.

نیاز نیست که آیه بگوید: من حس را حجت می دانم، پس این حس ها حجت است. این از لوازم بیّن آیه است.

کسی که اهلش نباشد، لازم بیّن نمی فهمد. به هر عقلی بگویید: پایه سست باشد، نتیجه می تواند یقینی باشد؟ خیر.

می شود با پایه سست، نتیجه محکم گرفت؟ خیر. بلکه نتیجه تابع اخس مقدمتین است. نتیجه هر جوری هست، پایه هایش باید مقدمه قرار بگیرد.

شما بر همین آیه توجه کنید، این همه...

جالبست قرآن این هم ارجاع داده است به محسوسات، خلق آسمان و زمین و

- برخی قایل اند و صریحا می گویند: حس یقین آور نیست. یعنی یقین فلسفی نمی آورد، بله یقین معرفت شناختی می آورد، ولی معلوم نیست که چقدر حجت باشد!

به نظرم لازم بین این آیه ای که خواندیم، حجیت حس است. مگر این که فتیله تعقل را ببرید پایین که منظور همین تعقل عادی است و فکر کنید به صورت عادی. اما اگر تعقل واقعی است و قرار است به حقیقت برسیم، مقدمه اش هم واقعی است.

انعام، ۹۵-۹۹

« إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْغَابِّ وَالنَّوَى يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَمُخْرِجُ الْمَيِّتِ مِنَ الْحَيِّ ذَٰلِكُمُ اللَّهُ [این خداست دیگر دارد این کارها را می کند، چه چیزی را انکار می کنید.] فَأَنَّى تُؤْفَكُونَ(۹۵) فَالِقُ الْأَصْبَاحِ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ حُسْبَانًا [به نظرم این آیه هم سال شمسی و هم سال قمری را می گوید. چون بعضی می گویند: قرآن فقط سال قمری را گفته است، در حالی که این جا تعبیر کرده است شمس هم حسابان است.] ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ(۹۶) وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتِ الْبَرِّ وَالْبَحْرِ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ(۹۷) ... وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ فَأَخْرَجْنَا مِنْهُ خَضِرًا نُخْرِجُ مِنْهُ حَبًّا مُتَوَاكِبًا وَمِنَ النَّخْلِ مِنْ طَلْعِهَا قَنَاطِيرُ ذَانِبٍ وَجَنَّاتٍ مِّنْ أَعْنَابٍ وَالزَّيْتُونَ وَالرُّمَّانَ مُشْتَبِهًا وَغُلًّا مُّشْتَبِهًا انظُرُوا إِلَى ثَمَرِهِ إِذَا أَثْمَرَ وَيَنْعِهِ إِنَّ فِي ذَٰلِكُمْ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ(۹۹)»

مگر می شود یک متن ۶ یا ۷ هزار آیه بگوید و در مورد امور مادی حرفی بزند ولی هیچ یک از این ها غلط هم نباشد!

اما متون قدیمی که در مورد امور مادی حرف زده اند، در ۱۰۰ صفحه چندین اشکال وجود دارد.

در مورد قرآن چند نمونه است که تعارض قایل اند که عرض خواهیم کرد اشتباه است.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۸۳ (۱۲) (۱۳۹۶، ۹، ۲۲ / ۲۴ ربیع الاول / چهارشنبه)

.....

یونس ۵ و ۶

ماه چیز عجیبی است.

هر وقت آفتاب می آید بالاسر بیشتر، ماه می رود آن طرف تر و کمتر. و هرگاه آفتاب با زاویه بیشتری می تابد، ما این طرف تر می آید تا گرمای بیشتری بدهد.

ما الان کمی نزدیک تر به آفتاب بودیم چی می شد؟ اگر ماه نبود چی می شد؟

«هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِّينَ وَالْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ [الان از شمس که ضیاء است و قمری که نور است و منازل که پیدا کرده ایم.] (۵) إِنَّ فِي اخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَّقُونَ (۶)»

برای کسی که اهل تقوا است، اختلاف لیل و نهار و خلق آسمان و زمین، آیاتی است برای قومی است که تقوا دارند. که این آیاتی که در خصوص قوم یتقون به کار رفته است، در خصوص فکر فطری است نه فکر عقلی.

این فهم فطری مورد نظر است که از مقدمات بین استفاده می کند. اختلاف شب و روز: خوب شد روز قرار دادی و خوب شد شب هم قرار دادی. شب و روز را می فهمد،

یونس ۶۷

«هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ»

رعد، ۳ و ۴

«وَهُوَ الَّذِي مَدَّ الْأَرْضَ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْهَارًا وَمِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ جَعَلَ فِيهَا زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ يُغْشَى اللَّيْلُ النَّهَارَ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ [این که بوعلی تجربیات و حسیات را جزء بديهيات ست قرار داده است، بی دلیل

نحل، ۱۱ و ۱۲

يعقلون و يتفكرون در قرآن خیلی زیاد است و جالبست که پایه اش هم امور حسّی است.

۱۳ و ۱۴ راه بیند.

نحل، ٦٥-٦٧

نحل، ۷۹

نمل، ۱۶

این الم یرواها، دوجور است، گاه دیدن مادی نیست و گاه دیدن مادی است. که این موارد، دیدن مادی است.

روم، ۲۱-۲۵

«وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ» (٢١)

وَمِنْ ءَايَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَالْوَنَاقِمُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالَمِينَ (٢٢)
وَمِنْ ءَايَاتِهِ مَنَامُكُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَابْتِغَاؤُكُمْ مِّنْ فَضْلِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ (٢٣)
وَمِنْ ءَايَاتِهِ يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيُخْرِجُ بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (٢٤)
وَمِنْ ءَايَاتِهِ أَن تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ ثُمَّ إِذَا دَعَاكُم دَعْوَةً مِّنَ الْأَرْضِ إِذَا أَنْتُمْ تَخْرُجُونَ (٢٥)»

روم، ٣٠ و ٣٧

زمر، ٤٢ و ٥٢

(٥)

جاثیه، ٣، ٤

«إِنَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّلْمُؤْمِنِينَ (٣) وَفِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُثُّ مِن دَابَّةٍ ءَايَاتٌ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ (٤)»

جاثیه، ١٣

«وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ (١٣)»

دسته دوم: آیات داعی به تامل و بررسی گذشتگان و عالم

آیاتی که دعوت می کند به تامل در تاریخ و اقوام گذشته و می گوید از آن ها درس بگیرید. گاه از بستر مساله یک حس، تبدیل می شود به تجربه غلیظ که یک قاعده کلی از آن بگیرید. که این قاعده کلی باید از بسترهای تاریخی اتخاذ شود که از مبهم ترین هاست.

آل عمران، ١٣٧

«قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ»

سنت هایی پیش از شما بوده است، مکان هایشان را ببیند، ببیند که عاقبت مکذبین چگونه بوده است.

دعوت می کند به اصطیاد سنت و قاعده کلی که هر کسی اهل تکذیب آیات است، خدا با او چه می کند. از دل حس، تجربه به دست می آد.

انعام، ۶

«أَلَمْ يَرَوْا كَمْ أَهْلَكْنَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِّنْ قَرْنٍ مَّكَّانَهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ تُمَكِّنْ لَّكُمْ وَ أَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا وَ جَعَلْنَا
الْأَنْهَارَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَ أُنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْنًا ءَاخِرِينَ»

مگر نمی بینید. که دارد به استدلال حسی استناد می کند.

انعام، ۱۱

«قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَقِبَةُ الْمُكَذِّبِينَ»

که اینجا قاعده کلی به دست می آید.

نحل، ۳۶

(۱)

نمل، ۶۹

(۱)

روم، ۴۲

(۱)

عرضم این است که وقتی مطلبی مکرر در قرآن آمده است، نشان می دهد که قرار است ظهور مکرر باشد. ظهور مکرر را نباید از قرآن حذف کرد. گرچه اگر یک چیز یکبار در قرآن هم آمده باشد کافی است. ولی از باب مماشات، وقتی یک مضمونی مکرر در قرآن آمده باشد، دیگر نمی توان به آن ظهور دست زد و آن را از دست داد.

این می شود معیار. اینجا ظهور مکرر داریم در قرآن.

عنکبوت، ۲۰

«قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخُلُقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ»

اینجا دیگر صحبت از اقوام گذشته نیست. بلکه ببینید که خدا اشیا را چگونه پدید می آورد، سپس دارد از این مساله استفاده می کند برای معاد. که خداوند متعال چنین قدرتی دارد.

حس و تجربه را دارد مقدمه عقلیه قرار میدهد تا نتیجه یقینی در مورد معاد بگیرد.

از دل تجربه کار عقلی می کنید و می رسید به قدرت خداوند متعال. و از این قدرت خدا استفاده می کنید برای مساله آخر.

گاه تجربه در تاریخ است و گاه در مورد پیدایش موجودات است.

این معنایش این است که حس باید مسلم و یقینی باشد تا بشود از آن استفاده کرد.

دسته سوم: آیات دال بر معرفت زبا بودن حس

قرآن صراحتاً می گوید: گوش و چشم شما، با آن علم به دست می آورد و این حجت است و به غیر این ها اکتفا نکنید. به گوش و چشم توجه کنید و سپس به عقل رجوع کنید، این علم می آورد و کافیهست.

اسراء، ۳۶

«وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا»

این امور، علم است، به سراغ غیر علم نرو، این اموری که از سمع و بصر به دست می آید علم است و همه این ها مورد سوال قرار می گیرند.

سمع و بصر ما را به علم می رساند. تعقل فوادی ما را به علم می رساند.

به چیزی که علم نداری نباید به آن تکیه کنی و بر اساس آن عمل کنی.

اصل چیزی که شما را به علم می رساند، سمع و بصر و فؤاد است.

المیزان، ج ۱۳، ص ۹۵

«وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ»

خداوند برای شما گوش و چشم و قلب قرار داد تا به وسیله آن علم به دست بیاورد.

«وَهُوَ الَّذِي أَنشَأَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ»

این گوش و چشم و قلب، یک راه است. به معرفت زایی سمع و بصر و افئده اشاره می کند.

«ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ»

یعنی: راهی که در این عالم بخواهید کاری کنید، سمع و ابصار و افئده است. و کمتر کسی است که شکرگزار باشد نسبت به این امور مهمی که معرفت زا.

به وزان قلب و فؤاد، سمع و بصر مطرح است و این نشان می دهد که این ها معرفت زا هستند.

این نشان می دهد: معرفت زایی حس و حسیات و تجربیات را قرآن می پذیرد.

اگر این بحث را به پایان ببریم که قرآن حس و تجربه را می پذیرد، بینیم که چه کار باید بکنیم در تفسیر قرآن.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۸۴ (۱۳) (۱۳۹۶، ۹، ۲۹ / ۱ ربیع الثانی / چهارشنبه)

عرض شد که قرآن راه حس و تجربه را باز می داند و آن را به عنوان یک امر یقینی مطابق با واقع می پذیرد. برای این بحث شواهدی ارایه شد.

دسته اولی که بعد از امور بسیار حسی و تجربی...

دسته دوم: تأمل در تاریخ و گذشتگان و درس آموزی از تاریخ و گذشتگان و تجربه به دست آوردن و....

دسته سوم: آیاتی که می گوید: سمع و بصر موجب معرفت است و علم پدید می آید.

در این بحث بودیم رسیدیم به آیه ۳۶ سوره اسراء

«وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا»

الميزان، ج ۳، ص ۹۵

«و الآية تنهى عن اتباع ما لا علم به، و هى لإطلاقها تشمل الاتباع اعتقادا و عملا، و تتحصل فى مثل قولنا: لا تعتقد ما لا علم لك به و لا تقل ما لا علم لك به و لا تفعل ما لا علم لك به لأن فى ذلك كله اتباعا.

[بعد در ادامه می فرماید: این مساله را فطرت هم تأیید می کند. انسان به صورت فطرى، تبعیت از علم می کند به خبره علمى رجوع می کند انسان] و فى ذلك إمضاء لما تقضى به الفطرة الإنسانية و هو وجوب اتباع العلم و المنع عن اتباع غيره فإن الإنسان بفطرته الموهوبة لا يريد فى مسير حياته باعتقاده أو عمله إلا أصابة الواقع و الحصول على ما فى متن الخارج و المعلوم هو الذى يصح له أن يقول:

إنه هو، و أما المظنون و المشكوك و الموهوم فلا يصح فيها إطلاق القول بأنه هو فافهم ذلك.

و الإنسان بفطرته السليمة يتبع فى اعتقاده ما يراه حقا و يجده واقعا فى الخارج، و يتبع فى عمله ما يرى نفسه مصيبا فى تشخيصه، و ذلك فيما تيسر له أن يحصل العلم به، و أما فيما لا يتيسر له العلم به كالفروع الاعتقادية بالنسبة إلى بعض الناس و غالب الأعمال بالنسبة إلى غالب الناس فإن الفطرة السليمة تدفعه إلى اتباع علم من له علم بذلك و خبرة باعتبار علمه و خبرته علما لنفسه فيثول اتباعه فى ذلك بالحقيقة اتباعا لعلمه بأن له علما

يزان فى تفسير القرآن، ج ۱۳، ص: ۹۳

و خبرة كما يرجع السالك و هو لا يعرف الطريق إلى الدليل لكن مع علمه بخبرته و معرفته، و يرجع المريض إلى الطبيب و مثله أرباب الحوائج إلى مختلف الصناعات المتعلقة بحوائجهم إلى أصحاب تلك الصناعات. و يتحصل من ذلك أنه لا يتخطى العلم فى مسير حياته بحسب ما تهدي إليه فطرته غير أنه يعد ما يثق به نفسه و يطمئن إليه قلبه علما و إن لم يكن ذاك اليقين الذى يسمى علما فى صناعة البرهان من المنطق.

فله فى كل مسألة ترد عليه إما علم بنفس المسألة و إما دليل علمى بوجوب العمل بما يؤديه و يدل عليه، و على هذا ينبغي أن ينزل قوله سبحانه «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» فاتباع الظن عن دليل علمى بوجوب اتباعه العلم كاتباع العلم فى مورد العلم. فيثول المعنى إلى أنه يحرم الاقتحام على اعتقاد أو عمل يمكن تحصيل العلم به إلا بعد تحصيل العلم، و الاقتحام على ما لا يمكن فيه ذلك إلا بعد الاعتماد على دليل علمى يجوز الاقتحام و الورود و ذلك كأخذ الأحكام عن النبى و اتباعه و إطاعته فيما يأمر به و ينهى عنه عن قبل ربه و تناول المريض ما يأمر به الطبيب و الرجوع إلى أصحاب الصنائع فيما يرجع إلى صناعتهم فإن الدليل العلمى على عصمة النبى دليل علمى على مطابقة ما يخبر به أو ما يأمر به و ينهى عنه الواقع و أصابة من اتبعه الصواب، و الحجة العلمية على خبرة الطبيب فى طبه و أصحاب الصناعات فى صناعاتهم حجة علمية على أصابة من يرجع إليهم فيما يعمل به.

[بعد می گوید: همین معنی باعث می شود که اتباع ظنى که از باب اتباع علم باشد، در حقیقت اتباع علم است.

این که باید به حجت علمی رجوع کنیم ولو این که ظنی باشد، اگر این را بگویید که لاتقف ما لیس لك به علم، این یعنی نباید رجوع به حجت علمی کرد،... در آخر می گوید: عمل به حجت علمی ولو این که ظنی باشد، حجت است و بناء عقلاء هم بر حجیت آن وجود دارد.] و لو لا كون الاقتحام على العمل عن حجة علمية على وجوب الاقتحام اقتحاما علميا لكانت الآية قاصرة عن الدلالة على مدلولها من رأس فإن الطريق إلى فهم مدلول الآية هو ظهورها اللفظي فيه، و الظهور اللفظي من الأدلة الظنية غير أنه حجة عن دليل علمی و هو بناء العقلاء على حجيته فلو كان غير ما تعلق العلم به بعينه مما لا علم به مطلقا لكان اتباع الظهور و منه ظهور نفس الآية منها عنه بالآية و كانت الآية ناهية عن اتباع نفسه فكانت ناقضة لنفسها.

و من هنا يظهر اندفاع ما أورده بعضهم في المقام كما عن الرازي في تفسيره أن العمل بالظن كثير في الفروع فالتمسك بالآية تمسك بعام مخصوص و هو لا يفيد إلا الظن الميزان في تفسير القرآن، ج ۱۳، ص: ۹۴

فلو دلت على أن التمسك بالظن غير جائز لدلت على أن التمسك بها غير جائز فالقول بحجيتها يقضي إلى نفيه و هو غير جائز. و فيه أن الآية تدل على عدم جواز اتباع غير العلم بلا ريب غير أن موارد العمل بالظن شرعا موارد قامت عليها حجة علمية فالعمل فيها بالحقيقة إنما هو عمل بتلك الحجج العلمية و الآية باقية على عمومها من غير تخصص، و لو سلم فالعمل بالعام المخصص فيما بقي من الأفراد سالمة عن التخصيص عمل بحجة عقلانية نظير العمل بالعام غير المخصص من غير فرق بينهما البتة. و نظيره الاستشكال فيها بأن الطريق إلى فهم المراد من الآية هو ظهورها و الظهور طريق ظنی فلو دلت الآية على حرمة اتباع غير العلم لدلت على حرمة الأخذ بظهور نفسها، و لازمها حرمة العمل بنفسها.

و يرد ما تقدمت الإشارة إليه أن اتباع الظهور اتباع لحجة علمية عقلانية و هي بناء العقلاء على حجيته فليس اتباعه من اتباع غير العلم بشيء. [از سمع می پرسند: تو به آن شنیده بین توجه کردی یعنی حس بین بود یا نبود؟ بصر، بصر بین بود یا نبود؟ سوال می شود: تو چرا آنجا که واضح و بین نشد، به آن عمل کردی؟! در جایی که به آن حد از علم نرسیده بود عمل کردی؟ به نظر ما باید به حس بین عمل کرد و تا به حد بین نرسید نباید به آن عمل کرد.]

و قوله: «إِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئَلٌ» تعليل للنهي السابق في قوله: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ».

و الظاهر المتبادر إلى الذهن، أن الضميرين في «كَانَ عَنْهُ» راجعان إلى «كُلُّ» فيكون «عَنْهُ» نائب فاعل لقوله: «مَسْئَلٌ» مقدما عليه كما ذكره الزمخشري في الكشاف، أو مغنيا عن نائب الفاعل، و قوله: «أُولَئِكَ» إشارة إلى السمع و البصر و الفؤاد، و إنما عبر عنها بأولئك المختص بالعقلاء لأن كون كل منها مسئولا عنه يجريه مجرى العقلاء و هو كثير النظر في كلامه تعالى.

و ربما منع بعضهم كون «أُولَئِكَ» مختصا بالعقلاء استنادا إلى قول جرير:

ذم المنازل بعد منزلة اللوى. و العيش بعد أولئك الأيام.

و على ذلك فالمسئول هو كل من السمع و البصر و الفؤاد يسأل عن نفسه فيشهد للإنسان أو عليه كما قال تعالى: «وَتَكَلَّمْنَا أَيْدِيَهُمْ وَ تَشْهَدُ أَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ»: يس: ۶۵.

الميزان في تفسير القرآن، ج ۱۳، ص: ۹۵

و اختار بعضهم رجوع ضمير «عَنْهُ» إلى «كُلُّ» و عود باقي الضمائر إلى القافي المدلول عليه في الكلام فيكون المسئول هو القافي يسأل عن سمعه و بصره و فؤاده كيف استعملها؟ و فيما استعملها؟ و عليه ففي الكلام التفات عن الخطاب إلى الغيبة، و كان الأصل أن يقال: كنت عنه مسئولا. و هو بعيد.

و المعنى: لا تتبع ما ليس لك به علم لأن الله سبحانه سيسأل عن السمع و البصر و الفؤاد و هي الوسائل التي يستعملها الإنسان لتحصيل العلم، و المحصل من التعليل بحسب انطباقه على المورد أن السمع و البصر و الفؤاد

إنما هي نعم آتاهها الله الإنسان ليشخص بها الحق و يحصل بها على الواقع فيعتقد به و يبنى عليه عمله و سيسأل عن كل منها هل أدرك ما استعمل فيه إدراكا علميا؟ و هل اتبع الإنسان ما حصلته تلك الوسيلة من العلم؟. فيسأل السمع هل كان ما سمعه معلوما مقطوعا به؟ و عن البصر هل كان ما رآه ظاهرا بينا؟ و عن الفؤاد هل كان ما فُكَّرَه و قضى به يقينيا لا شك فيه؟ [کار فواد که حکم کردن است، باید حکم یقینی باشد نه هر حکمی. به هر چیزی به سمع و بصر و فواد باید به یقینی اش اکتفا کرد نه به هر چیزی از آن. وقتی حس علم آور است، دیگر نمی شود گفت که این یقین صرفا روان شناختی است، بلکه یقین معرفت شناختی می آورد.

طبق این بیان یعنی حجیت سمع و بصر و...

ما چند گره کور داریم: ۱. این که لا تقف ما لیس لك به علم. اینجا بناء عقلاء است و جزء علم قرار می دهد. اما بناء عقلاء علم ۱۰۰ درصد است؟ خیر. عقل عرفی است. بناء عقلاء که علم معرفت شناختی نمی آورد. بله، گاهی علم روان شناختی می آورد.

این یک گره کور. و فقط در اینجا نیست و در جاهای دیگری هم هست. شارع مقدس... بنده معتقدم: اصول فقهی که می خوانیم، بحث هایی را باید پیش از آن یا در درونش به عنوان فلسفه اصول خوانده شود. در آنجا باید یک بحث های جدی ای شود. متاسفانه ما به دلیل این که عقل عملی که یک عقل اکتشافی است را از صحنه بیرون کردیم، ناچاریم به بناء عقلاء رجوع کنیم. اما پایه کار چیست؟ گرچه بناء عقلاء خود حجت است و درست است. ما در اصول چند راه داریم:

۱. برخی عقلی محض ورود می کنند. که همه مباحث اصولی را عقلی می گیرد.

۲. برخی عقلایی محض ورود می کنند. کل اصول را.

در مباحث اصول ما این نحله ها هست ولی هیچ جا نیست که این ها را حل و فصل کند. که مشخص شود پایه بناء عقلاء چیست؟

متاسفانه ما مشکلاتی داریم، مرحوم کمپانی که از عقلی محض هاست چون پایه را خراب کرده است و برخی از مباحث را با مشهورات بسته است، خلل دارد.

آیت الله عابدی شاهرودی همه عقلی محض است و سخن از حجیت دارد که درست هم هست و حق با ایشان است. یک استادی داریم که همه مباحث را با بناء عقلاء می بندد. اشکالی ندارد ولی بناء عقلاء حجیتش را از کجا می دانید؟ این آیا یقین معرفت شناختی است یا روانشناختی همه باشد کافیت؟!

برخی از همان ابتدا حجیت قطع را به معنای حجیت روانشناختی می دانند.

دسته ای از بحث ها آنجا منعکس شده است و به هر حال باید روشن شود که پایه ای برای کار هست؟ وقتی تعبیر می شود به عقلاء، منظور از عقل، عقل عرفی است.

برخی هم می گویند این حیطه، حوزه عقل نیست، بلکه حوزه بناء عقلاء است چون اعتباریات است.

ایا واقعا اعتبار و اعتباریاتی که می گویند حالت اکتشاف ندارد؟

یکی از گره های کور که به نظرم مساله اعتبار در فلسفه اصول خوب گفته می شد و نفس الامر اعتباریات، اخلاق و عقل عملی اگر خوب کار می شد، این مشکلات پدید نمی آمد.

در خصوص اخلاق، چون همه را اعتبار می دانند، در اصول هم بسیاری از بحث ها پایه ها را اعتبار گذاشته اند. یک گره کور وجود دارد که مساله به صورت درستش مورد بحث قرار نگرفته است. حوزه اخلاقیات و باید ها و نبایدها قرآن قایل به اکتشاف است. اگر چنین مبنایی را بخواهید قرار مباحث اخلاقی به گونه ای دست می خورد.

بحث اعتباریات در لابلای اصول آمده است ولی جایش اینجا نیست، بلکه جای جدی تری می طلبد که آنجا بحث شود. باید بیاید آغاز، به نظرم باید بشود فلسفه علم اصول. رویکردها مکاتب، تک تک این ها بررسی شود، پایه ها و نکته ها در بیاید، بعد در اصولش سرریز کند. این مشکل را باید چگونه حل کرد؟

در این بحث جناب علامه طباطبایی شما می فرمایید: ظهورگیری بنای عقلا است و بناء عقلا هم حجت علمیه است. حجت علمیه ای که بناء عقلایی باید که علم ۱۰۰ درصد نیست. اگر علم را به معنای مطابق با واقع می گیرید که ما را به واقع می رساند که می گیرید و حق هم با شماست که علم مطابق با واقع است. شما این علم را با این مبنی نمی توانید حل کنید. حجت علمی بودن ظهور با بناء عقلاء، نمی توانید حلش کنید! با این که علامه خیلی عقلی است ولو این که اعتباریات را عقلایی دانسته است هویتش و مغزش را عقلی بسته است. گاه می گوید فطرت این گونه گفته است.

اینجا باید فکری کرد. یا بگویید: مطلق علمی که عموم انسان ها می پذیرند، یعنی عرف می پذیرد، که بناء عقلاء را هم میگیرد، این خوب است.

یا این که ما چاره ای نداریم و باید راهی باز کنیم و این می شود راه ما.

مثل علامه: من پایه های بیرونی اش را که نگاه می کنم در نفس الامر ریشه دارد و الا خودش در نفس الامر نیست. اگر اینجوری کردید، می شود فضای علم نفس الامر و مطابق با واقع و دیگر علم عرفی نخواهد شد و علم برخاسته از بناء عقلا در آن جا نمی گیرد.

در اصول در این زمینه خیلی موفق نیستند، چون در بستر متعارف اصول چهره غالب این است که این ها امور اعتباری هستند و در امور اعتباری اکتشاف نیست.

الان خیلی ها دارند تلاش می کنند: یا باید عملی کرد اعتباریات را یا باید ختم به علم شود.

دیدگاه های کلان: ۱. برخی کلش را بناء عقلایی. ۲. برخی کلش را عقلی بسته اند..

دیدگاه استاد در خصوص حجیت ظهورات

ما باید سعی کنیم ظهورگیری را بکشانیم به علم. اولاً عقل عملی را بپذیریم که اکتشاف گر است. که باید در بحث های حکمت عملی گفته شود. که برخی از این را در خارج نهاده گفتیم. عقل عملی را بپذیریم که این عقل اکتشاف گر باشد. یعنی عنصر باید او را از فضای اکتشاف نمی اندازد. در حالی که متاسفانه گفته اند در باید، اکتشافی نیست و اعتبار محض است.

با این مساله که قبول کردیم که عقل عملی است که حکم می کند و عقل عملی، عقل است و حالت اکتشاف دارد. بیاییم در صحنه ظهورگیری و امور دیگر.

یک مثال

در برخی از موارد که خصومت پدید آمده است، رفع خصومت را عقل عملی خوب می داند که باید انجام شود.

اگر عقل عملی اکتشاف گر که می گوید برای رفع خصومت باید به سراغ قاضی رفت. همین عقل بگوید: قاضی زمانی می توانی حکم کنی که به یقین ۱۰۰ درصد بررسی! اگر این باشد این قاضی از ۱۰۰۰ پرونده فقط ۳ یا ۴ مورد را می تواند حکم کند.

پس قاضی نمی تواند به یقین ۱۰۰ درصدی حکم کند. لذا اگر به اطمینان رسیدی ولو این که ۱۰۰ درصد نباشد، می توانی حکم کنی.

لذا حجیت اطمینان و عقل عرفی و بناء عقلاء را عقل عملی اکتشافی صحنه می گذارد.

عقل عملی در مورد ظهورگیری

عقل عملی می گوید: در جامعه شما باید بیان کنید تا کارتان راه بیفتد. باید زبان داشته باشید. زبان این جعل ها و وضع ها صورت گرفت، آن میز، آن کتاب و... و بر اساس آن وضع صحبت می کند.

زبان شکل گرفت. عقل عملی می داند: این زبان در مقام بیان ۱۰۰ درصد نمی تواند برساند، و محال است. لبش این است که می تواند در حد ۸۰ یا ۹۰٪ برساند.

اگر بگویید: تا نص صریح نشود، نمی شود. اگر این را بگویید: در حقیقت آن چه باعث شد عقل عملی امضا کرد بیان را و به مردم قدرت بیان می داد، زبان ها را می بندد.

پس عقل عملی می گوید: همین که بتواند قدرت بیان معقول عاقلانه ای داشته باشد، کافیهست. عقل این را هم امضا می کند.

طبق این مبنی دلالت های ظنی، حجت علمی به معنای علمی می شود. مخصوصا در مباحث شریعت که خداوند می خواهد هدایتگری عمومی داشته باشد. شارع مقدس می خواهد هدایتگری عمومی داشته باشد، همان حکیم علی الاطلاق می گوید: زبان عرفی و لا غیر. نه زبان تخصصی. چون اگر زبان تخصصی به کار ببرم، این زبان عموم را نخواهد گرفت. در نتیجه هدایت عمومی صورت نخواهد گرفت.

چاره چیست؟ این که شارع مقدس از سر حکمت علمی و عقل عملی اکتشافی می گوید: این زبان عرفی باید باشد و حجت هم باید باشد و... طبق این مبنی دیگر این حجیت دیگر ظنی نیست، بلکه علمی است و حالت اکتشافی دارد در عین حالی که ظنی باشد.

طبق این مبنی، شارع مقدس چه زبانی را انتخاب کند، همه کلمات و تک تک کلماتش باید روی حساب باشد.

بر این اساس ظهورگیری حجت می شود و حجت علمی می شود.

این لوازم فراوانی دارد، لذا مذاقه های جدی ظهورگیری را برای ما به شکل امر یقینی می کند.

متأسفانه از بس شنیده ایم که دلالت ظنی است، و این گونه معتقدیم!

ظهورگیری و مذاقه های در زبان، باعث می شود که تک تک الفاظ قرآن برای خودش حساب دارد.

طبق این مبنی، سوال:

«لا تقف ما لیس لك به علم»

این ظهورگیری علم هست یا خیر؟ بله. بنیادش علم است.

اگر اشتباه در ذهنم نباشد: آیت الله عابدی شاهرودی چنین فرموده اند:

حجیت به آن نحوی که در فضای اصولی است، به دور می انجامد یا مصادره به مطلوب است.

این راهش است از طریق عقل عملی، و قرار هم نیست که بناء عقلاء را هم دست بزنیم، بلکه این راه می شود برای امضای شارع.

بناء عقلاء اگر حجیت داشت، که داشت، رئیس العقلاء را می خواهید بیاورید، از کجا فهمیدید کلام رئیس العقلاء را، چون بناء عقلاء است. در حالی که بنا داشتید به وسیله رئیس العقلاء بناء عقلاء را درست کنید در حالی که رئیس العقلاء را به وسیله بناء عقلاء می فهمید!

در اصول بحث هایی داریم که خالص عقل عملی است و در بخشی بناء عقلایی است که مبتنی بر عقل عملی است.

بناء عقلاء باید مبتنی شود بر عقل عملی که در این صورت پایه محکم می شود.

حتی کسانی که بنائ عقلاء را حجت می دانند، آن ها هم عقلشان حجیت بناء عقلاء را داده است ولی تحلیلشان به این مساله نرسیده است.

و هی لا محالة تجیب بالحق و تشهد علی ما هو الواقع فمن الواجب علی الإنسان أن یتحرز عن اتباع ما لیس له به علم فإن الأعضاء و وسائل العلم الی معه ستسأل فتشهد علیه فیما اتبعه مما حصلته و لم یکن له به علم و لا یقبل حیثئذ له عذر.»

بسم الله الرحمن الرحيم

«ان السمع و البصری و الفؤاد...»

این آیه نشان میدهد که سمع و بصر علم آور است و برای ما حجت است.

پرانتری باز کنیم:

قرآن مباحث معرفت شناختی فراوانی دارد فقط باید با زبان قرآن آشنا شویم.

علم با واقع گره خورده است. قرآن از واقع تعبیر می کند به حق و حقیقت. و علم باید ما را به حق و حقیقت برساند. علم رساننده است و غیر علم رساننده نیست.

یونس، ۳۶

«وَمَا يَتَّبِعْ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ»

منظور از حق، آن حقیقت و واقع آن گونه که هست است که می باشد.

نجم، ۲۸

«وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا»

علم در برابر ظن قرار گرفته است. ظن به هر معنایی باشد، ما را به حقیقت نمی رساند. ادبیات حق، یعنی واقع و حقیقت آن گونه که هست می باشد.

این ها واقع ملایکه را آن گونه که هستند خبر ندارند. این را نگاه دارید، در کنار «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا»

انعام، ۱۴۸

«قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ»

نساء، ۱۵۷

«وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا»

انعام، ۱۱۶

«وَإِنْ تَطِعْ أَكْثَرَ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ»

لفظ حق و حقیقت و نفس الامر، بحث صدق و کذب این ها را باید در قرآن کار شود، ...

بعدها در مباحث معرفت شناسانه بیشتر باید بحث کرد.

یک آیه از طایفه سوم آیات

نحل، ۷۸

«وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ»

که علامه استفاده کرده اند که این آیه نشان می دهد صفحه جان انسان ابتدا خالی از علم است.

المیزان، ج ۱۲، ص ۳۱۲

قرآن همه ...

قرآن بر تمام حواس پنجگانه صحنه می گذارد.

طبق این آیه حس و فواد که عقل و تفکر پایه علم قرار گرفته است.

شما نمی دانستید با سمع و بصر و افئده به علم رسیدید.

ما سه طایفه را گفتیم، اما طوایف دیگری هم هست که نمی خوانیم.

طایفه چهارم: معجزات انبیاء

نوع معجزات که حجت انبیاء است، پایه اش حس است. مثلاً عصای موسی. یا جریان نزول مائده بر حضرت عیسی و حواریون.

اینجا یک پایه حس است که اگر پایه حس را بردارید، دیگر حجت بودن معجزه از بین خواهد رفت.

- در کنار این موارد، این همه احکام شرعی که آمده است، در کدام بستر آمده است؟ در همین سطح حس است. مثلاً وضو این گونه بگیرد. این خودش اشعار دارد بر حجیت حس. وقتی گفته می شود مثلاً وضو تا مرافق باشد، این بستر، بستر حسی است. اینجا می گویم اشعار دارد و بیشتر از آن را نمی خوهم بگویم.

قرآن مشحون امور دنیوی است که به هر نحوی گره خورده است با زندگی انسان ها.

این بسترها که اشعار دارد و ما الی ماشاء الله با آن ها مواجه هستیم.

این طایفه های چهارگانه برای اثبات است.

اما قصص انبیاء را چگونه معنی می کنید؟ مردم آن را چطور می فهمند؟ جریانی که در مورد انبیاء نقل می شود، این که حضرت موسی رفته است در قومش مشتش زده است و..

این بسترها چگونه است؟

بستر قصص قرآن، بستر اشعاری دارد.

راهش این است که قرآن خودش حس را به عنوان یک پایه علمی قبول کرده است.

مطلب دوم: کارایی داشتن حس و تجربه در تفسیر

چنین حسی و چنین تجربه ای، خود می تواند در تفسیر اخذ شود و به کار رود.

قرآن وقتی حرف می زند، واقع آن گونه که هست را بیان کرده است. وقتی صحبت از آسمان و زمین می کند، در بستر حقیقت است. قرآن از علم ربوبی پیاده شد، در باب حقایق صحبت می کند و حق را می گوید.

سوال: وقتی قرآن حق و حقیقت را می گوید، اگر در حس، منظور حس بیّن و تجربه قطعی است. اگر ما به حس بیّن چیزی را یافتیم و تجربه قطعی را یافتیم، می توانیم در تفسیر به کار ببریم یا خیر؟

هر کدام باشد، این خود بسان یک آیه قرار می گیرد. در این بحث هایی که ما داریم، قرآن دارد حقیقت را می گوید و من با حس قطعی و تجربه قطعی به چیزی رسیدم. معنی ندارد که حقیقت با حقیقت منافی باشد. پس چه می شود؟ آن حس و تجربه قطعی بسان مفسر قرآن خواهد شد. بسان آیه می شود. همان طور که یک آیه می تواند آیه را تفسیر کند، حس قطعی هم می تواند آیه را تفسیر کند.

«اختلاف الليل و النهار» این اختلاف لیل و نهار را باید چگونه معنی کنیم؟ دست و پا دارند که بروند و بیایند؟!

شما چگونه معنی می کنید؟ در پی هم آمدن شب و روز.

کی به شما گفت که این طوری معنی کنید؟ چرا نگفتید مثل دو انسان که با پا می روند و می آیند؟

حسّ بیّن.

«و أنزل الله من السماء من ماء»

این ماء را به چه دلیل باران معنی می کنید؟

من کمتر مفسری دیدم که وقتی می خواهد این آیات را اینچنین معنی کند از حسّ بیّن استفاده می کند گرچه ممکن است مبناً قبول نداشته باشد.

تصریف الريح را چگونه معنی می کنیم؟

اینجاها با حسّ بیّن معنی می کنیم.

انعام، ۹۶

«فَالِقُ الْإِصْبَاحِ وَ جَعَلَ اللَّيْلَ سَكَنًا وَ الشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ حُسْبَانًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ»

این که ماه و خورشید معیار محاسبه ماه و سال است.

یا در سوره یونس، منازل قمر،

به حس و تجربه قطعی که داریم، این آیات را معنی می کنیم. از را حسّ بین معنی می کنیم. دلیلش هم این است که حس و تجربه قطعی و بیّن، حجت است.

لذا این است که بیان علامه فرمود: ما مقدمه عقلیه قطعیه را پایه تفسیر قرار می دهیم، ما می گوئیم: حسّ قطعی و تجربه قطعی را پایه قرار می دهیم.

در بیان علامه، مقدمه بدیهیه ای که می گوید، به نظرم شامل حسّ قطعی هم می شود.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۸۶ (۱۵)

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۸۷ (۱۶)

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۸۸ (۱۷) (۱۰,۲۰, ۱۳۹۶ / ۲۲ ربیع الثانی / چهارشنبه)

مشکلی که الان داریم نوعاً کسانی که در علم تجربی ورود دارند، در آیات و روایات ورود درستی ندارند. چون مجتهد نیستند و لذا نمی‌توانند ورود درستی داشته باشند.

این سبک موفق است که کسی مجتهد در متن دینی باشد و در کارهای تجربی هم مجتهد باشد. اما کسی که در متن دینی مجتهد نیست و در کارهای تجربی متخصص است، نوعاً در فهم متن دینی و برداشت از دین راجل است و کارش درست از آب در نمی‌آید.

در خصوص مسایل زیستی باید به مسایل تخصصی زیستی

تجربه قطعی و حس یقین می‌تواند مفسر باشد.

بعد رسیدیم به تعارض علم و دین که گاهی مطالبی در آیات هست با آن چه که امروزه در علم شهرت دارد، سازگار نیست.

یکی از مهم‌ترین جاهایی که مشکل پیش می‌آید و چندان هم واضح نیست و مطوی و مخفی است این که: یک دسته از بنیادهای علم تجربی هست که در ذهن عالمانش مطوی و مخفی است چه بدانند و چه ندانند.

از نگاه عالمان تجربی، تا تبیین طبیعی شد، تبیین ماوراء طبیعی معنی ندارد. این گونه است که در مورد پدیده های عام یا باید تبیین طبیعی کرد و یا تبیین ماوراء طبیعی.

علم تجربی همان بیان علامه این بود: علم تجربی نافی ماوراء طبیعت نیست نه اثباتا و نه نفیا. ولی عالمان تجربی به دلیل مبانی فلسفی ای که این ها دارند..

تعارض روانشناختی، که تعارض منطقی ندارد بلکه گذر روانی است. که این گذر روانی مطوی و مخفی است. نوعا کسانی که علوم تجربی را می خوانند، ناخودآگاه اصالة ماده در ذهنشان شکل گرفته است و نوعا ماوراء ماده برایشان معنی ندارد.

مبانی مابعدالطبیعه ای که علم تجربی عهده دار نیست بلکه یک اندیشه فلسفی است که در ذهن عالمان تجربی رایج شده است که تا تبیین طبیعی برای چیزی پیدا کردند می گویند تبیین ماوراء الطبیعه ای ندارد.

ما می بینیم که منعی ندارد که یک پدیده ای هم تبیین مادی و طبیعی داشته باشد و هم تبیین ماوراء الطبیعه ای و بین این دو مشکلی نمی بینیم.

عمدتا به نظرم عالمان تجربی این را متوجه نیستند که با ارایه تبیین طبیعی، تبیین ماوراء الطبیعه ای را منکر می شوند و از آن خود را بی نیاز می دانند.

به نظرم دین و قرآن هم تبیین طبیعی و هم تبیین ماوراء الطبیعه ای را ارایه می کند. هر دو را ارایه می کند.

اگر کسی تبیین طبیعی را می گوید، نافی ماوراء الطبیعه ایست؟ خیر. بلکه اینجا باید ورود فلسفی یا ورود قرآنی کرد. این یک نوع بحث فلسفی است. بله از نگاه تجربی نیازی به تبیین ماوراء الطبیعه ای نیست، اما این که نیاز نمی بینند به این خاطر است که این علم متکفل نیست، بلکه این کار را باید از طریق کار فلسفی تبیین و تحلیل نمود.

دسته دوم تعارضات: تعارضات آن چه در علم شهرت دارد با آن چه در دین آمده است

الان بحث تعارضات را با شهرت می بندم نه با استدلال قطعی.

یکی از آن مسایل، مساله داروینیسیم است.

علامه هم به لحاظ فلسفی و هم به لحاظ قرآنی به نظریه داروینیسیم نقد دارد.

گاه در یک علم یک مساله ای شهرت پیدا کرده است و شواهدی هم پیدا شده است ولی این شواهد آن گونه نیست که تمام کننده باشد به نحو قطعی.

مساله داروینیس، از این دست مسایلی است. این مساله اصلش که قطعی نیست تا چه رسد به این که با قرآن تعارض داشته باشد.

بر فرض که این نظریه ظهور قطعی داشته باشد و بین باشد، یقیناً متن دینی با آن تفسیر می شود و قابل تطبیق است.

اما اگر به گونه ای باشد که با ۱۰۰ مقدمه به آن رسیدیم، چنین فرضی با ظهور قرآنی نمی سازد.

بله ظهوراتی که در سطح اول قرآنی می فهمیم. ظهور اولیه در برابر ظهورات ترکیبی که چند مرحله طی می شود تا به آن برسیم.

اشاراتی کرده ام در مورد ظهور، که ظهورات قرآنی حتی یک آیه کافیهست و خصوصاً اگر تکرار شود که دیگر حجیتش واضح است.

در خصوص بحث حکیم بودن الهی، ظهور قرآن را باید مفصل توضیح دهیم که چگونه است.

اگر چنین باشد، حتی اگر یک قطع ۱۰۰ پله ای باشد، در این صورت باید در حرکت فکری خود شک کنیم و ظهور قرآن را دست نزنیم.

درست مثل کاری که فیلسوف مسلمان انجام میداد که وقتی به اندیشه ای می رسید بعد می دید که با ظهور قرآن سازگار نیست، می فهمید که آن چه به آن رسیده است ناصحیح است و باید روند فکری خودش را بررسی کند تا به نظریه درستی برسد.

اگر به همین شیوه در علوم تجربی نسبت به قرآن و شریعت عمل شود، آن وقت این روش سبب پیشرفت علوم تجربی می شود و در این صورت تعارضات برطرف می شود.

برخی از آقایان خواستند نشان دهند که مواردی در قرآن هست که با تجربه ناسازگار است.

برخی روشنفکران برای این که قداست قرآن را بشکنند رو به بیان مشکلاتی در قرآن آورده اند.

«ثُمَّ خَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ»

مورد استشهاد این آقایان این فراز است: «فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا»

اول علقه شد مضغه، دوم مضغه شد استخوان، سپس بر استخوان گوشت روییده می شود. سپس مرحله چهارم روح در آن دمیده می شود.

در حالی که طبق مبانی جنین شناسی، ابتدا مغزه گوشت است نه این که استخوان شود سپس گوشت بر آن بروید.

این کمی نشان میدهد که دقت های لازم نیست و استعجال در کار است.

قرآن در این آیه سه بار تعبیر به خلقنا دارد.

فَخَلَقْنَا النَّطْفَةَ عَلَقَةً. خَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً، فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا، فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا.

خلق سوم که مضغه عظام شد و کسونا العظام لحما، یک خلق است. همان مضغه ای که شد استخوان با گوشت، این همه یک مرحله است. این آقایان از فاء، یک مرحله خلقت دیگری پنداشته اند.

بنده از یک جهت از این ایرادها استقبال می کنم که آدم پی به عظمت قرآن می برد.

آن گوشت پاره که مضغه است، الان استخوان با گوشت است. در جای دیگر قرآن تعبیر کرده است به مخلقه و غیر مخلقه.

این نوع موارد چندان تعارض علم و دین نیست. بلکه از مواردی است که دقت لازم در آیه نشده است.

بلکه خودم معتقدم که پیشرفت علم تجربی آنجا که به یک حکم یقینی برسد که بیّن باشد، آن وقت علم تجربی می تواند کمک کند به فهم بهتر قرآن.

«فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ (۵) خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ (۶) يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ (۷)»

برخی گفته اند: صلب مرد و ترائب که قفسه سینه زن است. و برخی گفته اند صلب مرد و قفسه سینه مرد. و برخی ترائب را بین دو پا گرفته اند.

این که ماء دافق ریشه اش کجا می شود جای تحقیق دارد؟

علامه طباطبایی در اینجا می گوید: بروید تفسیر مراغی را ببینید که از یک دانشمند تجربی مطلبی را گفته است. شهید پاک نژاد یک تحلیل دیگری دارد.

به نظرم اینجا جای حضور این نوع موارد است به شرط این که آن دو عنصر باشد: حسّ بیّن و تجربه قطعی باشد و از آن سو هم مجتهد در فهم متن دینی و ظهورگیری باشد.

الان دیدم خیلی از این آقایان این بحث ها را با عنوان تعارض علم و دین مطرح کرده اند که اسم نمی بریم.

به نظرم پاکیزه ترین مطالب در این مسایل را قرآن مطرح کرده است و هنوز هم ظرایفی هست که هنوز کسی آن ها را نفهمیده است.

یقیناً قرآن چیزی را گفته است ولی ما نمی فهمیم. مثلاً در مورد هفت آسمان علامه طهرانی داده است ولی چون دلش آرام نشده است می گوید من راضی به این طرح نیستم.

در مورد تعارض علم و دین، برخی گفته اند: دین لوازمی دارد که آن با لوازم علمی نمی سازد.

کتابی است که آقای باربر نوشته است که در آنجا نوع بحث هایی که در خصوص تعارض علم و دین است را آورده است.

- برخی هم یک راه آسانی را پیش رفته اند که علوم تجربی ظنی است و خود را راحت کرده اند.
- برخی هم گفته اند که علم در حد افسانه و جادوست. لذا در ساحت تعارض با قرآن خیلی مشکلی نداریم.
- باربر هم گفته است که مشاهده گرانبار از نظریه است و...

ما این ها را قبول نداریم، ..

اساسا باید دید حس بیّن است یا تجربه قطعی، اگر این نباشد باید رفت و آمد کرد تا برسیم به این سطح.

از بحث تعارض علم و دین گذشتیم که خیلی سریع هم بود.

منابع تحقیق در خصوص ارتباط علم و دین

۱. «پژوهشی در اعجاز علمی قرآن»، آقای رضایی اصفهانی

۲. «آسمان و ستارگان در قرآن»، آقای زمانی قمشه ای

۳. «درآمدی بر تفسیر علمی»، آقای رضایی اصفهانی

۴. «آسیب شناسی جریان ها تفسیری»

چیزی که اینجا هست، این که آن رویکرد علمی که اخیرا در علم پدید آمده است، چند دلیل و بستر دارد. چند انگیزه و علت دارد که چنین شده است در دوره های اخیر.

البته ناگفته نماند: این رویکرد علمی از قبل هم بوده است، مثلا مشاء بحث افلاک را داشتند و همان ها را هم مطرح کرده اند.

المنار، جواهر القرآن. در تفاسیر فارسی زبان هم در جریان حضرت آدم یک آقایی آمده است که خواسته است نظریه تطور انواع را تثبیت کند و ظهورات قرآن را دست زده است.

دلیل پیدایش رویکردهای متعدد جدید در تفسیر قرآن

۱. رویکرد غلیظ در ناحیه تمدن غربی است که سرریز کرد به این مباحث. آن قدر گسترده شد و نفوذ کرد. در غرب ابتدا دین و سپس عقل در حاشیه رفت، سپس آن چه در چشمشان می درخشید، تجربه بوده است. و خیلی به چشمان آمد و عملا سرریز کرد در اسلام. مخصوصا در دانشگاه های جدید که منظورم تدریس در فضای آموزش مدرن، که از آن به بعد جهان اسلام هم درگیر شد با این مباحث. بنده نقص و تعبیر بر دانشگاه های فعلی ندارم. بلکه روشی که حذف روش گذشته یا بی مهری یا علامت سوال نسبت به گذشته شد، روش جدید را در پیش گرفتند که مهندسی و پزشکی و ... باید باشند.

علم غربی آهسته آهسته سرریز کرد و مسلمان ها را متاثر کرده است. دلیلش هم این بوده است که اذهان مسلمانان درگیر شد با علوم جدید مثل فیزیک و شیمی و...

این سبب شد که برخی ورود کنند که بگویند: آیات و روایات منافعی با مباحث جدید نیست و همین سبب شده است که فتیله آیات و روایات را در برخی موارد پایین و در برخی موارد بالا بردند تا نسل جوان را حفظ کنند.

۲. این که واقعا بحث علمی واقعا جدی است. هر چه که از علم هست، مشهورات، مسلمات و... همه این ها جدی و قطعی است. این سبب شده است که تمام آیات و روایات را مورد بررسی قرار بدهند از منظر علمی. این سبب شده است که خیلی علم زدگی در تفسیر قرآن به وجود آمد. یک رویکرد ناشایستی است که خیلی از آیات و روایات دست خورده است.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۸۹ (۱۸) (۱۰,۲۰, ۱۳۹۶ / ۲۲ ربیع الثانی / چهارشنبه)

در بیان مختار عرض کردیم که حس و تجربه و بین به عنوان مفسر و معین برای فهم آیات به کار می رود.

ولی موارد دیگر باید ظهور قرآن معیار قرار بگیرد. و در قرآن هم زیاد صحبت علوم تجربی شده است.

بعد تعارض علم و دین را گفتیم و به پایان بردیم.

رسیدیم به این که چرا تمایلات برای تفسیر قرآن با رویکرد تجربی زیاد شده است.

یک دلیل در جلسه قبل این بود: چون تجربه گرایی و حس گرایی چهره غالب شد و سرایت کرد به جهان اسلام و همین الان هم هست. و باید منتظر بود مواردی پیش بیاید که ... چون چهره غالب می شود.

این ها را خیلی باید مواظب بود. اینجا عالم دینی چقدر باید به روز باشد و رصد کند و اذهان را بگیرد. الان عصری شده است که اندیشه ها آن قدر متعدد می شود که هر دقیقه باید مواظب بود که تا دیدگاه های نامطلوب، چهره غالب به خود بگیرد. این ریشه دارد در شیوه آموزشی مان که مبانی فلسفی را تعلیم نکردیم.

باید این مباحث جدید خوانده شود، ولی از ابتدا باید مبانی هم تعلیم شود.

بوعلی هم عالم تجربی هست در عین حالی که یک عالم دینی هم هست، ولی احساس نمی کند که دیدگاه هایش در خصوص مباحث تجربی در مساس با مبانی دینی اش باشد.

بوعلی با آن که فرد اول طبّ بود، هیچ تعارضی با دین احساس نمی کند.

خیلی ها به دلیل این که نگاه دینی قوی ای ندارند، به راحتی مباحث و مبانی تجربی و حسّی را بر قرآن ترجیح داده و بر آن مقدم می کنند.

اما ما کجا توضیح دادیم مبانی را

این که علمه طباطبایی گفته است: اصل علم تجربی چیزی است و مبادی مابعد الطبیعه چیز دیگری است که ربطی به علم تجربی ندارد.

من معتقدم که این ها بیشتر باید بیاید در صحنه عملی که داریم توضیح می دهیم، نشان دهیم که بعضی از بسترهای پایه ای چیست. که جوان ما بفهمد. حتی بحث های معرفت شناسی نابی که کار می رسد برای آن ها گفته شود.

به هر ترتیب چنین چیزی گفته شده است و هست و ما باید مواظب باشیم.

۲. برخی به خاطر دفاع از دین کشیده شده اند به این مباحث. بر خلاف این که برخی آلوده شده اند و به این رویکرد روی آوردند. اما برخی برای دفاع از دین گه گاه این نکات می آید و از این به بعد بیشتر هم خواهد شد.

علامه گه گاه توضیح می دهد که الان علم این را می گوید و قرآن هم چنین می گوید. این در کار علامه هست ولی الان باید بیشتر از این تذکر داد.

ناگفته نماند: آدم باید از افراط و تفریط اجتناب کند. باید دقت کند: این مساله در حد نظریه است ولی قطعیت ندارد. یا آن بحث قطعی حسّ بیّن است. یا آن مساله تجربه قطعی است.

اگر به این نحو کار شود، به طرف مقابل خط داده است.

اما برخی که در این زمینه دارند کار می کنند، بین غث و سمین قاطی شده است و همه آن چه در علم تجربی آمده است را قطعی می پندارد.

باید دفاع کرد و آورد، ولی باید نشان داد.

بنده مایلیم این نوع بحث ها برای خودش یک کتاب جداگانه شود. مثلاً کسی که در اختر فیزیک کار کرده است، یک کتاب بنویسد و تفسیر موضوعی و جداگانه با این بحث انجام دهد.

با تمام طول و تفصیل آن مقداری که قطعی است، اگر چنین کارهایی که شده است مفسر باید ببیند که عالم به این فن چه گفته اند.

در بحث های نجومی مثلاً، کسانی که قدر هستند خیلی عالمانه و فنی آیات نجومی را فهمیده اند.

۳. کسانی که به سراغ این بحث ها رفته اند برای این که اعجاز قرآن را نشان دهند.

همه این ها برای ما می تواند راهگشا باشد در تفسیر.

در دفاع باید مواظب بود. در اعجاز هم باید عمدتاً در حسّ بیّن و تجربه قطعی ... حسّ بیّن الان کمی گسترده تر شده است و آن چه پیشتر حسّ بیّن بوده است الان به دلیل ابزارهایی که پیشرفت کرده است، برخی از آن امور را در حد حسّ بیّن قرار داده است. مثلاً تلسکوپ و میکروسکوپ و....

آن ها که حسّ بیّن است از آن ها باید استفاده کرد.

نکته پایانی: به کارگیری از مسایل علمی رایج در دفاع از قرآن

سوال: گاه در علم یک مساله ایست که خیلی به چشم آمده است، مثلاً در اعجاز می توانیم از آن استفاده کنیم یا خیر؟

جواب: بله می شود در دفاع و بیان اعجاز آورد ولی ذکر گردد که ظهور آیه این قدر است و آن چه در این نظریه به آن رسیده است این قدر است ولو این که قطعی نیست. ما ظهور آیه را از خودش استفاده می کنیم بدون این که از این مساله تجربی به آیه تعیین معنایی داده باشیم، آن مساله را هم تبیین می کنیم و قرابت این دو را ذکر کنیم. نه این که کاملاً و به صورت ۱۰۰ درصد عین هم بدانیم و تعیین معنایی بدهیم.

بحث در مورد علم پایان شد.

با این بیانی که گفتیم: تفسیری مثل المنار خیلی مورد توجه ما نیست که غث و سمین را همه مخلوط کرده است.

ما گاه از این موارد را گاه در تفسیر نمونه هم می بینیم. گرچه آیت الله مکارم شیرازی گفته اند که ما از قطعیات علمی استفاده می کنیم. ولی به نظرم با گشاده دستی بیشتری از این مباحث در کار تفسیری استفاده شده است.

از یک جهت می دانم که این بزرگوران تلاششان این است که علم از دین جدا نیست و دین خود، حافظ علم است و در فضای علم حرف می زند.

به نظرم گاه زیاده روی هایی صورت گرفته است.

ولی بحث های مصداقی که این آیا به تجربه قطعی هست یا خیر؟ این بحث دیگری است.

پژوهشی در اعجاز عملی از آقای رضایی اصفهانی که آورده است این مضمون را ما از آن چه تجربه قطعی است استفاده می کنیم.

رویکرد اجتماعی تفسیر المنار

شیخ محمد عبده یک حرفی دارد که ابتدای المنار ذکر شده است.

البته اما الان در مورد علوم انسانی صحبت نکردیم که بعدها بیشتر باید صحبت کنیم.

بیان عبده: قرآن آمده است اصلاح جامعه کند. دغدغه های اصلی اش را آورده است. دغدغه اجتماعی قرآن و بر اساس آن دسته ای از بحث ها که امروزه صورت گرفته است نسبت به اندیشه های اجتماعی، مثل ارث و احکام مربوط به ارث و...

ایشان این رویکرد اجتماعی را در چندجا مطرح کرده است. این که مسلمان ها با تمدن غربی مواجه شدند، چه کار باید بکنند؟

واقعیتش این است:

بنده معتقدم واقعیت است که قرآن یک بستر اجتماعی سنگین و غلیظ دارد.

اسم این را می گذارم بستر کلان.

ما یک بسترهای جزئی داریم. مثلاً آیات در باب ارث، توحید، معاد و...

و یک بستر کلان داریم. ما در ضمن بحث های سیاق قرآنی این ها را خواهیم گفت به صورت مفصل.

در خصوص این ادبیات بستر کلان در آنجا بحث مفصل خواهیم کرد.

قرآن یک سیاق شناور دارد و یک سیاق و بستر کلان.

قرآن کی نازل شد؟

از آن وقتی که رسول الله مبعوث شد و اعلام رسالت کرد و ابلاغ و انذار را شروع کرد و انقلاب رسول الله دارد شروع می شود، بعثتی است و یک نوع بعثتی است با یک رویکرد شدید اجتماعی. از همان اول درگیر با طواغیت است.

این باعث شده است که قرآن تمام مضامینی که می آورد از بعثت تا هجرت و از هجرت تا وفات رسول الله. یکی انقلاب رسول الله است که به نتیجه می رسد و یکی هم در دوره حکومت داری رسول الله است. این ۲۳ سال یا انقلاب رسول الله که ۱۳ سال در مکه است و یکی هم حکومت حضرت است که ۱۰ سال در مدینه.

با این رویکرد، سوره های مکی و مدنی معنی دار می شود.

اصل بستر این است، و جالبست این بستر، که اسمش را می گذارم بستر کلان. بستر کلان به گونه ایست که در بسترهای جزئی حاضر است و گاه پنهان و گاه همه آشکار می شود.

بستر کلان رسول الله در قرآن به شدت اجتماعی است.

بحث معاد که یک بحث جزئی است، این بحث معاد در واقع می گوید: این طواغیت را حذف کنید و خیر انجام دهید و خوب انجام دهید تا ابدتان درست شود. بحث معاد است ولی به شدت دارد یک چیزی را در صحنه اجتماعی خراب می کند.

بحث نبوت هم یک بحث جزئی است ولی این بحث هم در بستر اجتماعی کلان نقش بازی می کند.

اگر کسی اهلش باشد در قرآن منعکس شده است. بحث نبوت، بحث شیطان و... همه این ها

اسم این را می گذاریم بستر کلان در مقابل بستر جزئی و بحث جزئی. جزئی بودن مثل معاد یا نبوت یا توحید، این از اهمیت مساله کم نمی کند.

بسترهای کلان همیشه با بسترهای جزئی همراه است.

این سبب می شود که ما با دو سیاق و بستر روبرویم:

۱. سیاق کلان و عمومی. بعدها نشان می دهیم که این سیاق عمومی خودش را چگونه در سیاقهای

موردی نشان می دهد.

۲. سیاق موردی و موضوعی.

این واقعیتی است که قرآن آمده است که اصلاح اجتماعی کند و این بستر کلان واقعا در قرآن جاری است و این را نباید حذف کرد.

ای کاش یک تفسیر نوشته می شد و تمام اندیشه های علامه طباطبایی در تمام ابعاد نگاه دارد و در عین حال یک دور از اول تا آخر قرآن به شکل اجتماعی تفسیر شود.

مثلا: الحمد لله رب العالمین، چه اثر اجتماعی و نقشی دارد؟!

قرآن دوگانه طاغوت و الله که درست می کند قرار است که با توحید طاغوت را بکشند.

این واقعا حقیقت دارد و تاثیرات اجتماعی خاص به خودش را دارد. که اگر کسی خوب نگاه کند می بیند که اندیشه غلیظ سیاسی در قرآن وجود دارد.

سیاق کلان معنایش این است که هر آیه ای در سیاق کلان هست و بستر کلان اجتماعی دارد.

و حتی می توان نشان داد به صورت فنی و دقیق که چطور از یک سیاق موردی به سیاق کلان می شود رسید.

اگر چنین چیزی باشد از یک جهت حق با شیخ عبده است ولی با یک شرط که باید به آن توجه کرد.

- یک سیاق دیگر کلان قرآن: دستگیری همه به سمت خداست. یعنی دعوت به خدا. به نظرم هرکسی هر چیزی را رد کند ولی این که قرآن آمده است همه را به خدا برساند را نمی تواند نفی کند.

یک بحثی است به نام روح متن، که سیاق کلان با روح متن گره می خورد.

روح متن قرآن و سیاق کلان قرآن توحید است. همه انبیاء آمده اند برای هدایت همه به سمت خدا.

تحلیل شهید مطهری: هدف متوسط قرآن، اجتماعی است و هدف نهایی توحید است.

این خیلی معنی دارد و بحثی اجتهادی قرآنی است و شیوه دارد نه این که یک بحث ساده و بی پایه باشد.

این جزء بحث های کلان و روح متن است. روح قانون در بحث های فقهی و روح متن یک ظهورگیری ناب در فهم قرآن است.

وقتی تحلیل شهید مطهری را داشته باشید که هدف متوسط قرآن اجتماعی است و هدف نهایی توحید است، در هدف های کلان، آن هدف نهایی حذف نمی شود و حفظ می شود.

یا این که حضرت امام می فرماید: قرآن آمده است برای سلوک و معارف. یعنی این سلوک و معارف در صحنه اجتماع حاضر است.

....

این ها را باید یک به یک توضیح داد، .. جوری توضیح داده شده است که چطور قرآن برای سلوک و رسیدن به خداست.

این نگاه یک لازمی دارد و آن این که: معارف دین باید خوب بنشینند. باید تمام بستر اجتماعی جهت سلوکی پیدا کند.

یعنی: صرف اصلاح اجتماعی صرف نیست، بلکه اصلاح اجتماعی است که قرار است تبدیل شود به اخرت و توحید و در کنارش مجبورید تمام معارف در جای خودش بنشینند. توحید باید در جای خودش توضیح داده شود، معاد همینطور و... وقتی این شد، باید با دقت تمام معارف حفظ شود.

اما المنار:

المنار این دغدغه اجتماعی را فهمیده است ولی فتیله توحید و معاد و معارف پایین آمده است. این خلل است و این آن چیزی است که عرض کردیم: به فضای اجتماعی می برد که بُرد اجتماعی اش آن گونه که باید نیست.

با این نحوه برد اجتماعی اندیشه های دینی ضعیف می شود.

این باعث می شود: کار اجتماعی و دغدغه های اجتماعی قرآن جزء بسترهای کلان است ولی به شرط این که این هم حفظ شود.

سوال: سیاق های کلان قرآن چندجور است؟ نسبت آن ها با هم چگونه است؟

سیاق های کلان از مهم ترین سیاق هاست و همه آن ها مقصود خداست. با این توضیح تمام ظهورات اجتماعی آیا مقصود خدایی دارد یا خیر؟

بستر کلان، روح متن و...

اصل رویکرد اجتماعی قرآن درست است ولی بستر توحیدی هم هست که در کار المنار

به نظرم هر سوره ای یک نظم خاص به خودش دارد. کل قرآن هم یک نظم ویژه ای دارد. چند سوره با هم، هم یک سیاق دارد. سیاق های شناور را هم قایلیم. به علاوه چگونه می شود فراسیاق شد؟ این را باید مفصل بحث کرد.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۹۰ (۱۹) (۱۰،۲۷، ۱۳۹۶ / ۲۹ ربیع الثانی / چهارشنبه)

مقام نهم: جمع بندی نقدهای علامه بر مسالاک متعدد

مقام نهم یک نوع جمع بندی است نسبت به مباحث علامه طباطبائی و نقدهایی که به روش های مختلف وجود داشت، مخصوصا روش تجربی.

نوع تفسیری که این آقایان دارند، یک نوع تحمیل بر قرآن است.

تحمیل بر قرآن را در لابلای بحث ها جناب علامه در مقام پنجم که داشت نظر متکلمان را توضیح می داد، چنین تعبیر کردند: من چگونه می توانم بگویم: قرآن را با آن چه می دانم، تفسیر کنم؟! این می شود تحمیل بر قرآن. نه این که بگوییم: قرآن چه می گوید؟ این یک نوع تحمیل بر قرآن است.

آن چه من به لحاظ کلامی و فلسفی و عرفانی و علم تجربی یافتم، چگونه از دل قرآن به دست بیاورم؟

علامه: این یک تحمیل و یک تطبیق است بر اندیشه هایی که باور دارم. این که تفسیر نیست.

این معنایش این است: قرآن کتاب هدایت مردم نباید باشد، بلکه باید بر عکس باشد. کتابی که خود نور مبین است نباید باشد، تیبانا لکل شیء نباید باشد.

ما حوصله کردیم و بیانات مفصل علامه را در این زمینه ها خواندیم.

المیزان، ج ۱، ص ۸ و ۹

« و أنت بالتأمل في جميع هذه المسالك المنقولة في التفسير تجد: أن الجميع مشتركة في نقص و بئس النقص، و هو تحمیل ما أنتجه الأبحاث العلمية أو الفلسفية من خارج على مداليل الآيات، [برای فهم مداليل قرآن، از خارج قرآن استفاده می کنند. مثلاً از کلام یا فلسفه یا علم تجربی استفاده می کنند. ص ۶ در باب متکلمین، در مقام پنجم، پاراگراف چهارم، توضیح تحمیل آمده است: تحمیل یعنی: آن چه من قبول دارم، بر آیه حمل کنم و آیه را حمل کنم بر این برداشت خودم.^۷ اگر گوش کنم قرآن چه می گوید، این می شود تفسیر، اما گر قرآن را بر آن چه خود می دانم، می شود تطبیق و تحمیل.] فتبدل به [این تحمیل] التفسير تطبیقا و سمي به [این تحمیل] التطبيق تفسیرا، [دقت شود: تعبیر به تطبیق، گاه معنای بار مثبت دارد، و گاه معنای منفی و بار منفی دارد که جناب علامه اینجا با بار منفی دارد تعبیر به تطبیق می کند. تطبیق درست و مثبت مثل کار صدرا که می گوییم: صدرا اینجا تطبیق می کند. این تطبیق اشکالی ندارد که یعنی: همیشه یک الگو و راهنما و هادی دارم، مطلب خود را نزد او می برم ببینم چگونه است؟ و بعد سرریز می کنم در کار خودم. این تطبیقی گوش دهنده به قرآن است. نه این که من این چیزی که در فلسفه دارم ثابت نگاه می دارم و قرآن را بر آن تطبیق می دهم. اما کار صدرا کاری دوطرفه است. وقتی متن دینی سخنی را در مساله ای در باب معاد یا توحید گفته است، صدرا می گوید: مفاد فلسفی اش چیست؟ این را می گوییم: تطبیق بر فلسفه کردن. قرآن چیزی را گفته است، در ساحت زبان فلسفی چه خواهد شد؟ این را می گوییم: تطبیق. زبان قرآنی که یک زبان عرفی دارد در زبان فنی فلسفی چه به ما خواهد گفت. ولی اینجا در صدد این هستیم که ببینیم واقعا قرآن چه می گوید؟ نه این که قرآن را بر آن چه می دانم تطبیق کنم.

^۷ - «ففرق بين أن يقول الباحث عن معنى آية من الآيات: ما ذا يقول القرآن؟ أو يقول: ما ذا يجب أن نحمل عليه الآية؟ فإن القول الأول يوجب أن ينسى كل أمر نظري عند البحث، و أن يتكى على ما ليس بنظري، و الثاني يوجب وضع النظريات في المسألة و تسليمها و بناء البحث عليها، و من المعلوم أن هذا النحو من البحث في الكلام ليس بحثاً عن معناه في نفسه.»

نوعاً برخی مبنایی قرار داده اند که نتیجه اش همین حالت تطبیقی منفی پیدا می کند. که همه را ظنی می دانند و با حذف ظنیات و نگاه داشتن قطعیات، سر از همین حالت در می آورد. [و صارت بذلک] با این تحمیل و تطبیق باید گفت: خلاف ظاهر قرآن مراد است. که مراد از تاویل، خلاف ظاهر است. یعنی باید ظاهر قرآن را دست زد. قرآن اگر چیزی گفت، آنجایی که نساخت، قرآن را از معنای حقیقی گرفت و بر معنای مجازی حمل نمود. [حقائق من القرآن مجازات، و] عرفا یک کاری می کردند این بود که: تنزیل قرآن را تاویل می کردند. علامه نقدی که بر عارفان داشتند این بود که قرآن همه اش تاویل نیست، بلکه تنزیل هم دارد. که ما در نقد کلام علامه عرض کردیم: عارفان تنزیل را هم قایل هستند و این گونه نیست که صرفاً تاویل را قایل باشند. ما متن عارفان را آوردیم و گفتیم. ولی معمولاً ابتدای تفاسیرشان می گویند: ما دیده ایم که نوعاً تفسیر در خصوص سطح ظاهر زیاد است ولی از تاویل و باطن قرآن کم نوشته شده است، لذا من از مشایخ عرفان نکات و مطالب تفسیری را هم نقل کنیم. که تفسیر سلمی و کاشانی از این دست تفاسیر محسوب می شود. [تنزیل عدة من الآيات تأویلات. ناظر به ص ۷، سطر ۳].

پس یک اشکال عمومی علامه این شد که این کار تفسیر قرآن نشده است بلکه تحمیل قرآن شده است.

پیش فرض های مجاز در تفسیر قرآن

یک بحثی که جا دارد طرح شود این است که:

ما چه پیش فرض هایی را برای فهم قرآن می توانیم استفاده کنیم و چه پیش فرض هایی را نمی توانیم برای فهم قرآن استفاده کنیم.

کتاب «نظریه تفسیر متن» آقای احمد واعظی را ببینید، برخی از این مباحث را آورده است.

مثلاً: صرف و نحو را باید داشت ولی آیا هر علمی را به عنوان پیش فرض می توان داشت؟ خیر. برای فهم قرآن باید بسیاری از پیش فرض ها را کنار گذاشت.

آیا قرآن، تجربه را به عنوان پیش فرض اجازه می دهد یا خیر؟ حس، قلب، عقل و...؟

کتاب خدا را می خواهید بفهمید، باید آن گونه که خدا می فرماید فهمید. اگر قرآن اجازه می دهد، می توان برخی از امور را به عنوان پیش فرض گرفت و اگر قرآن اجازه نداد، نباید این امور را پیش فرض، در نظر بگیریم.

جریان های تفسیری

ما الان مکاتب تفسیری را که خواندیم، در ذهنم بود که یک بحث جریان های تفسیری را هم پی بگیریم، ولی الان به آن نمی پردازیم. وقتی بعدا پرداختیم، جایگاهش همینجاست.

تاریخ تفسیر

این بحث هم باید مفصل پرداخته شود ولی ما به آن قدری که جناب علامه فرمودند، اکتفا می کنیم.

اشاره ای به مبانی متن شناختی قرآن

ولی ما همه چیز را با قرآن و سنت قطعی پیش می رویم و همه چیز را حل می کنیم.

این چیزی که تا به حال گفتیم، بیان این است:

من با عقل گنجشکی ام به چیزی می رسم، بعد می خواهم عقل کل و قرآن را بر آن تطبیق کنم!

در حالی که کتاب هدایت قرار است هدایت کند. کتاب هدایت هم جوری صحبت کرده است، مخصوص عوام نیست، مخصوص خواص هم نیست، بلکه همه را می گیرد. هم هدی للناس و هم بینات من الهدی و الفرقان. هم فیلسوف قدر و هم عارف صاحب دل و هم ناس را هدایت می کند.

حتی متخصص و صاحب فن هم در محضر قرآن عامی حساب می شود.

علامه یک نکته ای در مورد متن شناختی قرآن می گوید. متن شناختی یعنی: قرآن چیست؟

بحث های متن شناختی قرآن یک بحث مفصلی است که علامه مقداری را بیان فرموده است.

قرآن کتاب هدایت است. اما اگر تطبیقی که علامه گفتند اعمال شود، معنایش این است: قرآن کتاب هدایت نیست، بلکه علم من می شود هادی.

ما اولیات را پایه قرار می دهیم، همان طور که حسّ بین را سطح اول قرار دادیم، سطح اول را باید نگاه داشت، بعد کم کم به سمت عمق هم باید رفت.

عقل گنجشکی در مرحله اول که حجت است به همان مقدار در خصوص ظهورگیری هم حجت است.

در آیات وقتی قرآن در سطح اول هدی للناس است، طبق دیدگاه تحمیلی و تطبیقی، دیگر هادی نیست بلکه هدایت شده است. به وسیله کلام و فلسفه و تجربه و عرفان و...

در حالی که این مبانی متن شناختی قرآن جور در نمی آید. دیگر قرآن هدی للناس نیست، تبیاناً لکل شیء نیست، بلکه نیاز به تبیان دارد و....

بیان علامه

«و لازم ذلک (کما أومأنا إليه في أوائل الكلام) أن يكون القرآن الذي يعرف

الميزان في تفسير القرآن، ج ۱، ص: ۹

نفسه (بأنه هدی للعالمین [منظور همان ناس است (بقره ۱۸۵)] و نور مبین [هم نور و روشن گری هستی شناسی دارد و هم معرفت شناسی] (مائدة، ۱۵) و تبیان لکل شیء (نحل، ۸۹)) مَهْدِيّاً إِلَيْهِ [که قرآن می شود مهدیا الیه. هادی می شود مثلاً علم کلام. علم کلام عالم را به قرآن هدایت می کند. علم کلام قرآن را بیان می کند برای یک عالم]. بغیره [در برابر هدی للعالمین] و مستنیراً بغیره [در برابر نور مبین] و مُبَيِّنّاً بغیره [در برابر تبیاناً لکل شیء]، [از این تعبیر می شود به مبانی متن شناختی قرآن. مثلاً در قرآن تناقض راه ندارد. یا این که قرآن من لدن حکیم خبیر... مبانی متن شناختی، بستر جاری در یک متن است. چون خدایی که این قرآن را نازل کرده است، در اینجا پیاده می شود، ما در قرآن بیش از این است. قرآن همه اش درست است، قدسی است و خلافتی در آن نیست.] فما هذا الغیر! و ما شأنه! و بما ذا یهدی إِلَیْهِ! و ما هو المرجع و الملجأ إذا اختلف فيه! و قد اختلف و اختلفت الخلاف.»

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۹۱ (۲۰) (۲۷، ۱۰، ۱۳۹۶ / ۲۹ ربیع الثانی / چهارشنبه)

بعد از این که علامه به مبانی متن شناختی اشاره کردند، علامه به یک نکته ای گریز می زند که مقام بعدی را رقم می زند.

ان شاء الله در یک فرصتی مبانی متن شناختی قرآن را یک به یک بگوییم، گرچه کما بیش این مبانی را گفته ایم.

علامه:

وقتی اینجوری است، وقتی اختلاف می شود در فهم قرآن، باید چه کرد؟

با این نحوی که شما می گوئید، قرآن که از محوریت افتاد، دیگری باید قرآن را روشن کند و ... بنابراین، قرآن که از محوریت افتاد، پس چه باید کرد؟

المیزان، ج ۱، ص ۹

«و ما هو المرجع و الملجأ إذا اختلف فيه! و قد اختلف و اشدت الخلاف.»

مقام دهم: موضع و موطن اختلاف در قرآن

مطلب اول: اختلاف اصلی در تفسیر قرآن

که می خواهد بگوید: این اختلاف در قرآن از چه ناحیه قرآن است؟ آیا در مفهوم قرآن است یا در مصداق است؟

اختلاف در مدلول و مصداق قرآن است نه در مفهوم لفظ، چرا که مفهوم لفظ روشن است.

علامه: عمده دعوا سر مراد است نه مفهوم. چرا؟ چون قرآن عربی مبین است و آن قدر الفاظش واضح است و الفاظ به گونه ای نیست که نشود معنای آن را فهمید. در قرآن تعقید و دشواری ای وجود ندارد. قرآن افصح الکلام است و در افصح، پیچیدگی وجود ندارد. لذا عمدتاً مشکل سر مصداق است.

المیزان، ج ۱، ص ۹ و ۱۰

« و كيف كان فهذا الاختلاف لم يولده اختلاف النظر في مفهوم (مفهوم اللفظ المفرد أو الجملة بحسب اللغة و العرف العربي [بهتر بود که این پُرانتز بعد از کلمات و آیات می آمد]) الكلمات [مفردات] أو الآيات [جمله]، [یعنی ما به لغت عربی رجوع کنیم، مفهوم الحمد، لله، ربّ، عالمین، جاء ربك و.... واضح است و مشکلی ندارد]. فإنما هو كلام عربي مبین لا يتوقف في فهمه عربيٌّ و لا غيرُه ممن هو عارف باللغة و أساليب الكلام العربي. [چون الفاظی که با تعقید همراه باشد، وجود ندارد. مثلاً: معنای لغوی «الرحمن على العرش استوى» را می فهمیم ولی مراد از این

جمله و مفرداتش چیست؟ این ها مشکل است. عمده دعوا سر مفهوم نیست، بلکه سر مصداق و مراد است. در مدالیل و مقاصد قرآن است.]

و ليس بين آيات القرآن (و هي بضع آلاف آية) واحدة ذات إغلاق و تعقيد في مفهومها بحيث يتحير الذهن في فهم معناها، [در خصوص حروف مقطعه بحث جدایی دارد که اصلا جزء کلمات حساب نمی شود. و بعدا متنی را از جناب علامه می آورم و خواهیم گفت که علامه دیدگاهش در خصوص حروف مقطعه چیست؟] و كيف! و هو أفصح الكلام و من شرط الفصاحة خلو الكلام عن الإغلاق و التعقيد، [در خصوص آیات متشابه قرآن هم، این آیات مفهوم روشن است، اما مشکل در مراد خداوند متعال است. علامه مثال می زند: ما ناسخ و منسوخ داریم که علامه در ج ۳ اشاره کرده است و اینجا هم اشاره کرده است: ایشان منسوخ را هم جزء متشابهات می داند. که ما معنایش را می دانیم ولی محدوده اش را نمی دانیم که تا کجاست؟] حتى أن الآيات المعدودة من متشابه القرآن كآيات المنسوخة [علامه در المیزان، ج ۳، ص ۲۱ در خصوص آیات ناسخ و منسوخ توضیحات کاملی داده است.] و غيرها [مثل: جاء ربك. يا الرحمن على العرش استوى]، في غاية الوضوح من جهة المفهوم، و إنما التشابه في المراد منها و هو ظاهر.

[برخی تعبیر می کنند به مراد استعمالی و مراد جدی. آن چه از سطح فهم آن مفاهیمی که می شود فهمید، این می شود سطح اول. که همان مفهوم است. که من تعبیر می کنم به مفهوم و مصداق و مدلول. تعبیر مراد جدی و مراد استعمالی را در بحث های اصولی شنیده ایم، ولی علامه این تعبیر و اصطلاح را به کار نبرده است، من هم به کار نمی برم. لذا چنین می گوئیم: مفهوم عرش را می فهمیم، ولی مدلول حقیقی و مصداق و مراد از آن چیست؟ من تعبیر می کنم به مدلول اول و به حسب ظاهر و مدلول حقیقی. مثلا: جاء ربك. مفهومش چیست؟ یعنی پروردگارت آمد. اما مراد چیست؟ مگر خدا می آید؟ چطور می شود گفت خدا آمد و...دقیقا چه می شود که می شود گفت: جاء ربك.] و إنما الاختلاف كل الاختلاف في المصداق [که علامه گاه تعبیر می کند به: مدلول حقیقی] الذي ينطبق عليه المفاهيم اللفظية من مفردا و مركبا، و في المدلول التصوري و التصديقي. [که منظور مدلول حقیقی است که اگر مفرد است، مدلول تصویری و اگر جمله است، مدلول تصدیقی است.] [قرآن در اسلام، ص ۵۰ « در قرآن مجید متشابه بمعنی آیه ای که مدلول حقیقی خود را به هیچ وسیله ای بدست ندهد وجود ندارد. بلکه هر آیه ای اگر در افاده مدلول حقیقی خود مستقل نباشد بواسطه آیات دیگری می توان بمدلول حقیقی آن پی برد و این همان ارجاع متشابه است بمحکم»

ج ۳، ص ۷۹ که تعبیر به مدلول حقیقی را به کار برده است. و ص ۲۱ که لفظ مراد را به کار می برد.

در ص ۸۹، سطر ۳، همین کتاب نیز تعبیر به مصداق کرده است. و مصداق را توضیح داده است.^۹

تعبیر به مدالیل و مقاصد کرده است که تمام مقاصد طولی را هم در بر می گیرد.

^۹ - « و البحث الصحيح يوجب أن تفسر هذه البيانات اللفظية على ما يعطيه اللفظ في العرف و اللغة ثم يعتمد في أمر المصداق على ما يفسر به بعض الكلام بعضا ثم ينظر، هل الأنظار العلمية تنافيها أو تبطلها؟ فلو ثبت فيها في خلال ذلك شيء خارج عن المادة و حكمها فإنما الطريق إليه إثباتا أو نفيا طور آخر من البحث غير البحث الطبيعي الذي تتكفله العلوم الطبيعية، فما للعلم الباحث عن الطبيعة و للأمر الخارج عنها؟ فإن العلم الباحث عن المادة و خواصها ليس من وظيفته أن يتعرض لغير المادة و خواصها لا إثباتا و لا نفيا.»

باید ادبیات علامه را پیدا کرد. منظور ایشان از مصداق، آن مصداق در برابر مفهوم نیست، بلکه مصداق یعنی: آن موردی که بشود گفت فلان آیه در مورد آن است. مثلاً: جاء ربك یعنی: آمدن ویژه معنوی خداوند متعال»

عجالتاً منظور از مصداق این است: مراد حقیقی خداوند متعال از این تعبیر چیست؟

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۹۲ (۲۱) (۱۳۹۶، ۱۱، ۴ / ۶ جمادی الاولى / چهارشنبه)

آیا اختلاف در مراد استعمالی است یا مراد جدی یا مصادیق مقصود خداوند متعال از آیات است؟

مقام دهم کل این بحث ها تا صفحه ۱۲ در فضای مقام دهم است.

در این مقام با ۶ مطلب روبرویم.

مطب اول: اساساً این اختلافات از مفهوم لفظ و جمله به لحاظ لغت عربی پدید نیامده است. بلکه آن چه در قرآن آمده است هم به لحاظ صرفی و نحوی و لغوی، واضح است. ممکن است کلام فصیح اغلاق بدوی داشته باشد.

که این مطلب را در جلسه قبل گفتیم.

یک بحث مصداق داریم یک بحث مدلول. ما وقتی لفظی را به کار می بریم، یک ساحت معنی داریم و یک ساحت حقیقت. پس سه ساحت داریم: لفظ، معنی، حقیقت. که لفظ برای معنی وضع شده است و معنی اشاره دارد به حقیقت خارجی.

علامه: عمدتاً دعوا سر آن حقیقت و مصداق و مراد است. معنای اولیه لفظ که روشن است، لکن نزاع در مراد حقیقی خداوند متعال و حقیقت این معنی است.

معنی خودش هم دو قسم است: مراد استعمالی و مراد جدی. علامه: آن لفظی که به کار می برید، برای مراد استعمالی یا معنای تحت اللفظی آن لفظ یا مراد ابتدایی این لفظ، این یک مرحله است.

مراد جدی و اصلی که معنای حقیقی است که مورد نظر خداست. یا تعبیر می کنیم به مقاصد و مدالیل. مدلول تصوری یا تصدیقی حقیقی آیه.

مراد جدلی و مدلول اصلی را ایشان تعبیر کرده است به مراد.

علامه یک تعبیر مفهوم به کار برده است و یک مراد.

لفظ نسبت به معنی ای که دارد، این معنی دو قسم است: مفهوم و مدلول حقیقی. پس در ساحت معنی با دو معنی روبرویم که در ادبیات اصولی با دو اصطلاح مراد استعمالی و مراد جدی تعبیر می شود.

مثلا یک نفری که خواب بوده است، بگوید: حسن برو آب بیار. معنای این لفظ را می فهمیم ولی مقصود این متکلم را نمی فهمیم چیست و به چه قصدی این را گفته است؟!

پیش از مراد جدی، به لفظ نگاه می شود که مرادش چیست؟ این می شود مراد استعمالی.

آن چیزی که خدا قصد داشت بر او دلالت کند و بگوید و آن مقصودش بود، این می شود مراد جدی و مدلول حقیقی،

معنای اول: مدلول اولیه غیر واقعی است و مدلول اصلی نیست. که مرد اولیه هم هست و علامه از آن تعبیر کرده است به مفهوم.

معنای دوم: آن مقصود اصلی متکلم.

هرگاه به لفظ آن گونه که تبادر می کند بدون گوینده و قصد او، این را علامه می گوید: مفهوم.

اما اگر جلوتر برویم، و به دنبال مقصود متکلم باشیم، این را علامه تعبیر می کند به مقصود، مراد حقیقی و اصلی متکلم.

علامه: اختلاف در مرتبه اول معنی نیست، بلکه اختلاف اصلی در مرتبه دوم معنی و مقصود اصلی متکلم است.

از این مرتبه دوم می توان به مدلول حقیقی هم یاد کرد. که در ادبیات قوم تعبیر می کنند به مراد جدی در مقابل مراد استعمالی.

در این متن علامه مفهوم داریم و مدلول یا مراد. مفهوم می شود مرتبه اول معنی و مدلول یا مراد می شود مرتبه دوم معنی.

بعد، علامه می گوید: از طرفی هم می شود بحث را برد سر مصداق. که این مصداق می شود ساحت حقیقت و مصداق.

گاه صحبت این است: تا می رسد به جاء ربک، برخی می گویند: خداوند متعال واقعا حالت جسمانی دارد و می آید در خارج.

یا وقتی گفته می شود: خداوند عرشی دارد، بعضی میگویند: عرش یعنی تخت و تخت هم جسمانی است.... برخی هم می گویند که عرش، عرش معنوی است و مادی نیست.

اینجا دعوا سر مراد خداوند متعال و سر مصداق است.

علامه: عمده دعوا سر مصداق ملک یا عرش است، در آن دعوا دارند.

این دعوا و اختلاف در دو ساحت مطرح است: فی المراد و المصداق. مراد در ساحت معنی است و مصداق در ساحت خارج و حقیقت است.

به تعبیر دیگر، دعوای مرادی در مصداق منعکس می شود و دعوای در مصداق هم به مراد جدی منعکس می شود.

این دو نزاع و اختلاف، قریب الافق هستند. گاه اختلاف در مراد و معنی است و گاه در مصداق است که اختلاف در هر یک به دیگری منعکس می شود.

مطلب دوم: سر اختلاف در تفسیر آیات

المیزان ص ۹

«و إنما الاختلاف كل الاختلاف في المصداق الذي ينطبق عليه المفاهيم اللفظية من مفرداتها و مركبها، و في المدلول التصوري و التصديقي [که همان مراد است که در سطر قبل چنین فرموده بود: «و إنما التشابه في المراد منها» و در تعریف تفسیر نیز علامه چنین فرموده بود: «التفسير (و هو بيان معاني الآيات القرآنية و الكشف عن مقاصدها و مداليلها)» که این مداليل همین مدلول های مورد نظر است.]»

[انس و عاداتی که داریم که الفاظ را نوعا در ساحت مادی اش به کار می بریم، اگر متکلمی مراد حقیقی اش این نباشد، برایمان مشکل پیش می آید که این متکلم آیا می خواهد این مصداق مادی را بگوید یا چیز دیگری را؟]

علامه نکته مهمی را متذکر می شود: ما تعبیر بسیاری در قرآن داریم که به جهت انسی که داریم این سویی است ولی در قرآن این سویی نیست.

استاد: واقعش این است که بیشتر معارفی که در قرآن آمده است با معانی این سویی نیست، در حالی که نوعا این سویی معنی و فهم می شود. مثلا: علم و قدرت و رضایت و حق تعالی همان گونه ایست که ما داریم باید معنی شود؟ غضب خداوند متعال را چگونه باید معنی کرد؟ خلق کردن اشیاء را همان گونه که در ساحت انسانی معنی می شود باید در مورد خداوند متعال همین طور معنی شود؟ امر کردن خداوند متعال هم همچون امر کردن ما انسان هاست؟ انس و عادت سبب می شود که رحمت خدا را همچون رحمت خودمان معنی کنیم، سمع و بصر خداوند متعال را همچون سمع و بصر خودمان معنی کنیم.

این در خصوص یک ساحت

ساحت دیگر:

خداوند متعال ارض و سماء گفته است، آیا منظور حتما همان ارض و سمائی است که ما می فهمیم؟ لوح و قلمی که خداوند متعال می گوید، همانی است که ما می فهمیم؟ در حالی که در قرآن آمده است: لوح، ملک. آن وقت با آن معنای مانوس ما سازگار نیست.

همین طور، قبیله شیطان، سواره نظام و پیاده نظام شیطان، ...

این ها را هم می بینیم، این ها هم همه را مادی نگاه می کنیم. آیا واقعا مراد خداوند متعال همین است؟ مادی است. [توضیحه: أن الأنس و العادة (کما قيل) يوجبان لنا أن يسبق إلى أذهاننا عند استماع الألفاظ معانيها المادية أو ما يتعلق بالمادة فإن المادة هي التي يتقلب فيها أبداننا و قوانا المتعلقة بها ما دمننا في الحياة الدنيوية، فإذا سمعنا ألفاظ الحياة و العلم و القدرة و السمع و البصر و الكلام و الإرادة و الرضا و الغضب و الخلق و الأمر كان السابق إلى أذهاننا منها الوجودات المادية لمفاهيمها.

و کذا إذا سمعنا ألفاظ السماء و الأرض و اللوح و القلم و العرش و الكرسي و الملك و أجنحته و الشيطان و قبيله و خيله و رجله إلى غير ذلك، كان المتبادر إلى أفهامنا مصاديقها الطبيعية.

[الفاظ دیگری که در قرآن هست، افعال است، که در افعال انسانی زمان اخذ شده است، ماضی، مضارع، مستقبل. آیا خداوند متعال هم وقتی ماضی می گوید، یعنی زمان دارد؟]

و إذا سمعنا: أن الله خلق العالم و فعل كذا و علم كذا و أراد أو يريد أو شاء و أو يشاء كذا قيدنا الفعل بالزمان حملا على المعهود عندها.

[الفاظی همچون عند الله را باید همچون عند زيد و عمرو و... معنی نمود؟]

و إذا سمعنا نحو قوله: «وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ الْآيَةِ» و قوله: «لَا تَخْذَنَاهُ مِنْ لَدُنَّا الْآيَةِ»

الميزان في تفسير القرآن، ج ۱، ص: ۱۰

و قوله: «وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ الْآيَةِ». و قوله: «إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ الْآيَةِ». قيدنا معنی الحضور بالمكان.

و إذا سمعنا نحو قوله: «إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا

الآية» أو قوله: «وَنُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ». الآية أو قوله: «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ الْآية» فهما: أن الجميع سنخ واحد من الإرادة، لما أن الأمر على ذلك فيما عندنا، و على هذا القياس.

[اینجا دعوا سر مدلول حقیقی و مصداق این آیات است.

استاد: علامه این موارد را احصاء کرده است، ولی بیش از این است، شما هر آیه ای را ببینید، درش این گونه است.

مثلا لله، مالکیت حق تعالی چگونه است؟ همین مالکیتی که داریم، این گونه است؟

یا ما عبدیم. عبد بودن معنایش چیست؟

خداوند واحد است، این وحدت، همچون وحدت هایی است که ما می شناسیم؟

مُطاع ثم أمين، این که جبرئیل رئیس است و مطاع است، همین طوری که اینجا رئیس و مرئوس داریم، این گونه است؟!]

کل معارفی که در قرآن گفته شده است، حقایق آن سویی، به زبان این سویی گفته می شود.

اما آیات الاحکام این گونه نیست، مشخص است که در سطح ظاهر است.

اما آیات اخلاقی هم برای خودش توضیحی دارد.

سوال: آیا مراد خدا همینی است که ما اینجا می فهمیم؟]

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۹۳ (۲۲) (۱۳۹۶، ۱۱، ۴ / ۶ جمادی الاولى / چهارشنبه)

ادامه مطلب دوم:

علامه ادبیات مراد را به کار نبرد. چرا؟

«توضیحه: أن الأنس و العادة (كما قيل) يوجبان لنا أن يسبق إلى أذهاننا عند استماع الألفاظ معانيها المادية أو ما يتعلق بالمادة، [این را تعبیر می کنند به انصرافات و تعبیر به تبادر نمی کنند]. فإن المادة هي التي يتقلب [تصرف می کند، در رفت و آمد است] فيها [ماده] أبداننا و قوانا المتعلقة بها [أبدان. همین قوای پنجگانه و بلکه برخی تخیل و توهم را هم مرتبط با ماده می دانند]. ما دمنّا في الحياة الدنيوية،

- فإذا سمعنا ألفاظ الحياة و العلم و القدرة و السمع و البصر و الكلام و الإرادة و الرضا و الغضب و الخلق

و الأمر كان السابق إلى أذهاننا منها الوجودات المادية لمفاهيمها [این الفاظ].

- و کذا إذا سمعنا أَلْفَاظَ السَّمَاءِ و الأرض و اللوح و القلم و العرش و الكرسي و الملك و أجنحته و الشيطان و قبيله و خيله [اسب سواران شیطان] و رجله [پیاده نظام] إلى غير ذلك، كان المتبادر إلى أفهامنا مصاديقها الطبيعية.

- و إذا سمعنا: أن الله خلق العالم و فعل كذا و علم كذا و أراد أو يريد أو شاء أو يشاء كذا، قيدنا الفعل بالزمان [معمولا این فعل ها را زمانی می فهمیم]. حملا على المعهود عندنا.

- و إذا سمعنا نحو قوله: «وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ الْآيَةُ» و قوله: «لَا تَخْذَنْهُ مِنْ لَدُنَّا الْآيَةُ»

الميزان في تفسير القرآن، ج ۱، ص: ۱۰

و قوله: «وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ الْآيَةِ». و قوله: «إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ الْآيَةُ». قيدنا معنى الحضور، بالمكان.

- و إذا سمعنا نحو قوله: «إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا الْآيَةَ» أو قوله: «وَتُرِيدُ أَنْ نَمُنَّ». الآية أو قوله: «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ الْآيَةَ» فهمنا: أن الجميع سنخ واحد من الإرادة [همان طور که ما اراده می کنیم. در حال که امیرالمومنین علیه السلام می فرماید: فاعل لا بالرويه]، لما أن الأمر على ذلك فيما عندنا، و على هذا القياس.

بیان علامه این است:

انسان برای رسیدن به کمالش، باید زندگی اجتماعی داشته باشد. چون علامه زبان را یک پدیده اجتماعی می داند، لذا بحث را سر اجتماع برده است.

چرا انسان برای رسیدن به کمالات، اجتماعی باشد؟

چون خودش به تنهایی نمی تواند تمام نیازهایش را بر طرف کند. اگر همه کارها را خود انسان قرار باشد بکند، به راحتی نمی تواند به کمال برسد.

از طرفی برخی از مقاصد را که می خواهیم برسیم، جز با اجتماع نمی توانیم برسیم. من خیلی از کمالاتم را باید بروم در صحنه اجتماع، تعلیم بگیرم تا بفهمم.

مثلا اگر انسانی که به دلیل شرایطی در جنگل زندگی کرده است، از جهت خیلی از آداب، برآنی است.

ما خیلی از مسایل کمالی خودمان را که می خواهیم برسیم، احتیاج به اجتماع داریم. پس انسان یک موجود اجتماعی است. وقتی در اجتماع زندگی می کند، یک چیزی هم هست:

این که انسان در صحنه اجتماع بتواند تعامل کند. باید بتوانم آن چه را که ما فی الضمیر است را بگویم. بهترین ارتباط تعاملی، زبان است. زبان به دلیل نیاز اجتماعی که هست، نیاز به تعامل است و تعامل نیاز به ابراز ما فی الضمیر دارد، و ابراز ما فی الضمیر جز با زبان ممکن نیست.

ما الان چون اجتماعی هستیم و زبان داریم، حتی در ساحت فکر هم الفاظ دخیل هستند، برخی از این حالت تعبیر می کنند به قرن اکید.

زبان یک پدیده اجتماعی است که اگر اجتماع نبود، زبان هم نبود.

گاه در فکر کردن که می خواهیم سریع انجام دهیم، زبان خودش مانع است و جلوی سرعت در فکر را می گیرد.

علامه: زبان پدیده اجتماعی است، و برای رفع نیاز اجتماعی زبان پدید آمده است و آن نیاز هم تفهیم و تفهم است. نیازهای این سویی سبب شده است که زبان وضع شود. علامه نوعا قایل به وضع تعینی است در خصوص وضع نه به صورت وضع تعینی.

ما غایاتی داریم، غایات این سویی، مثلا این کتاب را بیار، آن غذا را درست کن و... این نوع از نیازها، نیازهای این سویی است، لذا نوعا جعل ها این سویی است. البته علامه می گوید: بعدها نیازها گسترش پیدا می کند، لذا جعل ها هم گسترش پیدا می کند.

«و هذا شأننا في جميع الألفاظ المستعملة، و من حقنا ذلك، [الميزان، ج ۲، ص ۳۱۵] فإن الذي أوجب علينا وضعَ ألفاظ إنما هي [راجع به الذي است] الحاجة الاجتماعية إلى التفهيم و التفهم [برای ابراز ما فی الضمیر برای تعامل]، و الاجتماع، إنما تعلق به [اجتماع] الإنسان ليستكمل به في الأفعال المتعلقة بالمادة و لواحقها، فوضعنا الألفاظَ علائمَ لمسمياتها [الفاظ. مسمى آن متعلقی است که لفظ را برای آن وضع می کنیم]. التي نريد منها غايات و أغراضا عائدةً إلينا. [اما وقتی روی این غایات و اغراض تأمل کنید، می بینید که غایات گسترده تر است و همه اش صرفا مادی نیست]

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۹۴ (۲۳) (۱۳۹۶، ۱۱، ۱۸ / ۲۰ جمادی الاولی / چهارشنبه)

علامه بحثی را پیش آورد که ما حاصلش این نکته است که: گره کور ما در کار تفسیری چیست و چاره اش جز تفسیر قرآن به قرآن نیست.

مقام دهم

مطلب سوم: گسترش زبان عرفی

علامه: حق ماست که همینجور باشد. ما الفاظ را برای چه می خواهیم؟ الفاظ برای ارتباط اجتماعی و تفهیم و تفهم است.

گسترش زبان عرفی

علامه عنوان می دهد به گسترش زبان عرفی.

تعمیق زبان عرفی، به سمت معنای مجازی رفتن نیست. بلکه گسترش زبان عرفی است.

می شود از سطح عرفی در رفت، می شود خداوند اراده کند و حقیقت اراده نباشد؟ میشود. می شود زبان عرفی اغراض ماوراء الطبیعه ای را تحمل کند، با معنای حقیقی اش نه با معنای مجازی.

این تلاشی است که علامه دارد انجام می دهد.

زبان عرفی، زبانی حقیقی

این ه در قرآن آمده است و نوعا دارد حقایق ماورائی را پوشش می دهد، این زبان، زبان حقیقی است یا زبان مجازی؟

این دغدغه را علامه دارد پاسخ می دهد. که این زبان، زبانی حقیقی است در عین حالی که عرفی است.

این یک تبیین اصولی است.

چرا اصالة الظهوری هستید؟ این تبیین هم از سنخ تبیین اصولی است. در همان زبان عرفی است.

حضرت امام ره هم یک تحلیل دیگری دارد. اما الان بیان علامه را عرض می کنیم که در اینجا آورده است و در ج ۲ هم آورده است.

تبیین اصولی در زبان عرفی که زبان حقیقی را می خواهد بگوید. در نهایت علامه می خواهد بگوید: انس و عادت ما به این سو می کشاند، اما زبان عرفی تحمل این حقایق را هم دارد.

سوال: اگر مجازی باشد چه اشکالی دارد؟

استاد بعد از مقام دهم این را بررسی خواهیم کرد که چرا باید این گونه باشد که حقیقی باشد؟! مبرر درونی اش چیست و مبرر بیرونی اش چیست؟

ما ابتدا سطح المیزان را می خوانیم و توضیح می دهیم بعد وارد مباحث عمیق تر می شویم.

بیان علامه:

زبان قرار بود برای مقاصد و اغراض ما به کار رود و به حسب اغراضی که داریم، الفاظی را وضع کنیم.

یک لفظ داریم یک مسمی که این لفظ از آن خبر می دهد. مثلاً اسم میز را برای این میز به کار می بریم یا اسم کتاب را برای کتاب ها به کار می بریم. این می شود اسم و آن مسمی.

اسم قرار است بر حسب اغراضی برای مسمی وضع شود. یک اثری مطرح است و مقصودهایی داریم. کتاب معمولاً برای خواندن است. چیزی باشد برای این که من بخوانم، مثلاً کتاب. حال این کتاب الان روی کاغذ است، بعد بشود کتاب الکترونیکی. چه اشکالی دارد؟ اشکالی ندارد در عین حالی که کتاب هم هست.

مثال ۱: چراغ

یا مثلاً چراغ، ابتدا پی سوز بود و در آن فتیله بود. بعد کم کم شد چراغ نفتی و دیگر اصلاً چراغ پی سوز در کار نیست. هیئت و موادی که چراغ نفتی الان دارد با آن چراغ پی سوز کاملاً فرق دارد، ولی عرف به هر دو می گوید چراغ، حقیقتاً!

چه چیزی سبب شده است که عرف هر دو را حقیقتاً بگوید چراغ؟ بعدها چراغ برقی شد و ...

اول برای چراغ پی سوز وضع کردیم، ولی ...

علامه: چراغ را برای یک غایتی می خواستید. هر وسیله روشن کننده ای اسمش را گذاشتیم چراغ. ابتدا پی سوز بود و بعداً بر چراغ نفتی و بعد بر چراغ برقی به کار رفته است.

اگر این است، مقصود ما این بود. این اسم چراغ و لفظ چراغ را برای مسمایی به کار بردیم که درگیر با این جهت است.

در ناحیه اسم چراغ درگیری ما برای آن مسمی این بود که چیزی باشد که روشنگر و نوردهنده باشد. لذا هر جا این خاصیت باشد، اسم چراغ را بر آن می گذاریم.

می گوئیم: از اول این اسم وضع شده است برای غرض و غایت خاص. این غرض هر جا که باشد کافیت برای به کار بردن آن اسم.

این در نهاد زبان عرفی اخذ شده است به شکل حقیقی نه به شکل مجازی. این سبب شده است: در عین این که صورت ها تغییر کرده است، مواد تغییر کرده است، ولی باز همان اسم به شکل حقیقی به کار می رود بدون این که مجازی در کار باشد.

حقایق و اسامی وضع شده است برای آثاری خاص.

مثال ۲: سلاح

مثلا سلاح، اصلش برای دفاع بود. یک دوره شمشیر بود، الان شده است تفنگ. این چه چیزی را به هم زده است؟! صورت و هیئت تفنگ با شمشیر فرق می کند.

تبدیل و تبدلی که در ناحیه اجتماعی پیش می آید، اغراض را تغییر نمی دهد.

مثال ۳: ترازو

ترازو برای توزین و تشخیص مقدار بود، ولی الان برای حرارت سنج هم استفاده می شود. حتی الان ترازوهای دیجیتالی که داریم، دیگر دو کفه ندارند.

علامه این بیان را دارد و در زبان عرفی همین قدر را می فرماید. اما این که از امور مادی به امور معنوی می رویم چگونه است؟ این را بعدا توضیح می دهد.

اما اینجا می گوید: درست است که جامعه الفاظ را برای اغراضی وضع کرده است، اما این اغراض منافاتی با تفاوت مصادیق ندارد. بلکه ...

یک تحلیل اصولی مهمی است، و علامه در ج ۲، ص ۳۱۹ توضیح بیشتری دارد که باید فکری به حالش کرد.

علامه حتی قبول می کند: بعضی از مواقع اولاً مجازی است و بعداً حقیقی می شود.

بیان علامه در المیزان، ج ۱، ص ۱۰

«و كان ينبغي لنا أن ننبه: أن المسميات المادية محكومة بالتغير و التبدل [به سمت تخفیف که می رود سبب می شود که تغییر کند.] بحسب تبدل الحوائج في طريق التحول و التكامل، [مثال ۱:] كما أن السراج أولاً ما عملَه الإنسان كان إناء فيه فتيلة و شيءٌ من الدهن، تشتعل به [دهن] الفتيلة للاستضاءة به في الظلمة، ثم لم يزل يتكامل حتى بلغ اليوم إلى السراج الكهربائي و لم يبق من أجزاء السراج المعمول أولاً [چراغ پی سوز] الموضوع بإزائه لفظ السراج شيء و لا واحد. [تمام اجزای سراج اولیه رفته است کنار در عین حال بر آن چراغ و سراج اطلاق می شود.]

[مثال ۲:] و كذا الميزان المعمول أولاً، و الميزان المعمول اليوم لتوزين ثقل الحرارة [این تعبیر ثقل الحرارة معنای ویژه ای مورد نظر علامه است که باید در جای خودش [فیزیک] بحث گردد.] مثلاً.

[مثال ۳:] و السلاح المتخذ سلاحاً أول يوم، و السلاح المعمول اليوم إلى غير ذلك.

فالمسميات بلغت في التغير إلى حيث فُقدت جميعُ أجزائها السابقة ذاتاً و صفةً و الاسم مع ذلك باق، [این پدیده عرفی را اگر بخواهیم بررسی کنیم، چرا هنوز اسم مانده است؟ چون اسم برای آن غرض مثل استضاءه وضع شده بود.] و ليس إلا لأن المراد في التسمية إنما هو من الشيء غايته، [علامه عمدتاً وضع را تعیین و به صورت اجتماعی می داند نه تعیینی. این غایت مهم است و همین به عرف اجازه می دهد که از مسمی گذر کند و معنی را حقیقی بداند، نه این که مجاز بگیرد. باید بحث تبادل را حل کنیم و عمده اش بحث تبادل. تبادل محور اساسی بحث ها در این مواضع است. علامه این بیان را در خصوص وضع هایی است که به لحاظ تبدلاری صورت گرفته است، جاری می داند.]

حتی یک تعبیر شخصی واحدی که به هیچ وجه قابل انطباق بر دیگری نیست، زبان عرفی همان را هم می گیرد و بلایی بر سرش می آورد. پذیرش اجتماعی امر خاص خاص را عام می کند. در زبان عرفی، عام خاص می شود و خاص عام می شود. مهم پذیرش و تقبل اجتماعی است. عرف آسان گیر است. [لا شکله و صورته [بله، گاهی اوقات برای شکل و صورت چیزی اسم وضع می کنیم.]، فما دام غرض التوزين أو الاستضاءة أو الدفاع باقيا كان اسمُ الميزان و السراج و غيرها باقيا على حاله. [مادامی که غرض است، اسم هست و کاری به صورت و شکل ندارد.]

فكان ينبغي لنا أن ننبه أن المدار في صدق الاسم اشتمال المصداق على الغاية و الغرض [این را در ج ۲ توضیح می دهد که منظور اثر مقصودی است که بر شيء مترتب می شود.]، لا جمود اللفظ على صورة واحدة [مثلاً چراغ منحصر به پی و فتیله باشد.]

ظهورگیری بر حسب غایت و اغراض است.

جمود بر لفظ و ظاهر نباید کرد.

اما حشویه و مجسمه چه می گویند؟ وقتی گفته می شود دست، یعنی دست. عرش، کرسی و... همه را مادی معنی می کنند. این سرّش زیر سر این است که این ها جمود بر صورت و ظاهر دارد، به ظاهر نگاه می کند. لذا تا گفته می شود ید، یعنی ید مادی. صحبت از ید معنوی در مورد خدا نکنید. این ها جمود بر ظواهر نکردند، بلکه جمود بر صورت کردند. این ها معنای مقصود را کنار گذاشتند و بر مصداق واحد و صورت ایستاده اند. علامه یک تعریضی بر کسانی که تمام امور را مادی معنی می کنند، زده است.

اگر جمود بر ظهور می کردید می گفتید: استوا بر عرش یعنی بر چیزی که خداوند دارد به وسیله آن فرماندهی می کند، در حالی که لزومی ندارد این عرش مادی باشد. اما شما جمود بر صورت کردید، لذا آن را صرفاً مادی معنی کردید. [فذلک مما لا مطمع فيه البتة، و لكن العادة و الأنس منعانا ذلک،] از این که بحث را ببریم سر این که مدار صدق حقیقی یک اسم، حقیقت است. عمدتاً گره کور ما این است که انس و عادت سبب شده است که جمود بر لفظ و صورت کنیم و به معنای حقیقی نرسیم. [و هذا هو الذی دعا المقلدة من أصحاب الحديث من الحشوية و المجسمة أن یجمدوا علی ظواهر الآيات فی التفسیر، و لیس فی الحقيقة جموداً علی الظواهر بل هو جمود علی العادة و الأنس فی تشخیص المصادیق.]

از بس انس و عادت به او گفته است: عرش یعنی مادی، معنوی نمی تواند بفهمد. عند و .. همه مادی است.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۹۵ (۲۴) (۱۳۹۶، ۱۱، ۱۸ / ۲۰ جمادی الاولی / چهارشنبه)

علامه فرمود: انس و عادت باعث می شود که ما تمام مصادیق را این سویی می گیریم.

بعد مصادیق متعددی را ذکر کرده اند: سمع و بصر و عرش و کرسی و ملک و شیطان و سواره و پیاده شیطان و... همه این ها را مادی معنی می کنند.

در توضیح فرمودند: درست است که ما این الفاظ را برای حاجات اجتماعی وضع کرده ایم ولی یک قدرت گسترشی این الفاظ عرفی دارد که مسمیات تغییر می کند بدون این که مجازی رخ دهد.

مطلب چهارم: نهی و منع ظواهر از تفسیر قرآن با انس و عادت

باید دقت کرد: خود ظواهر قرآنی چیزهایی هست که منع کرده است به سمت انس و عادت برویم.

در ظواهر قرآنی اموری است که مراقب باشید به انس و عادت و امور عادی معنی نکنید. مثلاً در مورد توحید: لیس کمثله شیء، سبحانه الله عما یصفون و... پس نشان می دهد که خداوند متعال مثل اشیای مادی نیست، پس نباید اوصاف خدا را به شکل مادی معنی کنیم.

پس خود ظواهر منع کرده است که به سمت انس و عادت برویم.

اگر این است، پس نباید مقاصد قرآن از عرش اینی باشد که شما می گوید. نباید مراد از اراده و علم و... نباید مادی باشد.

پس دعوا سر این بحث است: که نباید بر حسب انس و عادت معنی نمود. خود خداوند چون می داند که انس و عادت وجود دارد، منع کرده است از تفسیر با انس و عادت.

باید مقاصد را پیدا کرد و از سطح ظاهر گذشت و انس و عادت را کنار گذاشت و به دنبال مقاصد رفت.

دیدگاهی در مورد تمثیل است که این را مطرح خواهیم کرد که دیدگاه درستی نیست.

المیزان، ج ۱، ص ۱۱

«لكن بين هذه الظواهر أنفسها أمور تُبَيَّن: أن الاتكاء و الاعتماد على الأنس و العادة في فهم معاني الآيات يشوش المقاصد منها و يختل به [اتكاء و اعتماد به انس و عادت] أمرُ الفهم كقوله تعالى: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ الْآيَةُ». و قوله: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ». و قوله: «سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ».

مطلب پنجم: راه صحیح تعیین (و تشخیص) مصادیق قرآنی

حال که نباید به انس و عادت رجوع کنیم، باید راهی باشد که تشخیص دهیم که مقصود چیست و مصداق چگونه است؟

بحث فنی دو راه دارد:

۱. یا در مباحث مربوط به علوم مثل کلام و فلسفه و عرفان مصادیقش را پیدا کنید و قرآن را بر آن حمل کنید.

این راه مطلوب خداوند متعال نیست و طبق این راه، دیگر قرآن کتاب مبین و هدایت نیست.

۲. یا این که در خود قرآن تتبع کنید و از طریق تفسیر قرآن به قرآن مصداق مورد نظر قرآن را بفهمیم.

این راه درست است. این راه، یا راه علمی بشری است یا راه علمی تفسیری است.

راه علمی بشری، قرآن راه باز نمی کند. ولی راه علمی تفسیری را قرآن راه را باز کرده است که باید به خود قرآن رجوع کرد و آن را حل نمود.

«و هذا هو الذى دعا الناس [١]. أن لا يقتصروا على الفهم العادى و المصدق المأنوس به الذهن فى فهم معانى الآيات [از طرفی هم باید دنبال مصداق و مراد حقیقی بگردند.] [٢]. كما كان غرض الاجتناب عن الخطاء و الحصول على النتائج المجهولة هو الذى [١] دعا [این غرض اجتناب ...] الإنسان إلى أن يتمسك بذيل البحث العلمى [و دقیق تا بیگدار به آب نزنیم. باید کار فنی کرد. کار فنی پیش رو دو راه است: راه علم بشری مثل فلسفه و کلام و عرفان و یک راه هم راه قرآنی است.

تعیین مصداق جزء مراحل تفسیر است. یعنی پس از این که ظهورگیری شد، با تعیین مصداق به تفسیر مراد حقیقی و مصداق مورد نظر قرآن می پردازیم.]، [٢] و أجاز ذلك [این غرض ک اجتناب از خطا و حصول به نتایج است] للبحث أن يداخل فى فهم حقائق القرآن و تشخيص مقاصده العالية، [مراد حقیقی خداوند متعال چیست؟] و ذلك على أحد وجهين، أحدهما: أن نبحث بحثاً علمياً أو فلسفياً أو غير ذلك عن مسألة من المسائل التى تتعرض له الآية حتى نقف على الحق فى المسألة، ثم نأتى بالآية و نحملها عليه، و هذه طريقة يرتضيها البحث النظرى، غير أن القرآن لا يرتضيها كما عرفت، [چون در ص ٩ گفتیم: قرآن کتاب هدایت است و نور مبین است.] و ثانيهما: أن نفسر القرآن بالقرآن و نستوضح معنى الآية من نظيرتها بالتدبر المندوب إليه فى نفس القرآن، [أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَ لَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا (نساء، ٨٢) أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا (محمد، ٢٤)] این تدبر یعنی یک کار پیگیر مداوم و ادامه دار. و نشخص المصاديق و نتعرفها [مصادیق] بالخواص التى تعطىها الآيات، كما قال تعالى: «و نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ الْآيَةِ». و حاشا أن يكون القرآن تبياناً لكل شيء و لا يكون تبياناً لنفسه، و قال تعالى: «هُدًى لِّلنَّاسِ وَ بَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَى وَ الْفُرْقَانِ». الآية و قال تعالى: «: وَ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا الْآيَةِ». و كيف يكون القرآن هدى و بينة و فرقانا و نوراً مبيناً للناس فى جميع ما يحتاجون و لا يكفيهم فى احتياجهم إليه [به خود قرآن. یعنی همه احتیاجات را قرآن برطرف کند، ولی در خود قرآن احتیاج مردم را برطرف نکند.] و هو أشد الاحتياج! و قال تعالى: «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا» الآية و أى جهاد أعظم من بذل الجهد فى فهم كتابه! و أى سبيل أهدى إليه من القرآن!.

و الآيات فى هذا المعنى كثيرة سنستفرغ الوسع فيها فى بحث المحكم و المتشابه فى أوائل سورة آل عمران.

بسم الله الرحمن الرحيم

....

....

الميزان ج ۲، ص ۳۱۵

« و الذى عندنا من حقيقة الكلام: هو أن الإنسان لمكان احتياجه إلى الاجتماع و المدنية يحتاج بالفطرة إلى جميع ما يحتاج إليه هذا الاجتماع التعاونى، و منها التكلم و قد ألجأت الفطرة الإنسان أن يسلك إلى الدلالة على الضمير من طريق الصوت المعتمد على مخارج الحروف من الفم، و يجعل الأصوات المؤلفة و المختلطة أمارات دالة على المعانى المكنونة فى الضمير التى لا طريق إليها إلا من جهة العلام الاعتبارية الوضعية، فالإنسان محتاج إلى التكلم من جهة أنه لا طريق له إلى التفهيم و التفهم إلا جعل الألفاظ و الأصوات المؤلفة علائم جعلية و أمارات وضعية، و لذلك كانت اللغات فى وسعها دائرة مدار الاحتياجات الموجودة، أعنى: الاحتياجات التى تنبه لها الإنسان فى حياته الحاضرة، و لذلك أيضا كانت اللغات لا تزال تزيد و تتسع بحسب تقدم الاجتماع فى صراطه، و تكثر الحوائج الإنسانية فى حياته الاجتماعية.

و من هنا يظهر: أن الكلام أعنى تفهيم ما فى الضمير بالأصوات المؤلفة الدالة عليه بالوضع و الاعتبار إنما يتم فى الإنسان و هو واقع فى ظرف الاجتماع، و ربما لحق به بعض أنواع الحيوان مما لنوعه نحو اجتماع و له شىء من جنس الصوت، (على ما نحسب) و أما الإنسان فى غير ظرف الاجتماع التعاونى فلا تحقق للكلام معه، فلو كان ثم إنسان واحد من غير أى اجتماع فرض لم تمس الحاجة إلى التكلم قطعاً لعدم مساس الحاجة إلى التفهيم و التفهم، و كذلك غير الإنسان مما لا يحتاج فى وجوده إلى التعاون الاجتماعى و الحياة المدنية كالملك و الشيطان مثلاً.»

معیار تبادل است، ولى الان عصرى هستيم كه رسانه وقتى مى گوید گویا ۱۰ هزار بار گفته است.

عرف امکان گسترش برایش هست. و امکان فهم هم برایش هست.

بسم الله الرحمن الرحيم

- یک نکته این بود که لفظ وضع شده است برای روح معنی. علامه تعبیر کرد که مسمیات ...
- باید به قرآن رجوع کرد نه علوم دیگر. کسی بخواهد مدلول تصویری و تصدیقی را در بیاورد، باید به قرآن و تفسیر قرآن به قرآن رجوع کرد. و به علوم مثل فلسفه و کلام نباید اکتفا کرد.

این نکته هم باید یک بررسی داشته باشیم.

لفظ وضع شده است برای روح معنی

بیان مختصر علامه را خواندیم. رسیدیم به بیان مفصل علامه.

این نکته را گفتیم که در بستر اجتماع است که لغت شکل می گیرد. لذا ایشان معتقد است که وضع تعینی است جز در اسامی اعلام. مابقی وضع تعینی است. یعنی خود فضای اجتماعی در و تعاملات اجتماعی لغت شکل می گیرد.

حاشیه بر کفایه ص ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۳۲ که تعینی بودن وضع را توضیح می دهد.

که ایشان بیان می کند که اگر جامعه نمی بود، لغات شکل نمی گرفت. وضع تعینی در تبدلات اجتماعی، به دلیل نیازهایی که دارند، خاص را تبدیل می کنند به عام.

عجالتا در بستر اجتماع زبان شکل می گیرد. زبان یک پدیده اجتماعی است.

حاشیه بر کفایه، ص ۱۹

«و یتبین بذلک کله ان وضع جل الألفاظ باستثناء الاعلام الشخصية وضع تعینی لا تعینی و انما هو الإنسان مفطور علی ذلک بفطرته الاجتماعية.»

اصل نیاز به زبان به خاطر تفهیم و تفهم اجتماعی است.

لذا دو معنی از وضع که تعهد است که تعهد مستعملین یا تعهد واضع، هر دو را علامه رد می کند. بلکه وضع تعینی است. و حتی نظر نائینی را که واضع خداست را رد می کند.

عجالتا معیار اصلی را این قرار دهد که در صحنه اجتماع ارتکاز و تبادر روی می دهد.

« قد عرفت ان وضع الألفاظ تعینی يقتضيه الفطرة الإنسانية بداعی رفع الاحتیاج إلى التفهیم فطرة فلا مانع من القول بان الإنسان بفطرته يجعل الفرد من اللفظ وجودا لنوعه أو صنفه أو مثله كما كان أول الوضع كذلك على ما عرفت سابقا و تضعیفه بلزوم وضع المهملات لا یزید على الاستبعاد شیئا نعم هو على تقدير وضع الألفاظ تعینیا فی محله فافهم.»

علامه زبان را یک پدیده اجتماعی می داند که انصافا حرف درستی است. زبان در بستر تاریخ شکل می گیرد. تاریخ یک ملت و مکتب خاص.

بیان علامه در ج ۲ المیزان این بحث را پیش کشید که آیا کلام حقیقی است یا خیر؟

علامه از این بحث که داشت توضیح می داد، داشت منتقل می شد به اصل اندیشه اش که این بود:

مهم این است که آیا خداوند بحث تکلم و کلام را که مطرح می کند، کلام در حد ظاهری می ماند که خداوند حنجره دارد یا این که تبدل مصادیق و غایت و مقصود کلام را در خود داشته باشد هیچ مشکلی ندارد.

تکلم برای تفهیم معانی و القاء معنی به مخاطب است.

اگر این است حقیقت معنی، تکلم است. غایت مقصوده از تکلم چیست؟ اصل معنی چیست؟ که من از آن تعبیر می کنم به روح معنی.

علامه: در زبان عرفی، گاه مساله مجازی است ولی به حدی می رسد که همین امر مجازی تبدیل می شود به حقیقی. یک نکته وجود دارد:

وقتی وضع تعینی است، معنایش این است: در بستر اجتماع این وضع شکل گرفته است. در فضای عادی معمولا از محسوسات شروع می شود.

اولا محسوسات است، ولی این محسوسات به حسب تعینی که پیدا می کند شامل معنویات هم باشد. لذا می شود امری باشد که از حنجره نباشد ولی تکلم محسوب شود. این منجر به تبادل می شود.

مثلا: دسترس معنای اولیه اش واضح است. ولی الان معنای دسترس بودن به این معنی نیست که دست من برسد، بلکه به این معنی است که در هر محدوده ای باشد که قابل برقراری ارتباط باشد.

این دسترس اولاً معنایش مجازی است. بلکه معنای حقیقی اش همان دم دست بودن است. ولی آهسته آهسته توسعه پیدا می کند و در انتقال عرف بدین صورت است که هر آن چه که در محدوده ای باشد که بشود ارتباط برقرار کرد، تعبیر به دسترس می کنند.

در مورد «تکلم» هم ابتدا با حنجره است. ولی به مرور توسعه پیدا می کند و حتی خواب را هم شامل می شود. یعنی انسان در خواب با دیگری صحبت می کند در حالی که حنجره ای تکان نخورده است.

مثلاً «توجه» ابتدا یعنی صورت را به سمت آن کردن. این می شود توجه. ولی کم کم توسعه پیدا کرد. الان وقتی می گویند به این مطلب توجه کن، این توجه دیگر وجه را به سمت آن کردن نیست.

استعمال...

در بحث تبادر و ارتکاز، همه کسانی که با این تبادر و ارتکاز مرتبط اند به گونه ایست که همه می گویند این در درون است. یعنی آن قدر مساله لغت و لفظ آن قدر درونی شده است که من وقتی به خود رجوع می کنم، می بینم کافی است برای فهم این معنی.

با این که ارتکاز در بستر اجتماعی پدید آمده است ولی چون من در اجتماع هستم، در جان ما هم نشسته است.

لذا تبادر در جان ما می نشیند البته به شرط این که در جامعه باشد و مرتبط با آن باشیم. اگر مرتبط نباشیم باید مراجعه به جامعه کنیم.

زبان یک پدیده اجتماعی تاریخی است که به شدت در دل تاریخ وجود دارد.

تطورات زبان و تعاملات زبان ها را باید قبول کرد.

عرب ها تلفن را می گویند: تَلْفَن. یا پاک کردی را می گویند: فُرَمَتْ

برخی زبان ها اساسش تعجیل است. یک زبان زبان تخفیف است. یک زبان شکیل و فاخر است.

تعامل زبانی خیلی زیاد است. برخی از لغات فارسی رفته است در زبان عربی و بعد به زبان فارسی مجدد برگشته است.

اصلش این است: باید نشان داد که عرف چگونه در دل خود تطور ارتکازی دارد. به هر ترتیب بیان علامه این است: از محسوسات به سمت معقولات می روید.

این را باید خیلی خوب توضیح داد: خداوندی که دارد با زبان عربی صحبت می کند، درست مثل یک زبان دان عربی که خودش عربی است و از آن می فهمد و از آن ذخیره استفاده می کند، دارد صحبت می کند. گرچه این تعبیر در مورد خداوند متعال درست نیست.

اثر اصلی کلام: تفهیم مطلب و القاء معنی به دیگری. این روح کلام است که هم محسوس دارد و هم معقول را هم شامل می شود.

علامه دو مطلب را مطرح می کند:

۱. از محسوسات به سمت معقولات رفتن.
۲. تغییر ابزار. مثلاً سلاح قبلاً بود شمشیر، الان توپ است. سلاح هویت و معنا و روح و غایتی دارد، ولو این که تبدیل و تبدل شود. این بیان علامه لطفی دارد: لفظ وضع شده است برای غایت مقصود. مسمی هر وقت آن غایت مقصوده را در خودش داشته باشد کافیهست ولو این که تمام هیئت و شکل و عوارضش هم تغییر کند.

من از این تعبیر می کنم به امکان گسترش معنای عرفی.

نحوه تحمل لفظ معنی را از نگاه علامه

این که لفظ چگونه معنی را تحمل می کند علامه تعبیر می کند به تنزیل.

برای ظهورگیری باید دید معنای حقیقی اش چیست؟

معمولاً عرفا از این جهت خیلی درگیر هستند.

علامه معیار تبادل است.

این را هم بنده اضافه کردم: کسی که در یک زبان زندگی می کند دارد به کار می برد، چگونه به کار می برد؟ چون جزء ارتکاز است، از زبان عرفی استفاده می کنیم چه کار می کنیم؟ گاه معنای مجازی و گاه گاه معنای حقیقی را استفاده می کنیم.

«الجهة الثانية: و هي البحث من جهة كيفية الاستعمال فقد عرفت أن مفردات اللغة إنما انتقل الإنسان إلى معانيها و وضع الألفاظ بحداثها و استعمالها فيها في المحسوسات من الأمور الجسمانية ابتداء [كه ناظر است به تطور لغت. كه معمولا از امور مادی اینجایی شروع می شود.] ثم انتقل تدريجا إلى المعنويات، و هذا و إن أوجب كون استعمال اللفظ الموضوع للمعنى المحسوس فى المعنى المعقول استعمالا مجازيا ابتداء لكنه سيعود [به تدریج می گردد] حقيقة بعد [١-] استقرار الاستعمال و [٢-] حصول التبادر، [برخی از آقایان من دیدم كه صحبت می کنند متحیر اند. كه از كجا بفهمیم این معنى حقیقی است؟! این به دلیل این است كه این آقایان اصول خوب نخوانده اند. چرا كه اصلش بر می گردد به ارتكاز و تبادر. این كه چگونه شكل می گیرد؟ به این نحو كه انسان به نحو فعال در اجتماع حضور دارد و چون در دل جامعه است این ها را در می یابد. يك بحث علامه انتقال از مجاز به حقیقت است. یعنی ابتدا مجاز بوده است ولی آهسته آهسته به حقیقت منتقل شده است.

گاه انتقال از خاص به عام است. مثل برف و تاید. كه به كار می رود در معنای عام درحالی كه معنای اولیه اش اصلا مقصود نبوده است. برف و تاید یعنی: پودر لباسشویی. [بعد بحث بعدی را پیش می آورد كه گاه در اجتماع آنقدر تحول رخ می دهد كه كاملا مصداق آن لفظ تغییر می كند. مثل سراج و سلاح. بعضی گفته اند: علامه خواسته است با يك مثال وسایل اجتماعی مساله را حل كند. مگر لغت به وسایل اجتماعی بند است؟

در حالی كه علامه ملتفت است و نمی خواهد این كار را بكند. صرف وسایل اجتماعی نیست. اینجا ها چاره ای ندارید كه لفظ تعلق گرفته است به معنای اصلی یا همان روح معنى.

وقتی تبادر حاصل شد، كافی است.] و كذلك ترقى الاجتماع و تقدم

الميزان فى تفسير القرآن، ج ٢، ص: ٣٢٠

الإنسان فى المدنية و الحضارة يوجب التغير فى الوسائل التى ترفع حاجته الحيوية، و التبدل فيها دائما مع بقاء الأسماء فالأسماء لا تزال تتبدل مصاديق معانيها مع بقاء الأغراض المرتبة، و ذلك كما أن السراج فى أول ما تنبه الإنسان لإمكان رفع بعض الحوائج به كان مثلا شينا من الدهن أو الدهنيات مع فتيله متصلة بها فى ظرف يحفظها فكانت تشتعل الفتيلة للاستضاءة بالليل، فركبته الصناعة على هذه الهيئة أولا و سماه الإنسان بالسراج، ثم لم يزل يتحول طورا بعد طور، و يركب طبقا عن طبق، حتى انتهت إلى هذه السرج الكهربائية التى لا يوجد فيها و معها شئ من أجزاء السراج المصنوع أولا، الموضوع بحذائه لفظ السراج من دهن و فتيلة و قصعة خزفية أو فلزية، و مع ذلك نحن نطلق لفظ السراج عليها و على سائر أقسام السراج على حد سواء، و من غير عناية، و ليس ذلك إلا أن الغاية و الغرض من السراج أعنى الأثر المقصود منه المترتب على المصنوع أولا يترتب بعينه على المصنوع أخيرا من غير تفاوت، و هو الاستضاءة، و نحن لا نقصد شينا من وسائل الحياة و لا نعرفها إلا بغايتها فى الحياة و أثرها المترتب، فحقيقة السراج ما يستضاء بضوئه بالليل، و مع بقاء هذه الخاصة و الأثر يبقى حقيقة السراج و يبقى اسم السراج على حقيقة معناه من غير تغير و تبدل، و إن تغير الشكل أحيانا أو الكيفية أو الكمية أو أصل أجزاء الذات كما عرفت فى المثال، و على هذا

فالملاك فى بقاء المعنى الحقيقى و عدم بقاءه بقاء الأثر المطلوب من الشئ على ما كان من غير تغير، و قلما يوجد اليوم فى الأمور المصنوعة و وسائل الحياة - و هى ألوف و ألوف - شئ لم يتغير ذاته عما حدث عليه أولا، غير أن بقاء الأثر و الخاصة أبقي لكل

واحد منها اسمه الأول الذى وضع له. و فى اللغات شىء كثير من القسم الأول و هو اللفظ المنقول من معنى محسوس إلى معنى معقول يعثر عليه المتتبع البصير.

فقد تحصل أن استعمال الكلام و القول فيما مر مع فرض بقاء الأثر و الخاصة استعمال حقيقى لا مجازى.

وقتى این است می توانیم این گونه صحبت کنیم: مراتب معنای حقیقی.

مثلا لفظ كلام: یک مرتبه در دنیا. یک مرتبه در خواب. یک مرتبه در ملک و شیطان و یک مرتبه هم در خداوند متعال.

این می شود مراتب متعدد معنای حقیقی. که هم در معنای مادی و هم مثالی و هم عقلی، مطرح است. ولی در هر نشأه ای به شکلی است.

بنابراین: اصل تمام این معانی حقیقی است ولی مراتب این معنای حقیقی هستند.

«فظهر من جميع ما بيناه: أن إطلاق الكلام و القول فى موردہ تعالى يحكى عن أمر حقيقى واقعى، و أنه من مراتب المعنى الحقيقى لهاتين اللفظتين [كلام و قول] و إن اختلف من حيث المصداق مع ما عندنا من مصداق الكلام، كما أن سائر الألفاظ المشتركة الاستعمال بيننا و بينه تعالى كالحياة و العلم و الإرادة و الإعطاء كذلك.»

یعنی معنای حقیقی مراتب پیدا می کند.

حضرت امام بحث وضع لفظ برای روح معنی را مطرح کرد و مثال انباء را زد. انباء در عالم ماده، برزخ و عالم عقل. در اینجا انباء با زبان است. در عالم مثال تقدر مثالی دارد. در عالم عقل اصلاً اینچنین نیست. نفس القاء عقلی، انباء است. حضرت امام این ها را مراتب انباء می داند.

نکته دیگر، این که بیان علامه صرفاً در خصوص وسایل اجتماعی نیست، چون مثال کلامی که مطرح کرده است که وسیله اجتماعی نیست.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۹۹ (۲۸) (۱۳۹۶، ۱۱، ۱۶ / ۱۸ جمادی الثانی / چهارشنبه)

در مقام دهم مقدمه المیزان گفتیم: ۲ بحث است: ۱. لفظ وضع شده است برای روح معنی. ۲. این که علوم را نباید در تفسیر قرآن دخیل دانست.

بحث ابتدایی را بحث اول قرار دادیم تا کم کم برسیم به مطلب دوم.

تذکر ۲ نکته: آن چه در جلسه قبل گفتیم، آن چه ملاک در بقاء معنای حقیقی و عدم بقاء است، بحث دایر مدار است سر حقیقت و مجاز. این که اول بحث المیزان این را گفتیم، بستر خود علامه است.

نکته ۲: این که مراتب معنای حقیقی را عنوان دادیم، اگر کسی خوب نگاه کند، معنی می شود تشکیکی و روح واحد تشکیکی است. طبیعتاً مصادیق مطابق با هر معنی خواهیم داشت.

معنای کلام مادی برای خودش لوازمی دارد. معنای کلام مثالی هم برای خود لوازمی دارد. معنای کلام عقلی هم لوازم خودش را دارد.

هر جا این معنای حقیقی پیدا شود، آن معنی حقیقی است.

هر چه در تبادر خوابیده است باید بالا رفت.

وضع لفظ برای اصل المعنی

- علامه یک ادبیاتی را اضافه کرده ست. تا اینجا صحبت سر غایت مقصوده بوده است. الفاظ وضع شده است برای غایات و مقاصد. و حقیقت و مجاز را از این طریق درست می کن. د ولی آهسته آهسته همین بحث را که می خواهد توضیح دهد، از آن تعبیر کرده است به «اصل المعنی» که همانی است که ما تعبیر می کنیم «روح المعنی»

المیزان، ج ۱۴، ص ۱۲۹-۱۳۰

یک بحثی در خصوص تشبیه و تنزیه پیش می آید در روایات.

حدیثی از معصوم آمده است که در مورد عرش صحبت شد، در روایت آمده است: ما عرش را برای خود ثابت می کنیم آن گونه که خودش برای خودش ثابت کرد، ولی نه آن گونه که خداوند سوار بر آن شود و عرش حامل او شود. چرا که لیس کمثله شیء

این بحث تشبیه و تنزیه است، که حضرت می فرماید: ما اصل عرش را نگاه می داریم، ولی نه به صورت مادی.

علامه: ما اصل معنی را نگاه می داریم ولی حکم مصادیق را سرایت نمی دهیم. مثل اصل معنی در سراج، ولو این که فتیله ای باشد و یا کهربایی باشد و...

ایشان غایت مقصوده را تعبیر می کند به اصل معنی.

نگاه داشتن اصل معنی همراه با پالایش زبان عرفی. خداوند فاعل لا بالرویه، واحد لا بالعدد.

دعو اهل بیت این است که روح معنی را نگاه می دارند در عین حالی که پالایش زبان عرفی می کنند.

علامه اینجا تصریح می کند: صحبت سر وسایل اجتماعی نیست، بلکه اعمال هم هست و حتی هر چه در لغت است و غایت مقصوده از او. میزان و چراغ و سلاح و... همه به عنوان مثال ذکر کردم.

علامه: معمولا وضع های اولیه ما به صورت طبیعی بوده است. شقّ از انشقاق و جدا شدن شروع شد.

از منظر عرف وضع شده است برای غایت مقصوده،

این بیان علامه در خصوص بحث تشبیه و تنزیه خیلی عالی است چون پس از این بحث اقوال آقایان در این زمینه آورده است.

« و فیه عن أبی عبد الله ع فی حدیث طویل و فیه: قال السائل: فقله:

«الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى»؟ قال أبو عبد الله ع: بذلك وصف نفسه، و كذلك هو مستول على العرش بائن من خلقه - من غير أن يكون العرش حاملا له، و لا أن يكون العرش حاويا له - و لا أن يكون العرش ممتازا له و لكننا نقول - هو حامل العرش و ممسك العرش، و نقول من ذلك ما قال: «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ» - فثبتنا من العرش و الكرسي ما ثبته - و نفينا أن يكون العرش أو الكرسي حاويا - و أن يكون عز و جل محتاجا إلى مكان أو إلى شيء مما خلق - بل خلقه محتاجون إليه.

أقول: و قوله ع: فثبتنا من العرش و الكرسي ما ثبته إلخ، إشارة إلى طريقة أهل البيت ع في تفسير الآيات المتشابهة من القرآن مما يرجع إلى أسمائه و صفاته و أفعاله و آياته الخارجة عن الحس و ذلك بإرجاعها إلى المحكمات و نفى ما تنفيه المحكمات عن ساحته تعالى و إثبات ما ثبت بالآية و هو أصل المعنى المجرد عن شائبة النقص و الإمكان التي نفاها المحكمات.

فالعرش هو المقام الذي يبتدئ منه و ينتهي إليه أزيمة الأوامر و الأحكام الصادرة من المَلِك [پادشاه] و هو سرير مقبب [حالت قبه و گنبد] مرتفع ذو قوائم معمول من خشب أو فلز يجلس عليه الملك ثم إن المحكمات من الآيات كقوله تعالى: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ»: الشورى: ١١، و قوله: «سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ»: الصافات - ١٥٩، تدل على انتفاء الجسم و خواصه عنه تعالى فينفى من العرش الذي وصفه لنفسه في قوله: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ

استوى»: طه: ۵ و قوله: «وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ»: المؤمنون: ۸۶، كونه سريرا من مادة كذا على هيئة خاصة و يبقى أصل المعنى و هو أنه المقام الذى يصدر عنه الأحكام الجارية فى النظام الكونى و هو من مراتب العلم الخارج من الذات.

و المقياس فى معرفة ما عبرنا عنه بأصل المعنى أنه المعنى الذى يبقى ببقائه الاسم و بعبارة أخرى يدور مداره صدق الاسم و إن تغيرت المصاديق و اختلفت الخصوصيات. [بايد دید اصل المعنى چیست، و مصادیق اصلا مهم نیست.]

مثال ذلك أن السراج ظهر أول يوم و هو آلة الاستضاءة فى ظلمة الليل و مصداقه يومئذ إناء يجعل فيه فتيلة على مادة دسمة و يشتعل رأسها فتشعل بما تجذب من الدسومة

الميزان فى تفسير القرآن، ج ۱۴، ص: ۱۳۰

و تضىء ما حولها مثلا، ثم انتقل الاسم إلى مثل الشموع و المصابيح النفطية و لم يزل ينتقل من مصداق إلى مصداق حتى استقر اليوم فى السراج الكهربائى الذى ليس معه من مادة المصداق الأولى و لا هيئته شىء أصلا غير أنه آلة الاستضاءة فى الظلمة و بذلك يسمى سراجا حقيقة.

و نظيره السلاح الذى كان أول ما ظهر اسما لمثل الفأس من النحاس أو المجن مثلا و هو اليوم يطلق حقيقة على مثل المدفع و القنبلة الذرية و قد سرى هذا النوع من التحول و التطور إلى كثير من وسائل الحياة و الأعمال التى يعتمدها الإنسان فى عيشته. [پس لفظ وضع شده است برای اصل المعنى]

«...»

الميزان ج ۱۴، ص ۱۳۳

برخی از آقایان متکلمین می گویند: باید این تعابیر را تاویل ببریم. طبق این حرف باید آیات قرآن لغز و معمّا باشد. که در این صورت هدایت عمومی صورت نمی گیرد. در حالی که آیات قرآن برای هدایت همه و تعلیم حقایق به همه بوده است. لذا نمی شود تاویل به این معنی را پذیرفت.

«و قد عرفت فيما مر أن حمل الآية على خلاف ظاهرها لا مسوغ له و لا دليل يدل عليه فلم ينزل الكتاب ألغازا و تعمية ثم الحديث فيه المحكم و المتشابه كالقرآن و إبقاء المتشابه من القرآن على ظاهره بالاستناد إلى ظاهر مثله الوارد فى الحديث هو فى الحقيقة رد لمتشابه القرآن إلى متشابه الحديث و قد أمرنا برد متشابه القرآن إلى محكمه.»

آیات قرآن بسان ضرب المثل

- اساسا بیانات قرآنی اصلش از ام الكتاب پیاده می شود. علامه ام الكتاب را یک حقیقت وجودی می داند که تبدیل می شود به معانی و معارف قرآن. پس سه سطح: الفاظ. معانی و معارف. ام الكتاب که حقیقتی است.

علامه: چرا قرآن اینقدر ساده حرف زده است؟

اولا افهام مختلف است.

ثانیا: عموم هدایت. قرار است عموم و خواص هم با هم هدایت شوند.

ثالثا: اصل قرآن هم ام الکتابی وجودی است. چنین چیزی باعث می شود که قرآن بیاناتش به صورت مثال در می آید. که در خود قرآن آمده است که ما حقایق را به صورت ضرب المثل پیاده می کنیم.

مثال: هر که بامش بیش، برفش بیشتر. اینجا یک اصل معنایی هست ولو این که نه بامی باشد نه برفی. بلکه هر کسی که کارش را گسترده می کند، طبیعتا زحمتش هم بیشتر می شود.

وقتی قرآن این زبان عرفی را به کار برد، این اصل المعنی معمولا در کجا مطرح است؟

لفظ ضرب المثل است برای معنی و معنی ضرب المثل است برای حقیقت.

جناب علامه اینی که گفتید، زبان عرفی در کجاست؟

اصلش در امور ماورائی است که نوعا معارف دینی امور ماورائی است و مباحث سلوکی معنوی که علامه تعبیر می کند به: ملاکات احکام.

موطن ماورائی مثل معارف و ملاکات الاحکام. اما خود احکام اصلا نیاز به این روح معنی ندارد.

پس حرف علامه این است:

کسانی که می گویند که باید معنی را حقیقت بگیریم، معمولا در امور ماوراء الطبیعه ایست. که این ها معارف قرآن و ملاکات الاحکام است. که فضاهای سلوکی است که فضاهای باطنی دارد.

جناب علامه:

این بحث در کجا دعوا می شود و اختلاف وجود دارد؟

در خود احکام نیست. در معارف و ملاکات الاحکام است که در تعیین مصداقش اختلاف هست.

این سبب شده است که ما نیاز به تفسیر قرآن به قرآن داریم تا به عمق کشیده شویم.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۱۰۰ (۲۹) (۱۳۹۶، ۱۲، ۲۳ / ۲۵ جمادی الثانی / چهارشنبه)

مقام دهم دو بحث اساسی دارد که باید آن را مفصل تر مورد بررسی قرار دهیم. هم بیان علامه را و هم بیان مختار را.

۱. این که لفظ وضع شده است برای روح معنی. که جناب علامه آن چه را گفتند، اشاره کردند که لفظ

وضع شده است برای روح معنی.

۲. این که برای فهم مقاصد قرآن باید به سراغ قرآن رفت.

در خصوص مطلب که لفظ وضع شده است برای روح معنی، بیان علامه را خوانیدیم.

المیزان ج ۲، ص ۳۱۵

ج ۴، ص ۱۲۹ به بعد را خوانیدیم.

ج ۳ را می خواستیم بخوانیم. که این مطلب باید در جای خودش خوانده شود. که بحث محکّمات و متشابهات و...

المیزان، ج ۳، ص ۶۰-۶۴

علامه طبق بحثی که در ج ۳ دارند، اصل قرآن ام الكتاب است که یک حقیقت خارجی است. آن ام الكتاب به صورت معانی و معارف در آمد سپس به صورت الفاظ در آمد.

آن حقیقت ابتدا به صورت معانی و علوم و معارف در آمده است. این معانی و معارف به عنوان ضرب المثل در می آید برای آن حقایق. این معانی که معمولاً معانی ماورائی است، به زبان این سویی عرفی گفته شده است. ایشان اسم زبان عرفی را نبرده است، که زبان عمومی است. قرآن از زبان عمومی عرفی استفاده کرده است. این هم بسان ضرب المثل است. پس الفاظ ضرب المثل برای معانی و معانی ضرب المثل برای حقیقت.

این بیان علامه. لفظ ضرب المثل هم ناظر است «وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ»

گاه در سنت اسلامی وقتی خواستند این مثل را توضیح دهند، به صورت تمثیل توضیح می دادند که معنی حقیقی نمی شد. اما یک لطفی داشت که این لطف نمی توانست معنای حقیقی را تحمل کند. زبان، زبان تمثیل می شد.

اما منظور علامه از ضرب المثل، تمثیل نیست. بلکه مراد ایشان از ضرب المثل، این است:

نکته ایست که باعث شد ایشان عنوان ضرب المثل بدهد. اصل بیانشان این است: از آنجایی که آن معانی و معارف، نسبت به الفاظی که به کار می رود، وقتی می آید رد سطح الفاظ، الفاظ برای خود یکسری قیود و ضوابط این سویی دارد. مثلاً تا می گوئید: عرش. که به ذهنمان به زبان این سویی، یعنی یک تخت مقبب و دارای گنبد و... که مادی احساس می کنیم.

وقتی قیود همراهش می شود، باید این قیود را حذف کنیم تا به روح معنی برسیم. این حذف قیود و زواید و پیرایه هایی که در لفظ اخذ شده است. این ها در زبان عرفی اخذ شده است که باید این را حذف کنیم، این را علامه می گوید: مثل.

مثال فارسی: هر که بامش بیش، برفش بیشتر. این ضرب المثلی که به کار می بریم، اگر کسی بخواهد ظاهرش را نگاه دارد، باید صحبت بام و برف باشد. ولی می گوییم: هر که بامش بیش، برفش بیشتر، اصلاً نیازی نیست که بامی باشد و برفی، بلکه کسی هست که بازاری است، کارش خیلی گسترده است، برفش بیشتر است و بیشتر باید برف روی کند و ... یعنی: هر کسی گستردگی کار دارد، گستردگی مسئولیت هم دارد.

روح معنای عرش، آن روح معنی را عرش الهی دارد ولی این پیرایه ها را ندارد.

این پیرایه ها و زواید را باید حذف کرد تا رسید به روح معنی. این مثلی که علامه می گوید حقیقت است به این صورت که به روح معنی دست پیدا می کنیم. علامه با این بیان می خواهد بگوید که آیات مثلی قرآن، معنایشان حقیقی است نه معنای مجازی.

بنده تعبیر می کنم: پالایش زبان عرفی.

این بیان مثلی وقتی در عرف به کار می برد، برای خودش انصرافاتی دارد.

اگر در این بحث دقت کنید، علامه می خواهد تاکید کند که قرآن زبان عرفی و عمومی است. و باید توجه کرد و شیوه ای به کار بست که با آن شیوه ها بتوانیم حذف زواید کنیم. اما حذف زواید کار سختی است و آسان نیست. گاه من حذف زواید زیاد می کنم و گاه کم. باید چه کنم؟

علامه: برای فهم درست باید به تفسیر قرآن به قرآن روی بیاوری. به وسیله آیات دیگر قرآن بتوانی پی ببری که منظور قرآن از این مثل چیست؟!

نکته دیگری را هم علامه گفته است:

چرا قرآن به زبان عرفی صحبت کرده است؟

جواب علامه:

اولا: تاویل در قرآن یعنی حقایق و حقیقت قرآن. حقیقت قرآن از سنخ حقایق است و صحبت از الفاظ و معانی نیست.

ثانیا: فهم افراد هم یکسان نیست. یعنی مخاطب هایی که معمولا در جامعه وجود دارند یکسان نیستند. عده ای حقایق ماورائی را خوب متوجه می شوند و برخی خوب و خیلی متوجه نمی شوند.

ثالثا: خطاب شما به همه است.

لذا قرآن باید به زبان عموم بیاید تا همه فهم باشد. در عین حال قرآن در صدد بیان .. به گونه ای صحبت کرده است که وقتی کنار هم می چینیم می توانیم بفهمیم که منظورش چیست؟

هم مساله این که زبان قرآن به زبان عمومی و عرفی است را می توانیم بفهمیم.

هم تفسیر قرآن به قرآن را می توانیم بفهمیم.

در عین حال قرآن وقتی صحبت می کند، معنای حقیقی هم مرادش است.

این که زبان حقیقی را در زبان عرفی نگاه داشت و در عین حال از ضوابط زبان عرفی عدول نکرد و در عین حال حقایق را هم بیان کرد.

عمده آیات متشابه قرآن در خصوص امور ماورائی است و ملاکات الاحکام است. اما امور این سویی و احکام شرعی مثل تیمم و وضو و طلاق و... به شکل این سویی گفته شده است.

نوع متشابهات قرآن که باید آهسته آهسته به عمق و مرادات حق تعالی برسیم، عمده آن ملاکات الاحکام است. این سبب شده است که سطح آیات الاحکام با سطح آیات ماورائی و ملاکات الاحکام فرق کند.

متن

انصافا این بیان علامه در زمینه سازی فهم معارف خیلی راهگشاست.

«و منها: أنه لما [شرط] كانت عامة الناس لا يتجاوز فهمهم المحسوس و لا يرقى عقلهم إلى ما فوق عالم المادة و الطبيعة، و كان من ارتقى فهمه منهم بالارتياضات العلمية إلى الورود في إدراك المعاني و كليات القواعد و القوانين يختلف أمره باختلاف الوسائل التي يسرت له الورود في عالم المعاني و الكليات كان [جواب شرط] ذلك موجبا لاختلاف الناس في فهم المعاني الخارجة عن الحس و المحسوس اختلافا شديدا ذا عرض عريض على مراتب مختلفة، و هذا أمر لا ينكره أحد. [چون هدایتگری دینی اختصاصی به طایفه ای دون طایفه ای ندارد، این سبب شده است که زبان قرآنی به صورت امثال شود.]

و لا يمكن إلقاء معنى من المعاني إلى إنسان إلا من طريق معلوماته الذهنية التي تهيأت عنده في خلال حيوته و عيشته، فإن كان مأنوسا بالحس فمن طريق المحسوسات على قدر ما رقى إليه من مدارج الحس كما يمثل لذة النكاح للصبي بحلاوة الحلواء، و إن كان نائلا للمعاني الكلية فبما نال، و على قدر ما نال و هذا ينال المعاني من البيان الحسى و العقلى معا بخلاف المأنوس بالحس.

ثم إن الهداية الدينية لا تختص بطائفة دون طائفة من الناس بل تعم جميع الطوائف و تشمل عامة الطبقات و هو ظاهر.

الميزان في تفسير القرآن، ج ۳، ص: ۶۱

و هذا المعنى أعنى [۱-] اختلاف الأفهام و [۲-] عموم أمر الهداية [۳-] مع ما عرفت من وجود التأويل للقرآن هو الموجب أن يساق البيانات مساق الأمثال، و هو أن يتخذ ما يعرفه الإنسان و يعهده ذهنه من المعاني فيبين به ما لا يعرفه لمناسبة ما بينهما نظير توزيع المتاع بالمشاقيل و لا مساخنة بينهما في شكل أو صورة أو حجم أو نوع إلا ما بينهما من المناسبة وزنا.

و الآيات القرآنية المذكورة سابقا كقوله تعالى: «إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ وَ إِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ»: الزخرف - ۴، و ما يشابهه من الآيات و إن بينت هذا الأمر بطريق الإشارة و الكناية، لكن القرآن لم يكتف بذلك دون أن بينه بما ضربه مثلا في أمر الحق و الباطل فقال تعالى: أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حُلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلَهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ، فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ: الرعد - ۱۷، فبين أن حكم المثل جار في أفعاله تعالى كما هو جار في أقواله، ففعله تعالى كقوله الحق إنما قصد منهما الحق الذي يحويانه و يصاحب كلا منهما أمور غير مقصودة و لا نافعة يعلوهما و يربوهما لكنها ستزول و تبطل، و يبقى بالحق الذي ينفع الناس، و إنما يزول و يزهد بحق آخر هو مثله، و هذا كالأية المتشابهة تتضمن من المعنى حقا مقصودا، و يصاحبه و يعلو عليه بالاستباق إلى الذهن معنى آخر باطل غير مقصود، لكنه سيزول بحق آخر يظهر الحق الأول على الباطل الذي كان يعلوه، ليحق الحق بكلماته و يبطل الباطل و لو كره المجرمون، و الكلام في انطباق هذا المثل على أفعاله الخارجية المتقررة في عالم الكون كالكلام في أقواله عز من قائل.

و بالجملة: المتحصل من الآية الشريفة: أن المعارف الحقّة الإلهية كالماء الذي أنزله الله تعالى من السماء هي في نفسها ماء فحسب، من غير تقييد بكمية و لا كيفية، ثم إنها كالسيل السائل في الأودية تتقدر بأقدار مختلفة من حيث السعة و الضيق، و هذه الأقدار أمور ثابتة كل في محله كالحال في أصول المعارف و الأحكام التشريعية، و مصالح الأحكام التي ذكرنا فيما مر أنها روابط تربط الأحكام بالمعارف الحقّة. و هذا حكمها في نفسها مع قطع النظر عن البيان اللفظي. و هي في مسيرها ربما صحبت ما هو

الميزان في تفسير القرآن، ج ۳، ص: ۶۲

كالزبد يظهر ظهوراً ثم يسرع في الزوال و ذلك كالأحكام المنسوخة التي تنسخه التواسخ من الآيات، فإن المنسوخ مقتضى ظاهر طباعه أن يدوم لكن الحكم الناسخ يبطل دوامه و يضع مكانه حكماً آخر. هذا بالنظر إلى نفس هذه المعارف مع قطع النظر عن ورودها في وادي البيان اللفظي. و أما المعارف الحقّة من حيث كونها واردة في ظرف اللفظ و الدلالة فإنها بورودها أودية الدلالات اللفظية تتقدّر بأقدارها، تتشكل بأشكال المرادات الكلامية بعد إطلاقها، و هذه أقوال ثابتة من حيث مراد المتكلم بكلامه إلا أنها مع ذلك أمثال يمثل بها أصل المعنى المطلق غير المتقدّر، ثم إنها بمرورها في الأذهان المختلفة تحمل معاني غير مقصودة كالزبد في السيل، لأن الأذهان من جهة ما تخزنه من المرتكزات و المألوفات تتصرف في المعاني الملقاة إليها،

و جل هذا التصرف إنما هو في المعاني غير المألوفة كالمعارف الأصلية، و مصالح الأحكام و ملاكاتها [كه عمدتا مسایل سير و سلوكی را هم می گیرد.] كما مر، و أما الأحكام و القوانين فلا تصرف فيها مع قطع النظر عن ملاكاتها فإنها مألوفة، و من هنا يظهر أن المتشابهات إنما هي الآيات من حيث اشتمالها على الملاكات و المعارف، دون متن الأحكام و القوانين الدينية.

و منها: أنه تحصل من البيان السابق أن البيانات اللفظية القرآنية أمثال للمعارف الحقّة الإلهية لأن البيان نزل في هذه الآيات إلى سطح الأفهام العامة التي لا تدرك إلا الحسيات و لا تنال المعاني الكلية إلا في قالب الجسمانيات، و لما استلزم ذلك في إلقاء المعاني الكلية المجردة عن عوارض الأجسام و الجسمانيات أحد محذورين: فإن الأفهام في تلقيها المعارف المرادة منها [١-] إن جمدت في مرتبة الحس و المحسوس انقلبت الأمثال بالنسبة إليها حقائق ممثلة، و فيه بطلان الحقائق و فوت المرادات و المقاصد و [٢-] إن لم تجمد و انتقلت إلى المعاني المجردة بتجريد الأمثال عن الخصوصيات غير الدخيلة لم يؤمن من الزيادة و النقص.

نظير ذلك أنا لو ألقى إلينا المثل السائر: عند الصباح يحمد القوم السرى، أو تمثل لنا بقول صخر: أهم بأمر الحزم لا أستطيعه. و قد حيل بين العير و النزوان.

الميزان في تفسير القرآن، ج ٣، ص: ٦٣

فإننا من جهة سبق عهد الذهن بالقصة أو الأمر الممثل له نجرد المثل عن الخصوصيات المكتنفة بالكلام كالصباح و القوم و السرى، و نفهم من ذلك أن المراد: أن حسن تأثير عمل و تحسين فعله إنما يظهر إذا فرغ منه و بدا أثره، و أما هو ما دام الإنسان مشغولاً به محسباً تعب فعله فلا يقدر قدره، و يظهر ذلك تجريد ما تمثّل به من الشعر، و أما إذا لم نعهد الممثل و جمدنا على الشعر أو المثل خفي عنا الممثل و عاد المثل خبراً من الأخبار، و لو لم نجمد و انتقلنا إجمالاً إلى أنه مثل لم يمكننا تشخيص المقدار الذي يجب طرحه بالتجريد و ما يجب حفظه للفهم و هو ظاهر. و لا مخلص عن هذين المحذورين إلا بتفريق المعاني الممثل لها إلى أمثال مختلفة، و تقلبيها في قوالب متنوعة حتى يفسر بعضها بعضاً، و يوضح بعضها أمر بعض، [تا بفهمیم منظور این است و این قیود نیست.] فيعلم بالتدافع الذي بينها أولاً: أن البيانات أمثال و لها في ما وراءها حقائق ممثلة، و ليست مقاصدها و مراداتها مقصورة على اللفظ المأخوذ من مرتبة الحس و المحسوس و ثانياً: بعد العلم بأنها أمثال: يعلم بذلك المقدار الذي يجب طرحه من الخصوصيات المكتنفة بالكلام، و ما يجب حفظه منها للحصول على المرام، و إنما يحصل ذلك بأن هذا يتضمن نفى بعض الخصوصيات الموجودة في ذلك. و ذاك نفى بعض ما في هذا.

و إيضاح المقاصد المبهمة و المطالب الدقيقة بإيراد القصص المتعددة و الأمثال و الأمثلة الكثيرة المتنوعة أمر دائر في جميع الألسنة و اللغات من غير اختصاص بقوم دون قوم، و لغة دون لغة، و ليس ذلك إلا لأن الإنسان يشعر بقريحة البيان مساس حاجته إلى نفى الخصوصيات الموهمة لخلاف المراد في القصة الواحدة أو المثل الواحد بالخصوصيات النافية الموجودة في قصة أخرى مناسبة أو مثل آخر مناسب.

فقد تبين أن من الواجب أن يشتمل القرآن الكريم على الآيات المتشابهة، و أن يرفع التشابه الواقع في آية بالأحكام الواقع في آية أخرى، و اندفع بذلك الإشكال باشتمال القرآن على المتشابهات لكونها مخلة لغرض الهداية و البيان.

[نتائج هذه الأبحاث و هي عشرة]

و قد ظهر من جميع ما تقدم من الأبحاث على طولها أمور:

الأول: أن الآيات القرآنية تنقسم إلى قسمين: محكم و متشابه، و ذلك من جهة اشتمال الآية وحدها على مدلول متشابه و عدم اشتمالها.

الثاني: أن لجميع القرآن محكمه و متشابهه تأويلا. و أن التأويل ليس من قبيل

الميزان في تفسير القرآن، ج ٣، ص: ٦٤

المفاهيم اللفظية بل من الأمور الخارجية نسبته إلى المعارف و المقاصد المبينة نسبة الممثل إلى المثل، و أن جميع

المعارف القرآنية أمثال مضروبة للتأويل الذي عند الله. [يعنى حقيقت كه همان أم الكتاب است].

الثالث: أن التأويل يمكن أن يعلمه المطهرون و هم راسخون في العلم.

الرابع: أن البيانات القرآنية [الفاظ قرآن] أمثال مضروبة لمعارفها و مقاصدها، و هذا المعنى غير ما ذكرناه في الأمر

الثاني من كون معارفه أمثالا و قد أوضحناه فيما مر.

بطون متعدد طولی قرآن

مساله دیگر:

قبلا گفتیم در زبان عرفی علامه گفته بود: جميع مراتب را می گوید که مراتب طولی را می گیرد. مثلا الفاظ قرآنی می تواند تمام مراتب را بگیرد. یک معنی و یک لفظ می توانند چند مصداق را بگیرد که در روح معنی یکسان باشند.

بحث ضرب المثل را با این بیان علامه نیز می توان حل کرد:

الفاظ قرآنی می تواند مراتب طولی را هم شامل شود. یک لفظ به کار رفته است و روح معنی در آن اخذ شده است، و می توان به آن مراتب دست یافت و این از باب معنای حقیقی لفظ است. معنای حقیقی در مرحله اول و دوم و سوم و... چون روح معنی مقصود است، همه این معانی مقصود هستند.

علامه تاویل عرضی را قبول نمی کند، چون طبق مبنای اصولی استعمال لفظ در اکثر از یک معنی باطل است و تاویل عرضی، استعمال لفظ در اکثر از یک معنی است.

تاویل عرضی فقط در مفردات نیست و در جمله هم می تواند مطرح باشد.

اصل المعنى مراتب طولی دارد لذا می توان گفت: می شود معانی متعدد از لفظ فهمید.

اصل المعنى، معنای مطابقی است. همان معنی است. مرحله اول هم تقواست و مرحله دوم و سوم هم تقواست.

عرش در هر سه مرحله عرش است.

مثلا عالم ماده مرکز ثقلش می شود عرش. در عالم بالاتر هم عرش است و بالاتر از آن هم عرش است.

در معارف و مباحث سلوکی هم مطرح است. بطون متعدد طولی قرآن. به دلیل این که لفظ وضع شده است برای روح معنی.

المیزان، ج ۳، ص ۶۴

«التاسع: أن للقرآن مراتب مختلفة من المعنى، مرتبة طولاً [علامة تاويل طولی را قبول کرده است ولی تاويل عرضی را قبول نکرده است. گرچه در برخی از آیات روایاتی را آورده است که در آنجا تاويل عرضی است و علامه آن را می پذیرد ولی به لحاظ اصولی و ذهن روشمند خود نمی پذیرد. و حتی این روایات را هم به گونه ای توجیه می کند که به استعمال لفظ در اکثر از یک معنی نمی انجامد. ولی واقعه این است که باید تاويل عرضی را پذیرفت و در جای خودش توضیح خواهیم داد.] من غير أن تكون الجميع في عرض واحد فيلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، أو مثل عموم المجاز، [مثلا یک مرتبه از معنا درست باشد، مراتب بعدی می شود مجازی. اگر یک معنایی بکنیم که شامل هم معنای حقیقی و معانی مجازی شود، این را می گویند مجاز عام. تاويل عرضی می تواند این گونه باشد.] و لا هي من قبيل اللوازم المتعددة لملازم واحد، [در تاويل عرضی اینچنین نیست. اما در تاويل طولی می توان این گونه تحلیل نمود.] بل هي معان مطابقة يدل على كل واحد منها اللفظ بالمطابقة بحسب مراتب الألفهام.

[قبلا می گفتیم لفظ وضع شده است برای روح معنی می شود معانی طولی را فهمید. اما الان می خواهیم بگویم که این مساله در قرآن هم هست. لذا علامه در ادامه نشان می دهد مراتب مختلفه در قرآن و فهم های مختلف انسان ها نسبت به آیات قرآن.]

و لتوضيح ذلك نقول: قال الله تبارك و تعالى: «اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ»: آل عمران - ۱۰۲، فَأُنْبَأُ أَنْ لِّلتَّقْوَى الَّذِي هُوَ الْإِنْتِهَاءُ عَمَّا نَهَى اللَّهُ عَنْهُ وَالْإِيْتِمَارُ بِمَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ مَرْتَبَةٌ هِيَ حَقُّ التَّقْوَى، وَ يَعْلَمُ بِذَلِكَ أَنَّ هُنَاكَ مِنَ التَّقْوَى مَا هُوَ دُونَ هَذِهِ الْمَرْتَبَةِ الْحَقَّةِ، فَلِلتَّقْوَى الَّذِي هُوَ بَوَاجِهُ الْعَمَلِ الصَّالِحِ مَرَاتِبٌ وَ دَرَجَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ.

و قال أيضا: «أَفَمَنْ أَتْبَعَ رِضْوَانَ اللَّهِ كَمَنْ بَاءَ بِسَخَطٍ مِنَ اللَّهِ وَ مَاَوَاهُ جَهَنَّمَ وَ بَسَّ الْمَصِيرُ هُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ اللَّهِ وَ اللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ»: آل عمران - ۱۶۳، فَبَيْنَ أَنَّ الْعَمَلَ مطلقاً سواء كان صالحاً أو طالحاً درجات و مراتب، و الدليل على أن المراد بها

ج ۳، ص: ۶۵

درجات العمل قوله: وَ اللَّهُ بَصِيرٌ بِمَا يَعْمَلُونَ، وَ نَظِيرُ الْآيَةِ قوله تعالى: «وَلِكُلِّ دَرَجَاتٍ مِمَّا عَمِلُوا وَ لِيُؤْتِيَهُمْ أَعْمَالَهُمْ وَ هُمْ لَا يُظْلَمُونَ»: الأحقاف - ۱۹، وَ قوله تعالى: «وَلِكُلِّ دَرَجَاتٍ مِمَّا عَمِلُوا وَ مَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا يَعْمَلُونَ»: الأنعام - ۱۳۲، وَ الْآيَاتُ فِي هَذَا الْمَعْنَى كَثِيرَةٌ، وَ فِيهَا مَا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ دَرَجَاتِ الْجَنَّةِ وَ دَرَكَاتِ النَّارِ بِحَسَبِ مَرَاتِبِ الْأَعْمَالِ وَ دَرَجَاتِهَا.

و من المعلوم أن العمل من أى نوع كان هو من رشحات العلم يترشح من اعتقاد قلبى يناسبه، و قد استدل تعالى على كفر اليهود و على فساد ضمير المشركين و على نفاق المنافقين من المسلمين و على إيمان عدة من الأنبياء و المؤمنين بأعمالهم و أفعالهم فى آيات كثيرة جدا يطول ذكرها، فالعمل كيف كان يلازم ما يناسبه من العلم و يدل عليه.

و بالعكس يستلزم كل نوع من العمل ما يناسبه من العلم و يحصله و يركزه فى النفس كما قال تعالى: «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ»: العنكبوت - ٦٩، و قال تعالى: «وَأَعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ»: الحجر - ٩٩، و قال أيضا: «ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةَ الَّذِينَ أَسَاءُوا السُّوْىَ أَنْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَ كَانُوا بِهَا يَسْتَهْزِؤْنَ»: الروم - ١٠، و قال: «فَأَعْقَبَهُمْ نِفَاقًا فِي قُلُوبِهِمْ إِلَى يَوْمِ يَلْقَوْنَهُ بِمَا أَخْلَقُوا اللَّهَ مَا وَعَدُوهُ وَ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ»: البقرة - ٧٧، و الآيات فى هذا المعنى أيضا كثيرة تدل الجميع على أن العمل صالحا كان أو طالحا يولد من أقسام المعارف و الجهالات (و هى العلوم المخالفة للحق ما يناسبه).

و قال تعالى - و هو كالكلمة الجامعة فى العمل الصالح و العلم النافع -: «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ وَ الْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْفَعُهُ»: الفاطر - ١٠، فبين أن شأن الكلم الطيب و هو الاعتقاد الحق أن يصعد إلى الله تعالى و يقرب صاحبه منه، و شأن العمل الصالح أن يرفع هذا العلم و الاعتقاد. و من المعلوم أن ارتفاع العلم فى صعوده إنما هو بخلوصه من الشك و الريب و كمال توجه النفس إليه و عدم تقسيم القلب فيه و فى غيره (و هو مطلق الشرك) فكلما كمل خلوصه من الشك و الخطوات اشتد صعوده و ارتفاعه...»

این بیانات علامه در آن دوره ای که نوشته است انصافا بی نظیر است و ایشان یک قدر اصولی هم هست.

المیزان، ج ۳، ص ۴۴ و ۴۵

مطلبی را از عرفا نقل می کند و قبول کرده است.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۱۰۱ (۳۰) (۱۳۹۶، ۱۲، ۲۳ / ۲۵ جمادى الثانى / چهارشنبه)

زبان عمومی و عرفی که ایشان گفته است را عرض کردیم.

این که حقایق اصل است و الفاظ مثال معانی و معانی مثال حقایق است.

سرّ ظاهر و باطن داشتن قرآن

قرآن در اسلام، ص ۳۶

«چرا قرآن مجید از دو راه ظاهر و باطن سخن گفته؟»

۱- انسان در زندگی ابتدائی خویش که دنیوی و موقتی است مانند یک حبای خیمه هستی خود را روی دریای بیکران ماده زده در همه فعالیتهاى که در مسیر وجود می کند سر سپرده امواج خروشان این دریای بیکران است و سر و کار با ماده دارد.

حواس بیرونی و درونیش به ماده و مادیات مشغول و افکارش نیز پایبند معلومات حسی‌اش می‌باشد، خوردن و قرآن در اسلام (طبع قدیم)، ص: ۳۷

آشامیدن و نشستن و برخاستن و گفتن و شنودن و رفتن و آمدن و جنبیدن و آرمیدن و بالاخره همه فعالیت‌های زندگی را روی ماده انجام می‌دهد و فکر جز این ندارد.

و گاهی که پاره‌ای از معنویات را مانند دوستی و دشمنی و بلندی همت و بزرگی مقام و نظائر آنها تصور می‌کند، اکثریت افهام آنها را بواسطه مجسم ساختن مصداق‌های مادی در نظر تصور می‌کنند چنانکه شیرینی پیروزی را با شیرینی قند و شکر و جاذبه دوستی را با کشش مغناطیس و بلندهمتی را با بلندی مکان یا جای یکی از ستارگان و بزرگی مقام را با بزرگی کوه یا نظیر آن حکایت می‌نمایند.

در عین حال افهام در توانائی درک و تفکر معنویات که از جهانی وسیع‌تر از ماده می‌باشند مختلفند و مراتب گوناگون دارند؛ فهمی است که در تصور معنویات هم افق صفر است و فهمی است که کمی بالاتر از آن می‌باشد و بهمین ترتیب تا برسد به فهمی که با نهایت آسانی وسیع‌ترین معنویات غیر مادی را درک می‌کند.

و در هر حال هر چه توانائی فهمی در درک معنویات بیشتر باشد بهمین نسبت تعلقش بجهان ماده و مظاهر فریبنده‌اش

قرآن در اسلام (طبع قدیم)، ص: ۳۸

کمتر و همچنین هر چه تعلق کمتر توانائی درک معنویات بیشتر می‌باشد، و با این وصف افراد انسان با طبیعت انسانی که دارند همگی استعداد این درک را دارند و اگر استعداد خود را ابطال نکنند، قابل تربیتند.

۲- از بیان گذشته این نتیجه بدست می‌آید که معلومات هریک از مراتب مختلف فهم را به مرتبه پائین‌تر از خود نمی‌شود تحمیل کرد و گر نه نتیجه معکوس خواهد داد [سر استفاده حق تعالی از زبان عرفی] و مخصوصاً معنویاتی که سطح‌شان از سطح ماده و جسم بسی بالاتر است اگر بی‌پرده و پوست‌کنده بفهم عامه مردم که از حس و محسوس تجاوز نمی‌کند تحمیل شود بکلی ناقض غرض خواهد بود.

اینجا بعنوان نمونه مذهب و ثنیت را می‌توان ذکر نمود: کسی که با تأمل عمیق در بخش اوپانی‌شاد و یدای هندی دقت کند و همه اطراف سخنان این بخش را پائیده برخی را با برخی تفسیر کند خواهد دید که هدفی جز توحید خالص و یگانه‌پرستی ندارد ولی متأسفانه چون بی‌پرده و لفافه بیان شده وقتی که نقشه توحید خدای یگانه که در اوپانی‌شادها تنظیم شده در سطح افکار عامه پیاده می‌شود جز بت‌پرستی و

قرآن در اسلام (طبع قدیم)، ص: ۳۹

اعتراف به خدایان بسیار از آب در نمی‌آید.

پس در هر حال اسرار ماوراءطبیعت و ماده را به پای‌بندان عالم ماده در پس پرده باید گفت.

۳- در عین حال که در مذاهب دیگر برخی از مردم از مزایای دینی محرومند مانند صنف زن در مذهب برهمنی و کلیمی و مسیحی و مانند محرومیت عامه از مداخله در معارف کتاب‌های مقدس در وثنیت و مسیحیت، اسلام هیچ‌گونه محرومیتی در مزایای مذهبی برای کسی قائل نیست و عامه و خاصه و زن و مرد و سیاه و سفید در امکان دست یافتن بامتيازات مذهبی پیش مساوی می‌باشند چنانکه خدای متعال می‌فرماید:

«أَنْتَى لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْتَى بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ» سوره آل عمران آیه ۱۹۵ (ترجمه: من تباه نمی‌کنم عمل عمل کننده‌ای را از شما از مرد یا زن همه از همدیگرید- از یک نوعید-) و می‌فرماید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُمْ» سوره حجرات آیه ۱۳ (ترجمه: ای مردم ما همه شما را از مردی و زنی آفریدیم و شما را به گروههای بزرگ و کوچک قسمت کردیم که شناسائی حاصل کنید تحقیقا

قرآن در اسلام (طبع قدیم)، ص: ۴۰

گرامی‌ترین شما پیش خدا پرهیزکارترین شما است).

پس از بیان این مقدمات می‌گوئیم قرآن مجید به اینکه در تعلیم خود انسانیت را مورد نظر قرار داده یعنی هر انسانی را از آن جهت که انسان است قابل تربیت و تکمیل می‌داند تعلیم خود را در جهان بشریت بسط و توسعه داده است.

و نظر به اینکه افهام در درک معنویات اختلاف شدید دارند و چنانکه دانسته شد القاء معارف عالیه از خطر مأمون نیست تعلیم خود را مناسب سطح ساده‌ترین فهم‌ها که فهم عامه مردم است قرار داده و با زبان ساده عمومی سخن گفته است.

البته این روش این نتیجه را خواهد داد که معارف عالیه معنویه با زبان ساده عمومی بیان شود و ظواهر الفاظ مطالب و وظائفی از سنخ حس و محسوس القاء نماید و معنویات در پشت پرده ظواهر قرار گرفته و از پشت این پرده خود را فرا خور حال افهام مختلفه به آنها نشان دهد و هرکس بحسب حال و اندازه درک خود از آنها بهره‌مند شود.

خدای متعال در کلام خود می‌فرماید: «إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ» سوره زخرف آیه ۴ [قرآنا عربيا، یعنی: در قالب الفاظ در آورديم.]

قرآن در اسلام (طبع قدیم)، ص: ۴۱

(ترجمه: به درستی ما آن را قرآن عربی- عربی مقرو و خواندنی- قرار دادیم تا شاید شما تعقل کنید و بدرستی آن درحالی‌که در پیش ما در ام‌الکتاب- است بلند (دست افهام بشری بآن نمی‌رسد) و محکم است (افهام در آن رخنه نمی‌کنند).

و باز در مثلی که برای حق و باطل و ظرفیت افهام می‌زند می‌فرماید: «أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا» سوره رعد آیه ۱۷ (ترجمه: خدا از آسمان آبی نازل کرد پس- آب در- مسیلهای- مختلف- هر کدام بقدر- ظرفیت- خود روان شدند.

و پیغمبر اکرم در حدیث معروف خود می‌فرماید:

«انا معاشر الانبياء نكلم الناس على قدر عقولهم» (ترجمه: ما گروههای پیغمبران با مردم به اندازه عقلهاشان سخن می‌گوئیم).

نتیجه دیگری که ازین روش گرفته می‌شود اینست که بیانات قرآن مجید نسبت به بطونی که دارند جنبه مثل به خود می‌گیرند یعنی نسبت بمعارف الهیه که از سطح افهام عادی بسی بلندتر و بالاتر می‌باشد مثلثائی هستند که برای

قرآن در اسلام (طبع قدیم)، ص: ۴۲

نزدیک کردن معارف نامبرده بافهام زده شده‌اند خدای متعال در کلام خود می‌فرماید: «وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ فَأَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا» سوره اسری آیه ۸۹ (ترجمه: و سوگند می‌خورم ما درین قرآن برای مردم از هر گونه مثلی گردانیدیم ولی بیشتر مردم امتناع ورزیدند جز اینکه نپذیرند و کفران کنند). و باز می‌فرماید: «وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ» سوره عنکبوت آیه ۴۳ (ترجمه: و آنست مثلها برای مردم می‌زنیم ولی آنها را تعقل نمی‌کند مگر کسانی که دارای علمند) و قرآن مجید امثال بسیار ذکر می‌کند ولی آیات بالا و آنچه درین مضمون است مطلق می‌باشند و در نتیجه باید گفت همه بیانات قرآنی نسبت بمعارف عالیه که مقاصد حقیقی قیرآند امثال می‌باشند.»

وجود حقایق مادون در حقایق مافوق

سوال: جناب علامه این که شما این را برای مسایل ماورایی به کار می‌برید، این ...

اگر عوالم بالاتر سنخ این نوع معنا را ندارد چه کار می‌خواهید بکنید؟ این که لفظ وضع شده است برای روح معنی، روح معنا را چگونه می‌خواهید درست کنید؟

یک وقت این لفظ برای بیان معارف و باطنی است، درست، لفظ ید و آمدن و ... برآنجا صادق باشد، باید آنجا باشد، ولی لزومی ندارد از سنخ اینجا باشد. این یک بحث هستی شناسانه است و از یک جهت بحث میان رشته ای هم هست.

اساسا هر آنچه که در پایین هست باید در بالا هم باشد؟

این بحث آن چیزی است که آقایان در بحث تاویل طولی خواستند توضیح دهند، به سرعت گفتند: باطن هر آن چه ظاهر دارد را دارد، مع القوه و الشده. امور باطنی معارف، در آن اموری وجود دارد که از سنخ امور مادی است ولی هویتا و مصداقا فرق دارد. تا گفتی عرش، روح معنای عرش هم باید آنجا باشد، تا گفتی کرسی، روح کرسی هم باید آنجا باشد، تا گفتی جاء، باید روح جاء هم آنجا باشد.

این بر می‌گردد به بحث تشکیک، که اگر کسی تشکیک را خوب حل کند، می‌تواند این را حل کند که هر چه در مادون هست، در ماوراء هم هست به نحو اعلی و اتم.

اصل حقیقت از آنجا آمده است و ظاهر سایه روشن باطن است. همان طور که ان را نشان می دهد کمی قیود دارد.

زبان عرفی تحمل حقایق مافوق را دارد ولی این اصلا بدین معنی نیست که عرف آن حقایق مافوق را فهمیده باشند و دیده باشند.

علامه با مثال سلاح، نشان داد که زبان عرفی تحمل مصادیق متعدد و روح معنی را دارد. نکته غایتی است که از آن لفظ می خواهند. چه در زمین باشد و چه در عرش باشد. لذا هم عرف به کار می برد و هم عارف.

این که چگونه کم کم مجازات تبدیل می شود به حقیقت. این را از بیان علامه خواندیم و توضیح دادیم.

این که لفظ وضع شده است برای روح معنی درست. آیا روح معنی در آن بالا هست که لفظ را برای آن وضع کنیم؟

که این یک بحث هستی شناسانه است و بر اساس مبانی تشکیکی می توان این را اینچنین تحلیل نمود که هر آنچه اینجا هست ریشه در حقایق مافوق دارد و باید در آنجا خبری باشد که اینجا مصداقی پیدا می کند.

مثلا در مورد جاء ربك، را برخی اینگونه تحلیل می کنند که جاء امر ربك

یک بیان دیگری هم علامه در المیزان، ج ۲، ص ۱۰۲-۱۰۴ می گوید:

منظور علامه از جاء ربك، یعنی احاطه اش بر افراد است. در بالا هم جاء هست ولی در بالا بدون نقص است و در پایین با نقص هست.

در واقع به گونه ایست که نوعی نزدیک شدن و حاضر شدن نزد کسی است. که این معنی را می توان در مورد خداوند متعال معنی نمود. اتفاقا عرفاء هم از این دست بیان ها زیاد دارند.

«فالمجىء و الإتيان الذى هو عندنا قطع الجسم مسافة بينه و بين جسم آخر بالحركة و اقترابه منه إذا جرد عن خصوصية المادة كان هو حصول القرب، و ارتفاع المانع و الحاجز بين شيئين من جهة من الجهات، و حيثئذ صح إسنادة إليه تعالى حقيقة من غير مجاز: فإتيانه تعالى إليهم ارتفاع الموانع بينهم و بين قضائه فيهم، و هذه من الحقائق القرآنية التى لم يوفق الأبحاث البرهانية لنيله إلا بعد إمعان فى السير، و ركوبها كل سهل و وعر، و إثبات التشكيك فى الحقيقة الوجودية الأصيلة.»

عملا علامه به یک مبنای هستی شناختی هم اشراف دارد و مطلع است و طبق آن این بیان را دارد.

این را می گویند بحث های میان رشته ای که بحث های لغت شناسی و بحث های هستی شناسی فلسفی و تفسیری با هم تلفیق شده است.

المیزان، ج ۲، ص ۱۰۳-۱۰۴

« ثم إن من الضروري الثابت بالضرورة من الكتاب و السنة أن الله سبحانه و تعالى لا يوصف بصفة الأجسام، و لا ينعت بنعوت الممكنات مما يقضى بالحدوث، و يلزم الفقر و الحاجة و النقص، فقد قال تعالى: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» الشورى - ۱۱، و قال تعالى: «وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ» الفاطر - ۱۵، و قال تعالى: «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ» الزمر - ۶۲، إلى غير ذلك من الآيات، و هي آيات محكمات ترجع إليها متشابهات القرآن، فما ورد من الآيات و ظاهرها إسناد شيء من الصفات أو الأفعال الحادثة إليه تعالى ينبغي أن يرجع إليها، و يفهم منها معنى من المعاني لا ينافي صفاته العليا و أسماءه الحسنی تبارک و تعالى.

فالآيات المشتبهة على نسبة المجيء أو الإتيان إليه تعالى كقوله تعالى: «وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا» الفجر - ۲۲، و قوله تعالى: «فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا» الحشر - ۲، و قوله تعالى: «فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ» النحل - ۲۶، كل ذلك يراد فيها معنى يلانم ساحة قدسه تقدست أسمائه كالإحاطة و نحوها و لو مجازا، و على هذا فالمراد بالإتيان في قوله تعالى: «أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ الْإِحَاطَةُ بِهِمْ لِقَضَاءِ فِي حَقِّهِمْ».

على أنا نجده سبحانه و تعالى في موارد من كلامه إذا سلب نسبة من النسب و فعلا من الأفعال عن استقلال الأسباب و وساطة الأوساط فربما نسبها إلى نفسه و ربما نسبها إلى أمره كقوله تعالى: «اللَّهُ يَتَوَكَّلُ الْمُتَوَكِّلِينَ» الزمر - ۴۲، و قوله تعالى: «يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَسَتَحْمِلُهُ» السجدة - ۱۱، و قوله تعالى: «تَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ» الأنعام - ۶۱، فنسب التوفى تارة إلى نفسه، و تارة إلى الملائكة ثم قال تعالى: «فِي أَمْرِ الْمَلَائِكَةِ: «بِأَمْرِ يَعْملُونَ» الأنبياء - ۲۷، و كذلك قوله تعالى: «إِنَّ رَبَّكَ يَقْضِي بَيْنَهُمْ» يونس - ۹۳، و قوله تعالى: «فَإِذَا جَاءَ أَمْرُ اللَّهِ فُضِيَ بِالْحَقِّ» المؤمن - ۷۸، و كما في هذه الآية: «أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ الْآيَةِ، و قوله تعالى: «لَنْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ أَمْرُ رَبِّكَ» النحل - ۳۳.

و هذا يوجب صحة تقدير الأمر في موارد تشتمل على نسبة أمور إليه لا تلائم كبرياء ذاته تعالى نظير: جاء ربك، و يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ، فالتقدير جاء أمر ربك و يَأْتِيَهُمُ أمر الله.

الميزان في تفسير القرآن، ج ۲، ص: ۱۰۴

فهذا هو الذي يوجب البحث الساذج في معنى هذه النسب على ما يراه جمهور المفسرين لكن التدبر في كلامه تعالى يعطى لهذه النسب معنى أرق و ألطف من ذلك، [و معنای حقیقی هم باشد و مجازی نباشد]. و ذلك أن أمثال قوله تعالى: «وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ» الفاطر - ۱۵، و قوله تعالى: «الْعَزِيزُ الْوَهَّابُ» ص - ۹، و قوله «تعالى أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» طه - ۵۰، [معطى شيء نمی تواند فاقد شيء باشد]. تفيد أنه تعالى واجد لما يعطيه من الخلقة و شئونها و أطوارها، ملئ بما يهبه و وجود به و إن كانت أفهامنا من جهة اعتيادها بالمادة و أحكامها الجسمانية يصعب عليها تصور كيفية اتصافه تعالى ببعض ما يفيض على خلقه من الصفات و نسبته إليه تعالى، لكن هذه المعاني إذا جردت عن قيود المادة و أوصاف الحدثان لم يكن في نسبته إليه تعالى محذور فالتقص و الحاجة هو الملاك في سلب معنى من المعاني عنه تعالى، فإذا لم يصاحب المعنى نقصا و حاجة لتجريد عنه صح إسناده إليه تعالى بل وجب ذلك لأن كل ما يقع عليه اسم شيء فهو منه تعالى بوجه على ما يليق بكبريائه و عظمته.

فالمجىء و الإتيان الذى هو عندنا قطع الجسم مسافة بينه و بين جسم آخر بالحركة و اقترابه منه إذا جرد عن خصوصية المادة كان هو حصول القرب، و ارتفاع المانع و الحاجز بين شيئين من جهة من الجهات، و حينئذ صح إسناده إليه تعالى حقيقة من غير مجاز: فإتيانه تعالى إليهم ارتفاع الموانع بينهم و بين قضائه فيهم، و هذه من الحقائق القرآنية التى لم يوفق الأبحاث البرهانية لنيله إلا بعد إمعان فى السير، و ركوبها كل سهل و وعر، و إثبات التشكيك فى الحقيقة الوجودية الأصيلة. [این بیان علامه، مبنای هستی شناسانه ایشان است.

برخی به این خاطر اشکال گرفتند بر علامه و بیانی را از فیض کاشانی آورده اند که بیانی شبیه آن چه که علامه در مورد سلاح گفته است و... آورده است.

این کم لطفی است و خوب بود بیانات دیگر علامه را هم می دیدید.

الان علامه دارد کار میان رشته ای می کند و مبانی هستی شناسانه را می گوید. و الا این که لفظ وضع شده است برای روح معنی، این را علامه در ج ۱ المیزان و جاهای دیگر گفته است که بحث های زبانی و مبانی زبانشناختی را آنجا گفته است. اینجا ایشان در صدد بیان مبانی هستی شناختی این مساله است.].

تا اینجا بیان علامه را گفتیم.

تاویل طولی را هم توضیح داده است بر اساس وضع لفظ برای روح معنی.

این مساله سبب شده است که حضرت امام ره فرمودند: عمده فهم معارف قرآن مبتنی است بر این که لفظ وضع شده است برای روح معنی.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۱۰۲ (۳۱) (۱۳۹۷، ۱، ۲۲ / ۲۴ رجب / چهارشنبه)

بیان علامه یک بیانی است بر گرفته از فضای علم اصول که لفظ وضع شده است برای روح معنی. که در باب معارف و حقایق ورائی مطالبی گفته شده است که با همین زبان عادی گفته شده است که زبان عادی این ها را برای خودش هضم نکرده است. این دست از بحث ها باعث شد که علامه بگوید چگونه زبان، زبان عمومی است و الفاظ در معانی حقیقی خود به کار رفته است.

بررسی اقوال دیگر در خصوص وضع الفاظ و بیان مختار

این که لفظ وضع شده است برای روح معنی، یک دغدغه تاریخی و چندقرنی برای علمای اسلام است برای فهم معارف دین.

شما اگر مراجعه کنید به کتب کلامی و دغدغه های کلامی را ببینید مثل روز روشن است که این ها چقدر تلاش می کردند که معارف دین را درست بفهمند.

شما کتاب مقالات الاسلامیین را تورق کنید ببینید که چه گفته اند، مثلاً عرش، کرسی و... به راحتی دعوی در این زمینه به چشمتان می آید، چرا که دغدغه شان بوده است. از اول، بلکه از صدر اسلام این دغدغه ها خودش را نشان می دهد و گاه در روایات این مشکلات خود را نشان می دهد. که از حضرات معصومین در مورد عرش و کرسی و... سوال می شود، از نوع سوال و جوابی که معصوم می دهد این ها را می شود فهمید. می شود سیر تاریخی این مساله را از صدر اسلام نشان داد. خود امیر المومنین علیه السلام می فرماید: قوله، انشائه. که حضرت یک سبک خاصی بیان می کند.

من بعدا توضیح می دهم که اهل بیت برای این که روح معنی را اشباع کنند، چه کار می کنند.

بستر تاریخی در علم کلام خیلی غلیظ شد.

برخی تجسیمی غلیظ شدند. برخی (معتزله) تنزیهی غلیظ شدند. اشاعره در برخی از جاها تشبیهی و در بعضی از جاها تنزیهی شدند.

به مفاتیح الغیب ص ۷۴ و ۷۵ مراجعه کنید.

وقتی این غلظت پیدا شد، اولین نفری که در سنت کلامی پیدا شد و سعی کرد وضع الفاظ برای روح معنی را مراعات کند، غزالی است. چون دغدغه های کلامی را هم درک کرده است، این باعث شده است که چون درگیر مساله بود و تنش به تن عرفا خورده است، طرحی داده است در خصوص وضع لفظ برای روح معنی.

از یک منظر دیگر، پیش از غزالی پیشینه ای داریم که این کار را انجام می دادند که منظور عرفا هستند. عرفا چون عوالم ماورائی را درک می کردند، یک همزبانی با متون دینی پیدا می کردند، این لفظ هم زبانی خلاف ادب برای متن دینی حساب نشود. بلکه یک نوع خوش فهمی نسبت به متن دینی پیدا می کردند که روح معنی را درک می کردند در عین حالی که دین دارد لفظ عرفی را به کار می برد.

در فضای پیشین می بینیم که عرفا معمولا این کارها را می کردند و تفاسیری به سیاق روح معنایی داشتند و این گونه می فهمیدند.

البته نه این که قاعده ای در این خصوص داده باشند، ولی در روح کارشان بوده است. ولی به غزالی که رسید کمی ضابطه مند کرد.

- در بین فلاسفه، دسته ای از این امور حقیقی معنی می کردند. مثلا فارابی وقتی گفته می شود خدا حکیم است، یا حیّ است، دست نمی زند و زبان را تمثیلی نمی کرد، این ها را به معنای حقیقی می گرفتند.

ولی بعضی از امور را تمثیلی می گرفتند. زبان مثال آلود برای حقیقتی که وراء این است. مثلا جبرئیل را که می گفتند مطاع است، ریاست گفته شده است ولی مثل ریاست اینجاست.

پس بخشی را تمثیل و بخشی را حقیقت می دانستند.

حتی تمثیل دانستنش هم لطفی داشت.

همچنان که معتزله ای که تنزیهی می شدند، این هم یک لطفی داشت.

اما تمثیل زبان حقیقت نیست و هیچ وقت موارد تمثیلی را حقیقت نمی دانستند.

از فارابی به بوعلی رسید. بوعلی در رساله أضحویه گفته است که معاد همه اش تمثیلی است. ولی بعدا در اشارات و شفا گفته است: معاد تمثیل نیست، من برهانی بر آن ندارم، ولی چون صادق مصدّق گفته است من قبول می کنم ولی اگر بخواهد باشد این گونه باید باشد.

ولی محدوده حقیقت و تمثیل کش و قوس دارد.

تا رسید به ملاصدرا، در سنت فلسفی. او دید که حرف غزالی آن چه در جواهر القرآن گفته است، درست است. خودش هم می گوید: من از تحقیقات حجت الاسلامیه استفاده کردم. گاه هم می گوید من از او استفاده کردم ولی تحقیقاتی را هم بر آن افزودم.

بعد از صدرا تقریبا آمد سر سفره همه فیلسوفان و عالمان دینی. علامه طباطبایی و حضرت امام ره هر دو از این سنت هستند.

بعد از صدرا فیض در مقدمه تفسیر صافی آورده است و توضیح داده است. تقریباً همان چیزی است که استاد می گوید و حرف اوست.

بعد از صدرا، فیض کاشانی و پس از او سر سفره بقیه آمده است و دیگران هم از آن استفاده کردند.

بعد از صدرا دیگر تمثیل کنار گذاشته شد.

شیخ اشراق هم در فضای بوعلی نفس کشیده است و آن سبک را داشته است.

صدرا هم از فضای فلسفی بهره برده است و هم از عارفان. از ابن عربی و شاگردانش و از جمله قیصری در شرحش بر فصوص. قیصری جایی تفسیر می کند بر اساس مذاق عوام، سپس می گوید: این طبق مذاق عوام است ولی معنای حقیقی آن این گونه است.

اصطلاح روح معنی را ابن عربی هم دارد.

در حرف عرفا روح معنی را در چند سطح درست می کنند. علامه: در کلام عرفا روح معنی مراتب طولی دارد و همه اش معنای مطابقی و حقیقی است. مثلاً برای عرش به نحو طولی ۵ معنی ذکر می کنند.

این نوع از فهم به نحو روح معنی از بعد از ابن عربی و شکل گیری عرفان نظری خیلی رواج پیدا کرد و زیاد شد.

عرفان نظری غلطتش در فهم معارف بسیار بالا رفت و هضم کرد شاید بتوان گفت ۹۵ درصد از معارف را هضم نمود و فهم کرد.

صدرا این مساله را خیلی بسط داد و گاه دو صفحه و گاه تا ۴۰ صفحه بر اساس این قاعده روح معنی سخن گفته است و آن قدر بیان کرده است که به چشم آمد.

در سنت فلسفی توسط صدرا این مساله به چشم آمد.

در کار عرفاء این مساله هم به صورت خودکار وجود داشت هم به لحاظ تحلیلی در کارشان وجود دارد و با بررسی آثارشان این مساله خیلی به چشم می آید.

تاویل در آثار امام خمینی ره

بعد از صدرا ادامه پیدا کرد تا رسید به علامه طباطبایی و امام خمینی ره.

- ما یک علم اصول خیلی فعال و پویایی داریم که سنت خوشی است. و در عین حال هر کسی توان اظهار نظر را ندارند. مثل نائینی و کمپانی و... این ها فحلی هستند.
واقعا بزرگانی در علم اصول داریم. الان بزرگانی داریم که تمام اصول را با قانون و روح قانون دارند حل می کنند. این یک دریایی می شود و سبک کاری دیگری است که کل نظام و ساختار را تغییر می دهد.

اصول یک چنین جوششی دارد. در این بستر نوبت رسید به جناب علامه ره و حضرت امام ره.
هر کدام یک تحلیل اصولی ارایه کردند. مثلا علامه: گسترش زبان عرفی. که زبان پدیده اجتماعی است و برای غایاتی وضع شده است.

بیان حضرت امام در خصوص وضع لفظ برای روح معنی

حضرت امام در سنت صدرایی نفس کشیده است و می داند که اینجا چه خبر است برای فهم معارف دین و چقدر مفید است.

در مورد انباء توضیح می دهد که انباء صرفا با لب و دهان نیست، بلکه می شود انباء داشت بدون این که لب و دهانی تکان بخورد. و بعد می گوید: لفظ وضع شده است برای روح معنی.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۱۰۳ (۳۲) (۱،۲۲، ۱۳۹۷ / ۲۴ رجب / چهارشنبه)

در مقام دهم از مقدمه المیزان، دو مطلب داشتیم.

مطلب اول این که لفظ وضع شده است برای روح معنی.

ابتدا بیان مجمل و سپس بیان مفصل علامه را گفتیم.

رسیدیم به بیان مختار، که ابتدائا تاریخچه این قاعده را عرض کردیم که چگونه آمده است در سفره عالمان متن دینی ما که از آن چگونه استفاده می کنند.

توضیح دادیم که اخیرا تحلیل های ویژه اصولی در خصوص این مساله صورت گرفته است.

در باب معارف، اصول عملیه احتیاج نیست. ولی بحث های کلان لفظ هم برای بحث های فقهی است و هم معارفی.

منظور از تحلیل اصولی، تحلیل های اصولی که در باب معارف وجود دارد.

این مساله الان در علم اصول موجود، نیست، چرا که این علم اصول، علم اصول فقه است. اما این اصولی که ما به دنبال آن هستیم، در خصوص فقه المعارف است.

تمام بحث های احکام به لحاظ طریقتی می تواند بالا رود ولی این ها جزء بحث های سلوکی است و بالا می رود و دیگر مثل بحث ها در ساحت احکامی نیست.

علامه تحلیل را برده است سر واقعیت وضع، که هر لفظی برای یک غایت مقصودی وضع شده است و...

بیان حضرت امام در خصوص وضع لفظ برای روح معنی

حضرت امام در سنت صدرایی نفس کشیده است و می داند که اینجا چه خبر است برای فهم معارف دین و چقدر مفید است.

در مورد انباء توضیح می دهد که انباء صرفا با لب و دهان نیست، بلکه می شود انباء داشت بدون این که لب و دهانی تکان بخورد. و بعد می گوید: لفظ وضع شده است برای روح معنی.

حضرت امام: این که لفظ وضع شده است برای روح معنی، مفتاح فهم معارف دین است.

این نشان می دهد اهمیت این قاعده در نظر حضرت امام.

مصباح الهدایه، ص ۳۸ و ۳۹

ذیل بحث انباء، مصباح ۴۹

انباء مثالی دیگر لب و دهان نمی خواهد ولی انباء هست.

بالا تر ملایکه عقلی باشند، این ها چگونه خبر می دهند؟ القاء می کنند و طرف مقابل هم جواب می دهد. که یک نوع القاء عقلی است.

ما خودمان انبائاتی داریم ولی از آن خبر نداریم. خواطری که در اذهان ما می آید، همه از نوع انباء است ولی ما متوجه آن ها نیستیم.

« فمرتبة منهما ما وقع لأصحاب سجن الطبيعة و أرباب القبور المظلمة في عالم الطبيعة. و مرتبة منهما ما وقع لأهل السر من الروحانيين و الملائكة المقربين. كما سيأتي، »

مصباح الهداية، ص ٣٩

« مصباح ٥٠

هل بلغك من تضاعيف إشارات الأولياء، عليهم السلام، و كلمات العرفاء، رضى الله عنهم، أن الألفاظ وضعت لأرواح المعاني و حقائقها؟ و هل تدبرت في ذلك؟ و لعمري، أن التدبر فيه من مصاديق قوله (ع): تفكر ساعة خير من عبادة ستين سنة. لأنه مفتاح مفاتيح المعرفة و أصل أصول فهم الأسرار القرآنية. و من ثمرات ذلك التدبر كشف حقيقة الإنباء و التعليم في النشآت و العوالم. فإنّ التعاليم و الإنباءات في عالم الروحانيات و عالم الأسماء و الصفات غير ما هو شاهد عندنا، أصحاب السجون و القيود و جهنم الطبيعة و أهل الحجاب عن أسرار الوجود. فاخرج نفسك أيها الكاتب الغير المجاهد و المطرود و الملعون المعاند عن هذا السجن المظلم؛ و ابعثها عن ذاك القبر الموحش؛ و قل: اللهم، يا باعث من في القبور، و يا ناشر يوم النشور، ابعث قلوبنا عن هذه القبور الدائرة، و أرحل راحلتنا عن تلك القرية الظالمة، لنشاهد من أنوار معرفتك، و نسمع قلوبنا أنباء نبئك في النشأة القلبية، لنلّا يكون حظنا من نبوته (ص) فقط حفظ دماننا و أموالنا بإجراء الكلمة على اللسان، و لا من أحكامه الإجزاء الفقهى و الوفاق الصورى، و لا من كتابه جودة القراءة و تعلم تجويده، فنكون ممن قال تعالى فيهم: **«وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ وَعَلَىٰ أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ»**^{١٢} و قال تعالى: **«فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ»**^{١٣} و قال تعالى: **«وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلْوُونَ أَلْسِنَهُمْ بِالْكِتَابِ...»** الآية.»

مصباح ٥١ هم خودتان بخوانید.

« مصباح ٥١

هل قرأت كتاب نفسك و تدبرت في تلك الآية العظيمة التي جعلها الله مرقاة لمعرفة أسمائه و صفاته؟ فانظر ما ذا ترى من إنباء حقيقتك الغيبية في عقلك البسيط بالحضور البسيط الإجمالى، و فى عقلك التفصيلى بالحضور التفصيلى، و فى ملكوت نفسك بالتجلى المثالى و الملكوتى؛ ثم يتنزل الأمر بتوسط الملائكة الأرضية إلى عالم الملك. و إن شئت قلت: بظهور جبروتك فى الملكوت، و الملكوت فى الملك، فتظهر بالصوت و اللفظ فى النشأة الظاهرة الملكية.

هل الإنباء و الإظهار فى تلك النشآت و المراحل و هذه العوالم و المنازل بنهج واحد و طريق فارد؟»

^{١١} (٥٦) - المحجة البيضاء، ج ٨، ص ١٩٣. (و نقله في الهامش عن كتاب العظمة لابن حبان).

^{١٢} (٥٧) - (البقرة/ ٧)

^{١٣} (٥٨) - (البقرة/ ١٠)

تحلیل اصولی حضرت امام

در رحمت یک نوع رقت و انفعال خوابیده است. کسی که رحمت می کند، خداوند متعال آثار و نتایج و افعال رحمت را دارد و الا اصل رحمت بر خداوند متعال صدق نمی کند که نوعی رقت و انفعال به او راه پیدا کند.

این تفسیر یک نوع مجاز در تفسیر رحمت است.

امام: این معنی (که رحمت به معنای آثار و نتایج افعال باشد) خیلی بعید است، در مورد اسم الرحمن، از اسماء اختصاصی حق تعالی است. اگر بگوییم رحمن به این معناست، یعنی اسمی در مورد حق تعالی به کار رفته است که از اول مجاز بوده است و مجاز بلا حقیقت است.

بعد می فرماید: لفظ وضع شده است برای روح معنی.

بعد می گوید: این ظاهرش که مشکل است، چون واضع الفاظ که افراد عادی هستند. و این ها که خبر ندارند. که اگر لفظ را وضع کرده باشد برای روح معنی باید از همان ابتدا عوالم بالاتر را دیده باشد و لفظ را وضع کند.

بعد می فرماید: ظاهر حرف کسانی که می گویند لفظ وضع شده است برای روح معنی منظورشان این نیست، بلکه منظورشان این است:

وقتی واضع این الفاظ، یک واضع عادی است، و زبان عرفی را پدید آورده است و وحی بر اساس زبان عرفی موجود صورت گرفته است. واضع معمولی، از اول که وضع می کند، همین افراد مادی را دیده است ولی وضعش از ابتدا به یک جهت خاصی است، ولو این که التفاتی ندارد که این جهات چیست.

مثلا وقتی می خواهد لفظ نور را برای نور وضع کند، جهت نوریتش را دیده است و لفظ را وضع کرده است و اصلا هم خبر ندارد که نور معنوی ای وجود دارد.

واضع وضع کرده است ولی یک جهت خاص را لحاظ کرده است وضع کرده است. یک ویژگی را دیده است و طبق آن وضع کرده است ولو این که تمام آن ویژگی ای که دیده است در امور مادی دیده است. لذا در مورد نور وقتی از او بپرسی این نور یک جهت ظلمت هم دارد به آن جهتش هم نور می گویند؟ می گوید خیر بلکه من به لحاظ جهت نوریتش این لفظ را برای آن وضع کرده ام. این ظهوربخشی را دیده است و گفته است نور. این ظهوربخشی هر جای دیگری هم باشد می گوید نور.

اسباب انتقال جهت وضع را بر هم نمی زند. از اول بی قید انتخاب کرده است. و همه مصادیق را ندیده است ولی آن جهتی که وضع کرده عام است و روح و اصل معنی است.

این بیان حضرت امام احساس می شود که وضع تعینی را می گوید، ولی لزومی ندارد. امام در مباحثش وضع تعینی را با این اصطلاح قبول ندارد. و در عین حال کثرت استعمال را به این شکل که

وضع: جعل اللفظ للمعنی و تعین اللفظ للمعنی. وقتی این باشد دیگر تعینی و تعینی معنی ندارد. ولی می شود بعد الوضع لکثرة الاستعمال معنای لفظ تعین شود به نحو تعینی.

ولی وضع چه تعینی و چه تعینی، در هر دو، یک وضعیت ویژه ایست که وقتی واضع یا واضعین به کار بردند، یک جهت ویژه ای را مورد نظر داشتند که روح معنی است و بر اساس آن لفظ را وضع کرده اند.

حضرت امام ره: اگر خوب نگاه کنید، واضع ولو این که آن موارد طولی بالا را ندیده است ولی در همین مورد مادی، جهتی را دیده است و به همان جهت لفظ را وضع کرده است و آن جهت در موارد بالاتر هم هست.

تبیین دیگر کلام امام

ایشان می خواهد بگوید: ارتکاز عرفی از ابتدا سر چی در می آید. استقرار ارتکاز کجاست؟ درست است، تا به حال هر چه نور دیدیم، مادی بود. شمع و چراغ و خورشید و... اما ارتکاز کجا متمرکز شده است؟ سر جهت ظهوربخشی خوابیده است. ظاهر بذاته مظهر لغیره.

چه وضع تعینی باشد و چه به کثرت استعمال باشد. در هر دو یک جهت حقیقی دارد که آن ظهوربخشی است. ولی اسباب انتقال به این، موجب تقیید نیست. بلکه چون از اول در ارتکاز این خوابیده است. وقتی خوابیده است، دیگر معنی ندارد که این جهت ویژه مادی در آن خوابیده است. کسی در این ارتکاز نفس کشید، امری باشد که ظهوربخشی دارد ولی ماورائی است و مادی نیست، اطلاق نور بر آن می شود یا خیر؟ بله می شود.

با این تحلیل، لفظ وضع شده است برای روح معنی و درست هم هست.

آداب الصلوة، ص ۲۴۸

« علماء ظاهر گفته اند که «رحمن» و «رحیم» مشتق از «رحمت» هستند و در آنها عطوفت و رقت مأخوذ است. و از ابن عباس رضی الله عنه روایت شده که انهما اسمان رقیقان. احدهما ارق من الآخر: الرحمن الرقیق، و

الرَّحِيمِ العَطُوفِ عَلَى عِبَادِهِ بِالرِّزْقِ وَ النِّعَمِ.^{۱۴} و چون عطوفت و رقت را انفعالی لازم است، از این جهت در اطلاق آنها بر ذات مقدّس تأویل و توجیه قائل شده و آن را مجاز دانند.

و بعضی‌ها در مطلق این نحو از اوصاف از قبیل خذ الغایات و اترك المبادی^{۱۵} فائل شده‌اند - که اطلاق این‌ها بر حق به لحاظ آثار و افعال است نه به لحاظ مبادی و اوصاف است. پس، معنی «رحیم» و «رحمن» در حق، یعنی کسی که معامله رحمت می‌کند با بندگان. بلکه معتزله

آداب الصلاة، متن، ص: ۲۴۹

جميع اوصاف حق را چنین دانسته‌اند یا نزدیک به این. و بنابر این، اطلاق آنها بر حق نیز مجاز است. و در هر صورت، مجاز بودن بعید است، خصوصاً در «رحمن» که بنابر این امر عجیبی باید ملتزم شد. و آن این است که این کلمه وضع شده برای معنایی که استعمال در آن جایز نیست و نمی‌شود، و در حقیقت این مجاز بلا حقیقت است. تأمل.

و اهل تحقیق در جواب این گونه اشکالات گفته‌اند الفاظ موضوع است از برای معانی عامّه و حقایق مطلقه. پس بنابر این، تقدیر به عطوفت و رقت داخل در موضوع له لفظ «رحمت» نیست و از اذهان عامیه این تقدیر تراشیده شده، و الا در اصل وضع دخالت ندارد.

[اشکال امام بر قول اهل تحقیق]

و این مطلب به حسب ظاهر بعید از تحقیق است، زیرا معلوم است که واضع نیز یکی از همین اشخاص معمولی بوده و معانی مجرّده و حقایق مطلقه را در حین وضع در نظر نگرفته. بلی، اگر واضع حق تعالی یا انبیاء باشند به وحی و الهام الهی، از برای این مطلب وجهی است، ولی آن نیز ثابت نیست. بالجمله، ظاهر این کلام مخدوش است، ولی مقصود اهل تحقیق نیز معلوم نیست این ظاهر باشد. بلکه ممکن است

[تحلیل اصولی]

در بیان این مطلب چنین گفت که واضع لغات گرچه در حین وضع معانی مطلقه مجرّده را در نظر نگرفته است، ولی آنچه که از الفاظ در ازاء آن وضع شده همان معانی مجرّده مطلقه است. مثلاً، لفظ «نور» را که می‌خواسته وضع کند، آنچه در نظر واضع از انوار می‌آمده اگر چه همین انوار حسیّه عرضیه بوده - به واسطه آن که ماوراء این انوار را نمی‌فهمیده - ولی آنچه را که لفظ نور در ازاء او واقع شده همان جهت نوریت او بوده نه جهت اختلاط نور با ظلمت، که اگر از او سؤال می‌کردند که این انوار عَرَضیه محدوده نور صرف نیستند بلکه نور

^{۱۴} (۴۱۷) - «آن دو (رحمن و رحیم) دو نام لطیف (متضمن معنای لطف) هستند که یکی از دیگری لطیفتر است: رحمن یعنی لطف کننده و رحیم یعنی مهربانی کننده با بندگان به دادن روزی و نعمتها.» الدر المنثور في التفسير بالمأثور، جلال الدین سیوطی، ج ۱، ص ۹. به نقل از بیهقی در اسماء و صفات.

^{۱۵} (۴۱۸) - «مقاصد را بگیر و مقدمات را رها کن.» از خذ الغایات و دع المبادی. از امثال سائر است. اسرار الحكم سبزواری، ص ۵۲.

مختلط به ظلمت و فتور است، آیا لفظ نور در ازاء همان جهت نوریت او است یا در ازاء نوریت و ظلمائیت آن است؟

بالضروره جواب آن بود که در مقابل همان جهت نوریت است و جهت ظلمت به هیچ وجه دخیل در موضوع له نیست. چنانچه همه می دانیم که

آداب الصلاة، متن، ص: ۲۵۰

واضع که لفظ «نار» را وضع کرده، در حین وضع جز نارهای دنیائی در نظر او نبوده و آنچه اسباب انتقال او به این حقیقت شده همین نارهای دنیائی بوده و از نار آخرت و نار الله الموقدة التي تطلع على الأفئدة^{۱۶} غافل بوده- خصوصاً اگر واضع غیر معتقد به عالم دیگر بوده- معذلک این وسیله انتقال اسباب تقیید در حقیقت نمی شود، بلکه نار در ازاء همان جهت ناریت واقع شده. نه آن که می گوییم واضع خود تجرید کرده معانی را، تا امر مستغرب بعیدی باشد، بلکه می گوییم الفاظ در مقابل همان جهات معانی- بی تقیید به قید- واقع شده، بنا بر این، هیچ جهت استبعادی در کار نیست، و هر چه معنی از غرائب و اجانب خالی باشد، به حقیقت نزدیکتر است و از شائبه مجازیّت بعیدتر می باشد. مثلاً، کلمه «نور» که موضوع است از برای آن جهت ظاهریت بالذات و مظهریت للغير، گرچه اطلاقش به این انوار عرضیه دنیاویّه خالی از حقیقت نیست- زیرا که در اطلاق به آنها جهت محدودیت و اختلاط به ظلمت منظور نیست و همان ظهور ذاتی و مظهریت در نظر است- ولی اطلاق آن بر انوار ملکوتیه، که ظهورشان کاملتر و به افق ذاتیت نزدیکتر است و مظهریتشان بیشتر است- کمیّتاً و کیفیّتاً- و اختلاطشان به ظلمت و نقص کمتر است، به حقیقت نزدیکتر است، و اطلاقش بر انوار جبروتیه به همین بیان نزدیکتر به حقیقت است، و اطلاقش بر ذات مقدس حق جلّ و علا، که نور الانوار و خالص از همه جهات ظلمت است و صرف نور و نور صرف می باشد، حقیقت محض و خالص است. بلکه توان گفت که اگر «نور» وضع شده باشد برای «ظاهر بذاته و مظهر لغيره» اطلاق آن بر غیر حق تعالی در نظر عقول جزئیّه حقیقت است، و اما نزد عقول مؤیّده و اصحاب معرفت مجاز است، و فقط اطلاقش بر حق تعالی حقیقت است. و همین طور، جمیع الفاظی که برای معانی کمالیه، یعنی اموری که از سنخ وجود و کمال است، موضوع است.

آداب الصلاة، متن، ص: ۲۵۱

بنابر این، می گوئیم که در «رحمن» و «رحیم» و «عطوف» و «رءوف» و امثال آنها یک جهت کمال و تمام است، و یک جهت انفعال و نقص، و این الفاظ در ازاء همان جهت کمالیه که اصل آن حقیقت است موضوع است. و اما جهات انفعالیّه که از لوازم نشئه و اجانب و غرائب حقیقت است که بعد از تنزّل این حقایق در بقاع امکانیه و عوالم نازله دنیاویّه با آنها متلازم و متشابه شده است- چون ظلمت که با نور در نشئه نازله مختلط گردیده- دخالتی در معنی موضوع له ندارد، پس، اطلاق آن بر موجودی که صرف جهت کمال را واجد و از جهات انفعال و نقص میرا است، صرف حقیقت است و حقیقت صرف. و این مطلب با این بیان علاوه بر آنکه با ذوق اهل معرفت نزدیک است، با وجدان اهل ظاهر نیز متناسب است.

[در فلسفه رحمن الهی را کاری می کنیم که از کار می افتد. در حد علیم و قدیر و... در می آید. در حالی که در رحمن لطف بخشندگی و مهربانی هم خوابیده است.

نکته اصلی در تحلیل اصولی حضرت امام: در نفس ارتکاز، آن جهت و معیار اصلی را لحاظ کرده است. چیزی در ارتکاز آوردیم وقتی همه مان شریکیم، وقتی بالا می رویم، وقتی آن جهت اصلی را می بینیم ذهنمان آن لفظ منتقل می گردد.]»

^{۱۶} (۴۱۹)- «... آتش خدا، آتش افروخته ای که بر قلبها زبانه می کشد.» (همزه- ۶، ۷)

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۱۰۴ (۳۳) ۱۳۹۷، ۱، ۲۹ / ۱ شعبان / چهارشنبه

در مقام ۱۰ دو بحث قابل پیگیری است: ۱. لفظ وضع شده است برای روح معنی. ۲. این که تنها راه فهم شریعت و قرآن، تفسیر قرآن به قرآن است. این دو بحث را باید داشته باشیم.

وارد بحث اول شده بودیم. بعد از این که بیان علامه را در مقدمه المیزان خواندیم، رسیدیم به دیدگاه تفصیلی علامه در این مساله و بیانات مفصل ایشان را در این خصوص از المیزان و سایر آثارشان خواندیم.

علامه یک تحلیل اصولی ویژه ای ارایه می کنند که آن را خواندیم.

بعد رسیدیم به تحلیل اصولی حضرت امام ره در این خصوص.

بیان ایشان عمده سر این بود: واضع گرچه عادی است ولی در وضع یک جهت عامی را در نظر گرفته است ولو این که خودش نمی داند این وضعش تا چه محدوده هایی را می گیرد. که چگونه واضع عرفی چیزی را وضع کرده است که می تواند معانی ماورایی را شامل شود که شارع مقدس هم می تواند به آن اشاره کند.

علامه بحث را سر غایت برده است. ولی حضرت امام بحث را برده است روی وضع و این که این وضع جهت ویژه و خاصی مورد نظرش بوده است.

تحلیل سوم اصولی (بیان مختار)

هر یک از این تحلیل ها برای خود معیارهایی دارد که این ها باعث فرق این ها می شود.

مقدمه ۱ (زبان فنی و زبان عرفی)

زبان یک تقسیم بندی کلی دارد:

۱. زبان فنی. تخصصی است. این زبان، مذاقه های خاصی می طلبد. مثل زبان پزشکی که اصطلاحات ویژه ای دارد. یا زبان داروشناسی و... در اینجا تک تک اصطلاحات برای خودش با اصطلاحات ویژه ای گفته شده است.

- زبان فنی و تخصصی، معمولاً زبان مذاقه است. مثلاً در ادبیات فلسفی تا می گوئید: وجود ذهنی و وجود خارجی، این یک اصطلاح ویژه با مذاقه هایی است. یا تشکیک خاصی که گفته می شود این هم مولفه هایی دارد. یا مثل زبان عرفان نظری یا عملی، فیزیک، پزشکی، شیمی، و...

۲. زبان عرفی. این زبان، زبان مذاقه نیست. البته بعدا عرض می کنم: بعضی از جاها نیاز به مذاقه دارد و مذاقه هم می شود. مثلا: آب یک محدوده وسیعی را می گیرد و حتی اگر در آن خاک هم بریزید، می گویند آب، ولی اگر به حدی برسد که گل شود، دیگر می گویند: این آب نیست. برای تفهیم و تفهم است برای عموم. و طبعی است که عموم نیاز به مذاقه ندارند. زبان عرفی برای رفع نیازهای عرفی و مطلوبیت هایشان است. با همان عقلانیتشان این زبان را وضع می کنند.

- البته این زبان عمومی قرار است یک کار خاصی کند. قرار است چیزهای کلانی که همه ما با آن درگیر هستیم، و نیازهای عمومی را پاسخ دهد.

- ناگفته نماند، گاه به دلیل نیازی که در عرف پیدا می شود، یک مذاقه هایی صورت می گیرد. مثلا برای شتر در زبان عربی، چند اسم برایش قرار داده اند. به دلیل این که نیاز به آن داشتند. همینطور در شمال، برای گاو که در کشاورزی از آن استفاده می کردند، برای هر سال و حالی برایش اسمی گذاشتند. یا برای باران چند اصطلاح دارند.

پس زبان عرفی، زبان مذاقه نیست، مگر جایی که نیاز باشد به همان مقداری که نیاز دارند مذاقه به خرج می دهند.

- همین زبان عرفی به دلیل نیازی که پیدا می کند، گسترش پیدا می کند، کمّا و کیفّا. لذا به لحاظ نیازی که دارند، زبان را گسترش میدهند. کمّا و کیفّا.

- معمولا در زبان عرفی، آشنایی و رسایی و آسانی معیار است. اگر گسترش می دهند نوعا آسانی و آشنایی در آن هست. گاه رسایی هم هست، به گونه ای که بتواند مطلب را برساند. حتی گاه جهل سبب می شود که گسترشی صورت بگیرد. مثلا در عرب می گویند: نصف لی و نصف لک. در شما می گویند: نصف لیک نصف لک. بدون این که متوجه شوند این عبارت معنایش چیست.

حتی می شود یک تعبیری از زبان دیگری آمده است و ما برداشت غلطی از آن کردیم، و کم کم جا افتاد و عمومیت پیدا کرده است و تبدیل شده است به یک زبان عمومی.

پس گسترش پیدا می کند، گسترش کمّی و گاه کیفی.

گسترش کیفی: یعنی همان لغتی که دارد، دارد دست می زند و گسترش پیدا می کند.

گاه چیز جدیدی پدید آمده است و همان لغت قدیمی در آن معنای جدید به کار می رود. سپاه قبلا به چه معنی است؟ به معنای لشکر. اما الان به چه معناست؟ در مقابل ارتش است.

حتی گاهی به حسب یک حادثه، یک لغت به معنای دیگری استفاده می شود و در فاهمه عمومی تغییراتی ایجاد می کند.

مقدمه ۲: زبان پدیده ای اجتماعی

.... یعنی به تدریج پدید می آید. لذا نوع وضع ها وضع تعینی است.

وضع کی حقیقتا واقع می شود؟ وقتی تعینی باشد و پذیرفته شود و همه بپذیرند. لذا وقتی واضعی لفظی را برای معنایی وضع کرد و آن معنی تقبل اجتماعی پیدا نکند، هنوز وضع صورت نگرفته است.

بله، ممکن است وضع تعینی هم باشد. مثل اسامی که برای افراد گذاشته می شود.

مثلا فرهنگستان علوم گفته است: هلیکوپتر یعنی بالگرد، می گویند بالگرد.

معیار در استقرار وضع، فهم است نه استعمال. مثلا الان تا می گوییم: رایانه، همه می فهمند، ولو این که استعمال نشود.

حتی می شود توضیح داد، مشترک لفظی را در فضای پدیده اجتماعی توضیح داد و مترادف ها را می شود از آن معنی کرد. و این که چرا در پدیده اجتماعی مترادف پیدا می شود، ...

- لغت یک پدیده جدی اجتماعی است. و ریشه در تاریخ جامعه دارد به صورت جدی. به این شکل نگاه کنید که زبان شکل می گیرد.

با توجه به این که مقدمات:

اصل بحث

معیار اصلی در تشخیص حقیقت از مجاز

معیار در حقیقت و مجاز بودن زبان چیست؟

معیارش، ارتکاز است، ارتکاز عمومی.

این ارتکاز فردی نیست، چون پدیده اجتماعی است، ارتکاز هم اجتماعی است. همه در آن نفس می کشیم و همه می فهمیم و به کار می بریم.

ما در ارتکاز نقش فعال داریم و جزء افرادی هستیم که می دانیم این لفظ به چه معناست. و به دلیل فهم اجتماعی که در این لغت حاصل شده است، هر تحلیلی از وضع باشد، کاری نداریم، ولی همه این ها باید عمومی باشد. لذا همه مان فعالیم در این ارتکاز. همه می فهمیم که چنین لفظی، چنین معنایی را در خود دارد. معیار اصلی در تشخیص مجاز از حقیقت، ارتکاز است.

لغت معمولاً معنای حقیقی اش برایمان مشخص است به دلیل ارتکاز. گرچه گاه پیش می آید که ما معنای حقیقی و مجازی را نمی توانیم درست تشخیص دهیم که موارد معدودی است.

همین که می گویم: یک فهم اجتماعی است و ... خودش یک نوع تحلیل از ارتکاز است، گرچه قرار نیست که همه مسایل را بگوییم.

من بعضی ها را دیده ام حتی در فضای سنتی حقیقت را از مجاز می خواهد تشخیص دهد برایش واضح نیست.

در فضای جدید هم کسانی که در زبان شناختی کار می کنند، باز هم تشخیص حقیقت از مجاز برایشان واضح نیست.

در حالی که به نظرم با این معیار خیلی واضح است و آن هم ارتکاز است.

بعضی از لغات در جامعه هست که من اولین بار می شنوم. ولی یک واقعیت اجتماعی است. با آن گره می خورم و در فضای اجتماعی اش می فهمم و خود درونی می کنم.

این نقش فعال من، نقش فعال در فهم است.

پدیده های اجتماعی هویت ممتاز از فرد دارد در عین حالی که فرد در آن هست و نفس می کشد.

اینجا یک واقعیت است ولی واقعیتی است که در فضای متفاهم عمومی جامعه شکل می گیرد.

زبان بخشی از فرهنگ است که در جامعه است.

اطراد، صحت سلب و ... این ها از لوازم ارتکاز است. ولی باید با عرف در تماس بود که فضای واقعی فرهنگی است.

زبان فضای جعل و قراردادش زیاد است.

با این که وضع تعینی است، با این که در ارتباط بین لفظ و معنی واقعیت اجتماعی پدید می آید، ما هم گره می خوریم با این معنی و همه شریکیم در این معنی و ارتباط معنی با لفظ.

چنین چیزی که می شود، معیار حقیقت و مجاز مشخص است که آن ارتکاز است.

ارتکاز، هویت اجمالی دارد. در بحث هایی که ما داریم مثلاً سفر به چه معناست؟ در آنجا معنای اجمالی ارتکازی را تحلیل می کنیم و تفصیل می دهیم. مثلاً در سفر مقر مهم است یا وطن؟

نوعاً در بحث های عرفی ارتکازها واضح است، گرچه گاهی پیش می آید که بمانیم.

چون یک فهم عمومی رخ می دهد و هم در آن دخیلیم، یک ارتکاز فعال داریم و با همین سرمایه است که می توانیم تشخیص دهیم که شخص دارد حقیقی صحبت می کند یا مجازی.

وضع تعینی و تعین اجتماعی و من با آن نفس کشیدم و فهمیدم.

ارتکاز همان تبادر است. وقتی من می شنوم، به چه سمت می رود ذهنم؟ به هر سمتی رفت، این می شود معنای حقیقی.

مساله اصلی سطوح متعدد ارتکاز

این که گفتیم زبان عرفی امکان گسترش دارد، ما یک وقت وضع تعینی اولیه داریم، گاه تبدیل می شود به وضع تعنی ثانویه.

برخی این را دقت نمی کنند و فکر می کنند که یک معنای حقیقی داشتیم، بعد در معنای مجازی استعمال شده است.

اما چه اشکالی دارد که عرف لفظ را در یک معنی حقیقی به کار ببرد، سپس آن لفظ را در یک معنای دوم حقیقی به کار رود.

می شود در مرحله اول ارتکاز اولیه باشد، در نفس همین فضای اجتماعی یک تطوری پیدا شد و گسترشی پیدا شد و دومی هم شد معنای حقیقی.

۱. استعمال لفظ در معنای حقیقی و به صورت تشبیهی و کنایه ای مجازی، سپس تبدیل شدن به حقیقت

در لغت گاه یک معنای حقیقی دارد، که علامه هم به آن اشاره کرده است. ولی ما ابتدائاً به شکل مجازی به کار می‌بریم، ولی به مرور آن قدر استفاده شد که تبدیل شده به حقیقت.

مثال ۱: راهپیمایی

به نظرتان راهپیمایی به چه معنا بوده است در معنای اولیه اش؟

این که انسان با دو پا روی زمین راه رود.

بعد کسانی که رفتند در فضا، در آنجا دست و پا می‌زند و به جلو می‌رود، با این که پا روی زمین نمی‌گذارد، ولی به آن می‌گویند: راه پیمایی هوایی.

عرف اولاً می‌بیند شبیه است و به لحاظ شبهاتی که دارد، معنای مجازی به کار می‌برد، ولی به مرور که استفاده می‌شود، کم‌کم تبدیل می‌شود به معنای حقیقی. مثلاً ابتدا می‌گویند: مثل انسان‌ها راه می‌روند در فضا و... آن قدر تکرار شد و .. تا تبدیل شده است به معنای حقیقی.

مثال ۲: دسترسی

ابتدا این لغت به چه معنی بود. اما الان به چه معناست؟

این که تحت حیطه باشد و امکان تعامل با او باشد، این را می‌گویند در دسترس است.

مثال ۳: تیررس

ابتدا به چه معنایی بوده است و آن هم تیری که در قدیم بوده است.

اصلاً احتیاجی به تیر هم حتی نیست، بلکه در محدوده توان من باشد می‌شود تیررس.

مثال ۴: انرژی مثبت

ابتدا انرژی به چه معنا بود و در این لغت به چه معناست؟

این نشان می‌دهد که ارتکاز آن لغت خیلی گسترده شده است.

مثال ۵: جوش آوردن.

مثلا آب در دیگ جوش آمد. و.... وقتی کسی عصبانی می شود می گویند: جوش آورده است.

مثال ۶: هنگ کردن.

ارتکاز و تبادرش این است که الان من نمی توانم کاری بکنم و فعلا فکرم کار نمی کند.

مثال ۷: ساختمان های دوقلو

دوقلو معنای ابتدایی اش به دو فرزندی که از یک مادر متولد شدند می گفتند. اما الان می گویند: برج های دوقلو. یا بستنی های دوقلو و....

الان تعیین وضعی اش به چیست؟

حتی گاه گاه عرف ریشه اولیه لغت را نمی داند ولی الان آن متفاهم عرفی را می فهمد.

غالب این موارد به خاطر کثرت استعمال پدید آمده است.

اما مواردی هست که خیلی سریع تغییر معنی پیدا کرد.

۱- سونامی. ابتدا به چه معنی بود؟ اما به سرعت گفته شد: سونامی جوانان دهه شصت. و...

عرف یاد گرفته است به سرعت خود را از وضع اولیه به وضع ثانویه بکشاند.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۱۰۵ (۳۴) (۱۳۹۷، ۱، ۲۹ / ۱ شعبان / چهارشنبه)

زبان عرفی، زبان فنی نیست، گسترش کمی و کیفی اش هم بر اساس نیاز و عقلانیت اجتماعی است.

و گفته شد زبان یک پدیده اجتماعی است و واقعیت دارد. و این باعث می شود که ما با یک رئالیسمی روبرو شویم. که ارتباط لفظ با معنی چگونه خواهد بود.

زبان یک واقعیت دارد و گرچه به جعل است ولی وقتی هویت اجتماعی پیدا می کند خود یک واقعیت و نفس الامری متناسب با خودش پیدا می کند.

باید تطور لغت پی گرفته شود.

۱. گاه تشبیه و کنایه است و مجاز است و تبدیل به حقیقت می شود. که در جلسه قبل گفتیم.

۲. گاه وضع عام و مستقر است و سپس ارتقا یافتن به معنای دیگر (از سطح به عمل رفتن).

ولی این عام مستقر به دلیل انصرافات سنگینی که همراهش است، آن را در همین سطح نگاه می دارد، بعدا عرف قدرت پیدا می کند و از آن عبور می کند. به تعبیر حضرت امام: آن جهت خاص. آن معنای عام سبب شده است که عرف از آن لغت جز این نفهمد. ولی بعدها ارتقا پیدا کرد.

مثال ۱: پست

مثلا پست، یک معنای خیلی صافی داشت که نامه ای به شکلی خاص نوشته شود و یک پستی بیاید و آن را بگیرد و به دیگری برساند.

در خود پست یک خاصیت پیام بری و پیام رساندن به دیگران، ... لذا الان ما پست الکترونیک داریم. یک نوع اشباعات سنگین نامه بری در وسط وجود داشت، اما الان آن برداشته شده است.

مثال ۲: بانک

بانک یک مغزی دارد و یک سطحی. ابتدا به گونه ای بود که در خصوص جایی بود که تبادل مالی صورت می گرفت.

مغزش: انجام گرفتن تبادل. سطحش: مکان تبادل

مثال ۳: رجعت

بازگشت را ما در فضای عرفی آن قدر سنگین بوده است که احتیاج دارد به فضای مادی که کسی از جایی رفته است به جایی و دوباره بازگشته است به جای دیگر.

اما: من به این اندیشه بازگشتم. این خروج از بازگشت اولیه است. در معنای اولیه عمق بازگشت و سطحش با هم جمع شده بود. ولی در این استعمال و استعمالات دیگر، از این معنای ظاهری در می رویم.

انا لله و انا الیه راجعون.

مثال ۴: مستی

ابتدا مستی به معنای بیخودی که در مستی هست و آن فضای کثیفی که در مستی متعارف هست و عقل می رود.

بعد عارفان هم حالات بی خودی به آن ها دست داد که از آن تعبیر کرده اند به مستی. عمق مستی بیخودی است. ولی وضع اولیه بیخودی به علاوه این حالت کثیف بوده است.

در مرحله بعدی عمق می آید بدون سطح.

مثال ۵: نزول

ابتدا در معنای مادی بوده است ولی بعدها در مورد نزول قرآن هم به کار می رود.

این یک نوع گسترش کیفی است، که سطح و عمقی است، بعد لفظ در معنای عمق به کار می رود همراه با یک تغییر.

مثال ۶: سیر

سیر ابتدا در معنای انتقال و حرکت در فضای مادی است. این فضای سنگین سیر است، بعدا رسیدیم به این که شخص وقتی فکر می کند، حرکت در فکر را می گویند: کجا سیر می کنی؟

سیر و سلوک معنوی و... تصویر الامور، که یک سیر خاصی به سمت خداست.

در وضع اولیه گاه این استقرار را می بیند.

حضرت امام می گوید: از اول وضع شده است برا این معنی.

من می گویم: وضع از اول با همان بند و بیل مادی بوده است. عمق و سطح همه با هم بوده است. بعدا تبدیل شده است به مراحل دیگر. عرف عمق را میدید به اضافه این سطح را. از اول لطف عام در وضع بوده است.

وقتی سیر می گفت، انتقال را در ان اخذ می کرد. به اضافه مادیت.

۳. اشباع لازمه شیء در معنای حقیقی

گاهی لازمه یک معنا و حقیقت خارجی داریم که برای آن یک لفظی قرار دادیم. لازمه آن معنی می آید در معنای آن لفظ قرار می گیرد.

مثال ۱: گوشه چشمی به من داشت.

یعنی نیم نگاهی به من کرد. توجه اندک منظورمان است. گوشه چشم که گوشه چشم است ولی لازمه آن توجه است.

مثال ۲: دقیقه نود

در دقیقه نود آخرین لحظات نیامده است ولی لازمه اش است. ولی در عرف می گویند: دقیقه نود این کار را انجام دادم. یعنی در آخرین لحظات این کار را کردم.

برای بنده در تک تک این ها اصراری نیست و حتی مثال را غلط بدانید، ولی آن نکته اصلی که تعیین اجتماعی است، آن برایم مهم است که آیا این رخ می دهد یا خیر؟ اگر رخ بدهد، مطلوب بنده ثابت است.

زبان باز، زبان زد

ما بعضی از چیزها اصلاً ریشه اش را نمی دانیم. ولی الان یک تعیین اجتماعی پیدا شده است که عرف آن را می فهمد.

مثال ۳: خواب رفتن

لازمه اش غفلت است. و گاه شخصی که غافل است به او می گویند: به خواب رفته است.

بعضی از لغاتی که مستهجن است و نمی شود به زبان آورد، چرا؟ حقیقت برخی از آثارش را به لفظ منتقل کرده است. این که برخی از آقایان صحبت از الفاظ هم خانواده به میان می آورند، اصلش در همین سرایت آثار حقیقت به الفاظ است.

- دست برد.

که به معنای سرقت است.

۴. گاه خاص است و ما به شکل عام در می آوریم

چوبه دار

قبلا چوبه دار واقعا چوبه بود، و دار هم دار بود و درخت. به دار آویختن، یعنی واقعا به درخت آویزان می کردند.

اما الان آن معنای خاص و آن لفظ خاص تبدیل شده است به عام. چوبه دار را به آهن یا جرثقیل هم اطلاق می شود.

- زبان

زبان یک شیء مشخص است که می شناسیم ولی به تدریخ تبدیل شده است به لغت.

۵. گاه عام است می شود خاص

- مال

در لغت عرب به شتر می گویند مال.

در منطقه شمال به اسب و الاغ می گویند مال.

- عاشورا

که دهم ماه بوده است ولی الان عاشورا اختصاص به دهم محرم پیدا کرده است.

- سوهان

۶. انتقال از زبان فنی به زبان عرفی

- مزاج

یک اصطلاح طبی و فلسفی بوده است در عرف هم استعمال میشود. و آن معنای مذاقه ای مزاج هم به هم می خورد.

- میکروب

یک اصطلاح علمی خاص است ولی در زبان عرفی دقیقاً به آن معنی به کار نمی رود.

- ویروس

- دوپینگ

که از زبان تخصصی می آید به زبان عرفی.

۷. انتقال از زبان شرعی

توکل، توبه، نماز، روزه، عبادت.

در همه این مواردی که گفتیم، یک سطوح ارتکازی است. که از آن تعبیر می کنیم به «امکان گسترش زبان عرفی» کما و کیفاً.

تحلیلش چیست؟

غایت خاص، عرض می کنم نه، گاه غایت خاص بوده است ولی بعدها از آن عدول می کند.

یا وضع عام، عرض می کنم: ابتدا شاید وضع عام بوده است ولی بعدها از آن عدول می کند.

سطح عمق باعث می شود که عرف می گوید: این ارتکاز در این مرحله و این هم ارتکاز در این مرحله و... که همین باعث می شود روح معنی پدید می آید.

با این توضیحات تعبیر می کنیم: لفظ وضع شده است برای معنای عام. به حسب هر چه که هست و...

به دلیل این که دقیقاً این فضای حقیقت را دارد اعمال می کند و پیش می رود.

فرق بیان استاد با کلام امام ره:

طبق بیان امام از ابتدا عام وضع شده است که همان جهت خاص را لحاظ کرده است که بر اساس همان به صورت عام وضع شده است.

اما طبق بیان استاد: از ابتدا آن جهت خاص (مغز) به اضافه آن سطح، وضع شده است. که در ادامه اگر آن مغز بود ولو سطح هم نباشد، آن مغز را نگاه می دارد و لفظ را در همان معنی به کار می برد.

انتقال از زبان عرفی به زبان فنی

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۱۰۶ (۳۵) (۱۳۹۷، ۲، ۵ / ۸ شعبان / چهارشنبه)

در بیان مختار عرض کردیم: زبان عرفی زبان آسان است و گسترش آن هم به لحاظ نیازهایش است و از یک عقلانیت عرفی برخوردار است.

عرض شد: زبان عرفی یک پدیده اجتماعی است لذا وضع ها تعیینی است.

لذا معیار در زبان عرفی ارتکاز است و آن چه به لحاظ فهم عمومی از لفظ پیدا می شود.

بله، گاهی لغتی را نشنیده ایم نسبت به آن چه در جامعه رایج است، مابقی را باید دریافت و فهم کرد و بر اساس آن زبان را پیش می بریم.

بعد رسیدیم به گسترش زبان عرفی به لحاظ کیفی و سطوح ارتکاز و این که احساس نشود که اولین وضعی که داریم، کار را تمام می کند. بلکه در اولین وضعی که داریم، معیارش تبادر و ارتکاز است که این حقیقت است و مابقی علایم تبادر است مثل صحت سلب و اطراد و.....

گاهی تشبیهی روی داد. اول لفظ در یک معنایی وضع شده بود بعد تشبیهی صورت گرفت، کم کم لفظ به معنای دیگر منتقل شد. وضع ثانوی به گونه ایست که احساس می شود همان وضع اولیه گسترش پیدا کرده است.

واقعیت این است که: این معنی مجازی بود ولی کم کم به حقیقت تبدیل شد. مثل: جوش آوردن، هنگ کردن و....

- وضع عام بود، وضعی که صورت گرفت به لحاظ نهاد درونی اش عام بود، ولی به لحاظ سطحی که داشت یک معنای ارتکازی داشت. بعد کم کم به عمق رفت و آن عمق را معنی کرده است.

سیر، مستی، رجعت، نزول و...

- گاه یک معنی لازمه ای داشت، به گونه ای که آن لازم تبدیل شد به معنای حقیقی. مثل گوشه چشم، یا مثل پشت کردن. لازمه پشت کردن دوری کردن و اعراض کردن و توجه نکردن است. در حالی که در معنای اولیه اش این بود که شخصی که دعوا می کند، پشت می کند. مثل: دست درازی، پادرازی. خواب بودن. که لازمه خواب، غفلت است که از بس این غفلت لازمه آشکار است که تبدیل به حقیقت شده است. نوع ۴: گاه خاص است که عام می شود. مثل دار آویختن، تایید، و...

گاه از زبان فنی به زبان عرفی می آید و دست می خورد.

گاه از زبان شرعی به زبان عرفی می آید.

جمع بندی

در نوع اول، ابتدا مجاز بود، بعد تبدیل شد به حقیقت. مثلاً: انرژی. که ابتدا مطلق بود، ولی الان تبدیل شده است به معنای انرژی مثبت.

اینجا آدم احساس می کند که: سطح اولی که وجود داشت، آدم احساس می کند که انرژی ابتدا یک تعینی داشت و در ادامه تعین اولیه اش گرفته شد.

چون زبان عرف، زبان مذاقه نیست و برای تسهیل فهم عمومی قرار گرفته است و قرار است که تفهیم و تفهم ... به سرعت می تواند استفاده کند لفظ را و نیاز به توضیح ندارد. چرا که این زبان، زبان مذاقه نیست.

ولی الان در زبان فنی تا قیدی را اضافه کردید، باید توضیح دهید. مثلاً وحدت عددی، وحدت اطلاقی ...

به دلیل این که زبان عرفی این قدرت را دارد و زبان مذاقه نیست و برای تفهیم و تفهم عمومی است. این که همه بفهمیم، .. دیگر قرینه نمی خواهیم و مجاز هم نیست و در ذهن هم هست و استفاده می کنیم.

گاه دو سطح ارتکازی است، یعنی سطح اول هم هست و هم سطح دوم. مثل انرژی که هم انرژی مادی را می گیرد و هم انرژی روحی را.

گاه دو سطح هم نیست. مثل لفظ پشتیبان الان معنایش را می فهمیم. که ابتدا سنگ و چوبی بود که پشت در می گذاشتند که باز نشود، که به آن می گفتند: پشت وان یا پشت بان، کم کم این معنی استفاده شده است در خصوص کسی که حمایت از دیگری می کند. به گونه ای که الان لفظ فقط در سطح دومش به کار می رود و معنا و سطح نخستش فراموش شده است.

مثلاً: آوازه یعنی: شهرت. ابتدا به معنای نغمه بود، ولی الان به معنای شهرت هم به کار می رود.

این باعث می شود که گاه بگوییم: دو سطح ارتکازی داریم. و گاه یک سطح ارتکازی عام است که خاص را هم در دل خودش دارد.

این معنای عام که خاص را در دل خودش دارد، می گوییم: روح معنی.

ولی اگر دو سطح ارتکازی است، مثل آوازه که هم به معنای نغمه است و هم به معنای شهرت. عرف این را به صورت مشترک لفظی نمی داند و بین این ها ارتباطی قایل است. فاهمه عرف یک روح معنایی هم دارد.

خود همین زمینه گسترشش هم هست.

این آن لطفی است که باید توجه کرد.

این در بحث حقیقت و مجاز.

اما نوع ۲: که یک معنای خاصی داشت و این معنای خاص در عین این که عمقی داشت، که عرف در عین حالی که خاص و سطح را می گفت، عمق را هم لحاظ می کرد.

در این نوع از ابتدا روح معنی در آن هست. این نوع از ابتدا عمق در فهم فاهمه عمومی بود. بعداً از سطح به عمق رفت و آن را بسط داد.

اما نوع ۳: لازمه معنی که یک عمقی دارد و بسط عرضی هم پیدا می کند. مثل پشت کردن. یعنی: آدم رویش را از کسی برگرداند. این می شود پشت کردن.

اما لازمه اش چیست؟ چون پشت کردن لازمه اش یک نوع اعراض بوده است. این یک نوع بسط است، پشت کردن در سطح ملزوم و پشت کردن در سطح لازم. این یک نوع بسط است.

لذا می شود گفت: پشت کرد، ملایکه بر انسان پشت کردند، لازم و ملزوم، هر دو را گرفت.

ولی گه گاه یک معنی است که آن قدر غلیظ می شود معنای دیگر را تحت الشعاع قرار می دهد. عجلالتا به یک عمقی می رسیم.

مثال تایید، دارآویختن، چوبه دار. که الان بستر پیشین در آن اخذ نشده است و دیگر نیست.

داربست، ابتدا چوب درخت بود. ولی الان صرفاً آهن هم هست ولی می گویند داربست.

زبان یک حقیقت ویژه ایست که توانمندی هایی دارد. مثلاً برخی از الفاظ را به گونه دیگر هم می توانستیم وضع کنیم، ولی این کار را نکردیم. مثلاً عینک را نمی توانستیم بگوییم: چشمک؟

امکان گسترش زبان عرفی، زبان عرفی آماده است، ممکن است شما یک تعبیر جدیدی بیاورید و عرف راحت می پذیرد و استفاده می کند. به ویژه الان که به شدت در بستر اجتماع ...

الان که بحث ترجمه به زبان فارسی است، ببینید چه واژه هایی که بر ساخته است سر در می آورد. حتی با یک بار استعمال،

این باعث می شود که بگوییم: زبان عرفی یک امکان و گسترشی دارد که حتی همین اینک چیزی بگویید، این لفظ وضع شود.

عرف آماده است برای چنین کاری، که به راحتی از یکی به دیگری منتقل شود.

نزد: الان می گوید: رفتم نزد فلان عالم و این سوال را پرسیدم. این نزد مادی است.

بعد می گوید: این مطلب نزد من حاضر است. این نزد مادی نیست بلکه در ذهن و جان اوست.

بعد می گوید: نزد خدا. که این معنی هم روشن و پذیرفته شده است.

وقتی عرف روح معنی را به کار می برد، حاضر است آن را در هر جایی به کار ببرد اگر آن روح معنی وجود داشته باشد.

ما می بینیم که شارع مقدس، غیر از احکام شرعی که می فهمیم، مثلاً وضو گرفتن صورت را بشور، از آرنج دست را بشور، در سجده، سر را بر خاک بگذار و...

احکام شرعی سطح است .

ولی همین عرف، در خصوص معارف دینی و مباحث سلوکی و امور ماورائی به او گفته می شود، به او می گویند: این حقیقت ماورائی است، عرف به دلیل این که می فهمد امر ماورائی،

برخی می گویند: زبان عرفی این سویی است و از سنخ آن سو نیست، لذا تمام معارف را باید این سویی معنی کنیم.

اما طبق بیانی که گفتیم، زبان عرفی زبان همه ساحت هاست و صرفاً این سویی نیست، بلکه تاب هر ساحتی را دارد و مطابق همان ساحت درک می کند. با این توضیح وقتی در قرآن آمده است: الرحمن علی العرش استوی، این را به راحتی می فهمد. در عرف، عرش به آن معنای سابق نداریم که یک تخت پادشاهی باشد و.. ولی الان عرف به راحتی عرش قدرت را می فهمد، بدون این که آن عرش کذایی در کار باشد.

عرف خیلی راحت کنار آمده است. لذا عرش خدا را می گوید: مناسب با خدا باید باشد.

اینجاست که ما مشکلی که این زبان این سویی و آن سویی باشد، معنی ندارد.

لذا عرفایی که جزء یک عرف هستند راحت از همین زبان عرفی استفاده می کند و هیچ احساس نمی کند که مجاز گفته است، و طرف مقابلش هم مجاز احساس نمی کند. زبان عرفی چنین چیزی برایش خیلی راحت است. شیوه همیشگی اوست.

امور جدید و احوال جدید چگونه توضیح داده می شود؟

کسی که می گوید: دلشوره، به چه حسابی می گوید؟ این دل که قلب صنوبری بود، اما به راحتی آن را به کار می برد.

عارف و فیلسوف هم که بخواهد به زبان عرفی استفاده کند، همین را استفاده می کند. همه دارند از همین زبان استفاده می کنند.

بنده خدایی می گفت: هنر این است که انسان بتواند فلسفه و عرفان را با زبان عرفی به کار ببرد. می شود این کار را کرد بدون این که از هیچ اصطلاح فلسفی و عرفانی هم استفاده نکرد.

زبان حقیقی دارد حقیقت را می گوید، ولی جوری گفته است که هیچ مشکلی هم پیش نمی آید.

شخصی می گفت: در فراخنای هر دلی خدا حاضر است. در این بیان از چه اصطلاح عرفانی یا فلسفی استفاده شده است؟! این را شریعت به ما یاد داده است. «اذا سالک عبادی عنی فانی قریب» یا «ان الله يحول بين المرء و قلبه»

با این بیان: یک ظرفیت ویژه ایست در زبان عرفی که این باعث می شود که همه آن چیزی که در مقاصد است به آن رسید. لذا شریعت از زبان عرفی در بیان حقایق و معارف و امور سلوکی استفاده کرده است.

شریعت هم این کار را کرده است.

البته: کاری که شریعت کرده است که آهسته آهسته از دل زبان عرفی یک زبان برخاسته فنی درست کرده است. که باید یک فاصله ای انداخت با زبان عرفی و مذاقه هایی که عرف باید انجام دهد تا به این زبان فنی شرعی برسد.

خداوند سبحان را سرآمد اهل ارتکاز زبان عرب حساب کنید،

و عرف هم آمادگی دارد. مثل این که قرار است حرف نو را با همین زبان بفهمد که آنجا چه می گذرد. چنین چیزی باعث می شود که هم از ناحیه گوینده و هم از ناحیه مخاطب ظرفیت وجود دارد. لذا شارع مقدس می گوید: من از لسان عربی مبین استفاده می کنم. نبی هم به لسان قوم صحبت می کند.

لذا انتقالی که صورت می گیرد، عرف تا می شنود، ویژگی ای که می بیند اینجا نیست، می فهمد که آن سویی و ماورائی است. مثل هویت توجه را میداند. لذا تا می شنود: وجهت وجهی للذی فطر السموات و الارض، این را می فهمد.

و احساس نمی کند که معنی دارد دست می خورد، بلکه احساس می کند که در همان معنای ارتکازی است.

به ویژه در رفتار گوینده می بیند که رفتار لغز و معمایی نیست. بلکه قرار است هدایتگری کند و دست خلق را بگیرد و ببرد و برساند. و قرار نیست که لغز و معمایی بگوید. سرآمد و پدر جد زبان عربی است و عربی مبین را به کار می برد و ...

لیس کمثله شیء، و در عین حال و هو السميع العليم. چون ...

این باعث می شود مثل عند و نزد، سمیع، مقرب، وجهت و... همه در یک روال طبیعی قرار می گیرد.

این باعث می شود آقایان بگویند: زبان قرآن، زبان حقیقت است. زبان لغز و معمى نیست و برای هدایت عموم آمده است و سرآمد این زبان است و.... البته نه این که اصلا مجاز و تشبیه در آن به کار نرفته است.

- مبانی زبان شناختی، متن شناختی، هستی شناختی، معرفت شناختی این بحث که لفظ وضع شده است برای روح معنی را بگویم.

نتیجه

چنین چیزی باعث می شود که شارع مقدس به زبان حقیقت صحبت کند و مخاطب هم به زبان حقیقت می فهمد.

این باعث می شود که ما با یک عینیت روبرو باشیم که توضیحش را خواهیم داد.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۱۰۷ (۳۶) (۱۳۹۷، ۲، ۵) / ۸ شعبان / چهارشنبه

این که چگونه به مقاصد خداوند در آیات برسیم که تفسیر قرآن به قرآن است.

گفته شد که اساسا سطوح ارتکازی متعددی داریم،

بعد از این که سطوح ارتکازی را توضیح دادیم در زبان عرفی که زبان راحت است و عقلانیت عرفی در کار است و... گفتیم: زبان عرفی این توان را دارد که به فهم حقایق برسد و در بیان آن ها بتوان زبان عرفی را به کار برد.

اگر یک عارفی ۱۰۰ کلمه می گوید، باید آن ها را جمع کرد تا بتوان فهمید که چه می گوید.

همین نکته را در مورد شارع مقدس می شود گفت:

که گاه امر جدیدی که هیچ نمونه ندارد، می خواهد مطرح کند با همین زبان عرفی می گوید و عرف تا می شنود، به آن منتقل می شود. اینجایی نیست ولی اینجور حرف می زند.

مثلا او عادت کرده است که جزا و پاداش غیر از عمل است. من کاری کردم و به من پاداش دادند.

بعد می بینید در قرآن آمده است: «ما تجزّون الا ما كنتم تعملون»

شارع مقدس بحث های قیامت را که همه اش بدیع است ولی با یک زبانی گفته است که همه می فهمند. در مورد توحید هم همچنین.

این موارد را در همان موضع که شارع دارد می گوید، دارد وضع را انجام می دهد بسان یک فردی که در عرف است. که وقتی دارد تعبیر جدیدی به کار می برد، عرف می فهمد.

شارع مقدس بسان یک فرد از عرف، که سرآمد زبان عرفی است و چقدر هم خوب و زیبا هم می گوید.

عرف این را می فهمد و چقدر هم خوب می فهمد. ولی این فهم در اصل نهاد عرف نهفته است که گاه منتقل می شود و گاه نمی شود.

یک عینیت اجتماعی پیدا می کند و قابل فهم و استحصال عمومی است. برای عموم می نشیند. ولو این که کسی بیاید قرآن را بخواند و بگوید: نزد را مادی معنی می کنم.

یک نوع عینیت خارجی و اجتماعی پیدا می کند.

آن عینیت اجتماعی باعث می شود که ما حقایق واقعی لفظی داریم و معنایی داریم که شکل گرفته است. این چیزی است که در متن دینی می فهمیم.

قیامت را یک مثال زدیم، در توحید یک مثالی زدیم. سمیع، بصیر، واحد قهار است باحدیت الذات.

از چیدن این کلمات در کنار هم، می فهمیم که مقصود چیست.

این چیزی است که شارع مقدس دارد انجام میدهد، و گاه شارع با همان گفتنش دارد انجام می دهد.

ولی بعد از این عرف باید یک کار دیگری انجام دهد که معمولاً انجام نمی دهد. و آن این که عرش در حق تعالی چگونه است؟ سمیع و بصی در حق تعالی به چه معناست؟

این باعث می شود که عینیتی پدید می آید و لذا قایم به شخص نیست.

به هر ترتیب در زبان عرفی این فهم صورت می گیرد.

این مبنای زبان شناختی که گفتیم، (گرچه مبانی هستی شناختی در رابطه ظاهر و باطن، مبانی متن شناختی و... را هم باید بعداً بگوییم.) وقتی: این زبان عرفی تحمل آن معنای بالا را دارد، معنایش چیست؟ باید پالایش زبان عرفی صورت بگیرد.

در معارف و سلوک و... در آنجا یک روش ویژه و راحتی وجود دارد. روح معنی را نگاه دارد و انصرافات در سطح اول را حذف کن.

مثل انرژی در سطح اولش مادی است ولی بعد به معنای انرژی مثبت روحی به کار می رود. که در معنای دوم قیودش باقی نمی ماند.

به حسب ظهورگیری روح معنی چیست؟ هویتش چگونه است؟ انصرافات سطح اول را هم برداریم.

زبان عرفی را می برد در آن عمق که در آن عمق باید اصلش باشد. نزد، کی گفته است که نزد حق تعالی باید به صورت معنی باشد.

یکی از شیوه ها: که علامه هم می گوید: ما چگونه باید به مقصود شارع برسیم؟ باید تمام کلام خداوند کنار هم چیده شود تا ببینیم که به کجا اشاره میکند تا معنایش چه می شود؟

از بالا آمد پایین یعنی دیگر در بالا نیست.

در مورد نزول قرآن، یعنی ام الكتاب دیگر نیست؟ همیشه نیست؟ هست.

بلکه باید گفت: اصل نزول هست ولی کی گفته است که اصل نزول به گونه ایست که تجافی باشد.

این می شود انصرافات و پالایش زبان عرفی.

مساله دیگر هم عینیت است.

مساله دیگر: این که این بیان یک نوع ضرب المثل است.

اما معنای ضرب المثل:

اگر این باشد که انصرافات حذف می شود، این درست است.

ولی اگر منظور این باشد که تک تک مفرداتش باقی نماند، مثل هر که بامش بیش، برفش بیشتر، که معنایش این می شود که هر که وسعتش بیشتر باشد زحمتش بیشتر است. این طور نیست.

قرآن به این شکل است که باید تک تک کلمات قرآن را نگاه داشت و معنی و تفسیر نمود. مثلاً باید عرش را نگاه داشت و معنی کرد. نه این که همه را حذف کنیم و یک معنای کلی از آن داشته باشیم.

با این بیان اکثر بیانات قرآن در معارف، حقیقت است و در جاهایی هم مثال می زند یا مجاز به کار می برد، در جایی که متناسب با فضای تشبیه و مجاز باشد نه همه جا، مثلاً عند الله را هم مجاز بگیریم.

معیار مجاز و حقیقت، ارتکاز و تبادر است.

- لزومی ندارد همینی که می گوید، حقیقت شرعی باشد یا نباشد. عارف ممکن است که یک اصطلاح عرفانی را قرار بدهد و معنای مورد نظرش را به کار ببرد و عرف هم آن را بفهمد.

شارع مقدس داعی دارد که برای عموم با زبان عموم صحبت کند. درست مثل یک فیلسوف یا ریاضی دان که اصطلاحات فراوانی بلد است ولی آن چه می داند را با زبان عرفی بیان کند بدون این که اصطلاحی را به کار رود.

مثل اسماء حسنی در ذات حق تعالی، تشعشع حق تعالی قبل از این که به خلق برسد.

شارع مقدس می خواهد برای عموم صحبت کند. لذا بستر را بر هم نمی زند. لذا برای عموم از زبان عموم استفاده می کند.

لذا حقیقت در زبان عرفی است، ولو حقیقت شرعی هم هست. چون بعضی احساس می کنند تا شریعت شرعی گفته شد، باید شارع گفته باشد حتماً. در حالی که گاه اصطلاح مستقر شرعی است در عین حالی که عرف هم از آن استفاده می کرده است.

شریعت کاری کرده است که عرف برسد به یک زبان اصطلاحی و فنی شرعی.

هنر شرع این است که من وقتی می خواهم بگویم از زبان عرفی استفاده کنم. مثلاً: واحد را به گونه ای ارتقا داد تا برسد به واحد لا بالعدد. که یک معنای ویژه ای دارد که حتی ممکن است عرف هم نفهمد.

یک وقتی اگر فرصت کنم اصطلاح بر ساخته دینی را به چشم بیاورم و توضیح دهم.

عرش آن قدر گفته شده است و همه جا به یک معنی به کار رفته است.

شارع با چه سبکی این کار را کرده است؟ با استفاده از زبان عرفی.

این هنرمندی است که در شریعت هست و گفتیم که چرا هم اینجور صحبت کرده است و چرا باید اینگونه باشد.

خواص هم باید همین اصطلاح عرفی را به حد برساخته شرعی بالا ببرند. برساخته شرعی هم به گونه ایست که از زبان عرفی خارج نمی شود.

مساله دیگر: رمزی نبودن آیات قرآن

این بیانی که ما گفتیم، دیگر بیان رمزی نیست. آن گونه که برخی از فیلسوفان گفته اند. که مطلبی می گوید باید حلّ رمز کرد آن را فهمید. یک قسمتش درست است که نباید در حد انصرافات ظاهری ایستاد باید به دنبال سطح دیگری بود. که این درست است.

اما این که این سطح پایین رمزی است، این دیگر ظهورگیری نیست، بلکه از نوع روابط می فهمی و به حل رمز می رسی، اما رمزگشایی ظهورگیری نیست.

اما سبکی که ما عرض کردیم، ظهورگیری است نه رمزگشایی. از طریق لفظ و معنا میرسیم. انتقال معنایی است که از خود لفظ می رسیم به آن معنی.

ظهورگیری به سبک روح معنی، شیوه ایست که خاصیت رمزگشایی را دارد ولی نواقص آن را ندارد. بلکه زبانی واقعی است نه این که رمز و لغز و معما باشد.

برای رسیدن به روح معنی چه کار باید کرد؟

یعنی چطور باید به مقاصد شارع برسیم؟ به تعبیر علامه: به مصادیق و مقاصد چگونه باید رسید.

دو شیوه وجود دارد:

۱. عمومی و فنی و تخصصی. که راه ظهورگیری است به نحوی که بشود به مقاصد رسید. و آن این که از متون قرآن و بیان شارع استفاده کنیم، به مقصود شارع برسیم. که علامه فرمود: تفسیر قرآن به قرآن. و به تعبیر ما تفسیر شریعت به شریعت.

راه فنی خیلی حوصله می خواهد که علامه طباطبایی این کار را می کند. که البته پایه هایی دارد که از لوازم بین و بحث های فطری استفاده می کند و .. ولی از کنار هم قرار دادن و .. و پالایش زبان عرفی را از طریق جمع آیات کنار هم انجام می دهد. با این کار شکل همگانی پیدا می کند. اینجا استدلال لفظی و آیه و ظهورگیری داریم.

این شیوه، شیوه خیلی پرحوصله ایست و اتفاقاً خیلی هم خوب است. اگر کسی بخواهد به عینیت معنای قرآنی برسد و به حقیقت و مقصود شارع دست پیدا کنند، راهش این است.

از این راه در قرآن، به «تدبر» تعبیر شده است. افلا يتدبرون القرآن ام على قلوبهم اقفلوا.

این سبک رسمی فهم قرآن است. آیه ای که دعوت به تدبر می کند، یکی از مصادیق بارزش تفسیر قرآن به قرآن است.

۲. راه ذوقی، الهامی، شهودی.

ذوق هم به معنای شهود است نه استحسان.

این شیوه هم رسیدن به عمق قرآن است. با طهارت و تزکیه ای که دارد، حقایق قرآن را می بیند و به خزاین قرآن وصل می شود. «فی کتاب مکنون، لایمسه الا المطهرون» که از راه رسیدن به حقیقت و عمق قرآن.

اتفاقاً این شیوه هم در قرآن آمده است.

این راه هم از یک جهت خیلی عالی است، ولی نیاز به حوصله و صبر و استدلال هم ندارد. بلکه آن چه می بیند را می گوید، من می بینم که آیه معنایش این است.

ما اولاً راه عمومی را توصیه می کنیم. ما راهمان همان راه عمومی است ولی راه دیگر باز است و قرآن هم صحنه گذاشته است و اهل بیت تمام لایه های باطنی قرآن را دارند. و اهل بیت افضل الراسخین هستند ولی دیگران هم به اندازه خودشان می رسند.

بنده معتقدم اگر کسی راه عمومی را با حوصله طی کند، تازه می تواند بفهمد که بیانات در شیوه دوم، چرا این گونه گفته شده است.

بنده خودم این شیوه را اعمال می کنم: که با روش تدبری که پیش برویم و بعد ببینم عارفان چه گفته اند و آن را به عنوان یک الگویی در تفسیر قرآن نگاه داشته باشیم.

۳. شیوه تعامل این سوی ما با آن سوی ما. که شیوه ای ترکیبی است که آن را در بحث دوم که ایا حتما باید قرآن به قرآن باشد یا از علوم هم می شود استفاده کرد.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۱۰۸ (۳۷) (۱۳۹۷، ۲، ۱۹ / ۲۲ شعبان / چهارشنبه)

- قاعده زبان شناسی وضع لفظ برای روح معنی

- این که علوم می تواند در زبان شناختی کمک کند یا خیر؟

در بحث اول بیان علامه و سپس بیان حضرت امام را آوردیم. بعد بیان مختار را عرض کردیم.

در مورد این قاعده عرض کردیم:

اگر این خوب حل شود، به لحاظ بحث های روشی خیلی کمک میکند و به لحاظ فهم متون دینی خیلی می تواند موثر باشد. قاعده ایست که اصل الاصول است و مفتاح حقایق است.

باید به یک روشی برسیم که پالایش زبان شود، دچار جمود در ماده نشویم، ظهورگیری باشد، در کنارش مساله پالایش زبان عرفی را هم باید یاد گرفت. به شیوه پالایش هم اشاره کردیم.

یکی از راه قرآن به قرآن. و یکی هم از طریق شهودی که دارند.

رسیدن به روح معنی بر اساس ضوابط ظهورگیری

چنین امری، اگر خوب دقت شود، ما را از فضای ظهورگیری خارج نکرد. بعضی متوجه نیستند و خیال می کنند مامی گوئیم: عرش هست ولی عرش مادی نیست، این را داریم دست می زنیم. در حالی که این گونه نیست، بلکه ظهورگیری است. علامه فرمود: این به خاطر انس شما با مصادیق مادی است.

اینجا در خود معنی و روح معنی غور می کنیم. یک ظهورگیری است که روح معنی را در می آوریم.

اصل المعنی را باید در آورد که چیست؟! این را باید دریافت. نه این که بگوییم: شبیه مجاز است و دسته ای از علایق را دارد که آن ها را پیدا کنیم. این طور نیست. بلکه داریم کار لفظی و ظهورگیری انجام می دهیم.

این مساله را صدرا در مفاتیح الغیب توضیح می دهد:

ما کارمان ظهورگیری است. ما نمی گوییم که از ظهورگیری باید دست کشید. از فضای ظهورگیری در نمی رویم، فقط یک نوع پالایش صورت می گیرد و قشوری از آن برداشته می شود. آن انصرافات بدوی را باید حذف کرد. که این انصرافات در باب معارف به صورت انصرافات بدوی است و در جای دیگر این طور محسوب نمی شوند.

عرش، کرسی، عبد، علم، ... ما دست نمی زنیم و دقیقاً معنای عبد چیست؟ به دنبال آن می گردیم.

زبان قرآن، زبان عرفی دقیق

ما در بحث ها تاکید کردیم که شریعت از زبان عرفی استفاده کرده است و علامه فرموده بود: زبان عمومی. و زبان عمومی هم زبان مذاقه نیست. و همین مذاقه ای نبودن، امکان گسترش را به این زبان می دهد. شارع کاری کرده است که ساحت زبان عرفی را با حفظ زبان عرفی، به مذاقه کشانده است.

زبان علمی، زبان مذاقه است. اما در زبان عرفی این ظرایف و دقایق نیست، لکن در قرآن و روایات، همین زبان عرفی تا حدی ارتقا پیدا کرده است که یک زبان علمی دقیق کرده ست.

رمزش این است:

از زبان عرفی استفاده کرده است ولی سعی کرده است آن تعبیری که در زبان عرفی به کار برده است را نگاه دارد و همه را یک دست استفاده کند.

مثل این که بنده خدایی می خواست اسماء و صفات حق تعالی پیش از خلقت را توضیح دهد گفت: تشعشع ذات قبل از این که به ما برسد. و این معنی را حفظ کرد و ۱۰۰ بار یا بیشتر تکرار کرد، این اصطلاح بعد از مدتی جا می افتد.

وقتی جا افتاد، در حقیقت وقتی من دارم به کار می برم در این معنی دارم به کار می برم.

عمده اصطلاحاتی که شارع مقدس به کار برده است، تا عمق برده است.

مثلا عرش در کلام شارع، وسعت دارد و در همه جا بیان شده است که فوق کرسی است. سبک به کار بردن شارع مقدس به گونه ایست که همیشه عرش بالاتر از کرسی است.

مثلا اسماء الله یا اسم اعظم،... امام صادق علیه السلام می فرماید: که خداوند متعال ابتدا ۴ اسم ظاهر شد و از آن ها سه تایش ظاهر شد و یکی از آن ها مستأثر شده است و...

اسم صفة مع موصوف...

بعد حضرت به گونه ای جواب می دهد که گویا همه این ها جا دارد.

یا مثل عبد، که این را در زبان عرفی می فهمیم. که عبد و کنیز و.. ولی در قرآن جوری به کار رفته است: «ان کل من فی السموات و الارض الا آتی الرحمن عبدا»

که وقتی این را می شنویم، می فهمیم که عبودیت معنای حقیقی و ویژه ای دارد

هم اصطلاح ویژه است و هم زبان عرفی.

شارع مقدس از امکان گسترش زبان عرفی استفاده کرده است و آن را تا زبان فنی ارتقا داده است.

یا بحث کُتب که در قرآن آمده است. احساس نمی کنید در مورد کتب و کتاب ها روال خاصی پیش رفته است. «فی کتاب من قبل ان نبرأها»

حقیقت کتاب و معنای عرفی کتاب در آن هست ولی آدم احساس می کند که دارد به یک مکان خاصی اشاره می کند.

ما گفتیم زبان عرفی ولی زبان عرفی ای که شارع آن را ایجاد می کند که شارع آن را تا حد زبان دقیق علمی ارتقا می دهد.

عرش، کرسی، حساب، کتاب و.... رسول،

شیوه هایی برای این کار وجود دارد.

۱. یکی از این شیوه ها توضیح مکرر است.

۲. یکی از این شیوه ها به کارگیری یکسان است.

۳. گاه با بیان ویژگی ها و گاه با نفی ویژگی ها. مثلاً: أحد بلا عدد، فاعل لا بالرویه.

این شیوه ها، همگی شیوه های ارتقا دادن زبان عرفی به زبان فنی است. لذا مثلاً: أحد در شریعت معنای ویژه ای دارد.

این هم یک بحث جدی است که شارع چه کار می کند؟ چه چیزهایی است که این چنین می شود؟ چه شده است که ما وقتی لفظ عرش را می شنویم یک معنای ویژه ای از آن می فهمیم؟!

من می خواستم یک بار مفصل توضیح دهم که عبارات را جمع کنم و نشان دهم که چگونه این لفظ ارتقا پیدا کرده است.

در مورد خلقت هویت نزول هست «ان من شیء الا عندنا خزائنه» و یکی هم «قرب وریدی» را هم متذکر شده است. اگر دو مولفه جمع شود، ادم احساس می کند که یک خلقت ویژه ای را می گوید.

اکثر خلقت های کلامی که می گویند، با خلقت قرآنی سازگاری ندارد. دلیلش هم این است که قرآن یک خلقت ویژه ای را معرفی کرده است. خلق از عدم یا لا من شیء ...

لذا این سبب شده است که ما هر جا خلق را بشنویم، بفهمیم که منظور شاعر چیست.

این دسته از مسایل را کنار هم بچینیم، می بینیم که شارع در عین حالی که زبان عرفی را به کار برده است، کسانی که اهل تدقیق هم هستند، با دقت می توانند به آن معنای دقیقش دست پیدا کنند.

سطوح معنایی

گفتیم لفظ وضع شده است برای روح معنی.

ولی یک مطلبی را از علامه نقل کردیم که هنوز نپرداختیم:

ایشان گفتند: سطوح معنایی که هر سه سطح با هم مراد شارع باشد. مثلاً عرش، یک عرش مادی داریم و... تا می رسد به پنجمین مرحله از عرش که عرفا می گویند: عرشه.

یک جا گفته است عرش مجید، یکجا گفت: عرش کریم، یکجا گفته است عرشه. که با تدقیق می توانیم برای هر یک از این عرش ها، ویژگی ها و مختصاتی به دست بیاوریم و این سه عرش، هر یک ساحت مخصوص به خود را داشته باشد.

این برای خودش جا پیدا می کند و علامه هم این را در کارش پیاده کرده است. مثلاً بت نپرستید یعنی:

۱. بت نپرستید.
۲. خود را نپرستید.
۳. هیچ چیزی غیر از خدا را نپرستید.

این را علامه در کتاب قرآن در اسلام بیان کردند.

قرآن در اسلام، ص ۳۳

« قرآن مجید ظاهر و باطن دارد

خدای متعال در کلام خود می فرماید: «وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا» سوره نساء آیه ۳۶ (ترجمه: خدا را پرستید و هیچ چیزی را- در عبادت- شریک او قرار مدهید) و ظاهر این کلام نهی از پرستش معمولی بتها است چنانکه

قرآن در اسلام (طبع قدیم)، ص: ۳۴

می فرماید: «فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ» سوره حج آیه ۳۰ (ترجمه: دوری گزینید از پلیدیها که بتها باشند). ولی با تأمل و تحلیل معلوم می شود که پرستش بتها برای این ممنوع است که خضوع و فروتنی در برابر غیر خدا است و بت بودن معبود نیز خصوصیتی ندارد چنانکه خدای متعال شیطان را عبادت او شمرده می فرماید: «أَلَمْ أُعْهِدْ إِلَيْكُمْ يَا بَنِي آدَمَ أَنْ لَا تَعْبُدُوا الشَّيْطَانَ» سوره یس آیه ۶۰ (ترجمه: آیا فرمان ندادم به شما ای بنی آدم که شیطان را پرستید).

و با تحلیلی دیگر معلوم می شود که در طاعت و گردن گذاری انسان میان خود و غیر فرقی نیست و چنانکه از غیر نباید طاعت کرد از خواسته های نفس در برابر خدای متعال نباید طاعت و پیروی نمود چنانکه خدای متعال اشاره می کند: «أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ» سوره جاثیه آیه ۲۳ (ترجمه: آیا دیدی کسی را که هوای نفس خود را خدای خود قرار داده).

و با تحلیل دقیق تری معلوم می شود که اصلاً بغیر خدای متعال نباید التفات داشت و از وی غفلت نمود زیرا توجه

قرآن در اسلام (طبع قدیم)، ص: ۳۵

بغیر خدا همان استقلال دادن به او و خضوع و کوچکی نشان دادن در برابر اوست و این ایمان روح عبادت و پرستش می‌باشد خدای متعال می‌فرماید: «وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ - تا آنجا که می‌فرماید: «أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ» سوره اعراف آیه ۱۷۹ (ترجمه: سوگند می‌خورم ما بسیاری از جن و انس را برای جهنم آفریدیم - تا آنجا که می‌فرماید: آنان همان غفلت‌کنندگان - از خدا - هستند).»

اگر چنین چیزی را بتوانیم مطرح کنیم، دیگر قاعده وضع لفظ برای روح معنی، نه تنها رسیدن به ماوراء را می‌رسیم، بلکه سطوح متعدد ماورائی را می‌توانیم تثبیت کنیم.

در روایات هم همین طور عمل شده است از سوی اهل بیت.

- تمام آن چه تا کنون گفتیم، مبنای زبان شناختی را گفتیم. اما مبنای هستی‌شناسی را نگفتیم. که علامه به آن در ذیل فی ظلال من الغمام توضیح داده است. که اصلش این است که این طرح را مبنای هستی‌شناختی هم دارد.

کسی اگر سطوح متعدد هستی را بداند، به راحتی می‌فهمد که چرا عرش و کرسی را می‌توان بر بالا اطلاق کرد؟ ...

اگر کسی این را بداند، به راحتی می‌فهمد و حتی برخی از عرفا ادعا کرده اند که معنای حقیقی آنجاست نه اینجا.

متوجه این مبنای هستی‌شناختی باشید.

ما یک دسته از مبانی متن شناختی قرآن را می‌خواهیم. همچنین مبانی روش شناختی هم داریم.

ما الان صرفاً مبانی زبان شناختی را مطرح کردیم.

بسم الله الرحمن الرحيم

جلسه ۱۰۹ (۳۸) (۱۳۹۷، ۲، ۱۹ / ۲۲ شعبان / چهارشنبه)

ما تا به حال عمدتاً تاویل طولی و فهم طولی را توضیح می‌دهیم در این قاعده زبان شناختی.

بحث تاویل عرضی چیز دیگری است که بعداً باید بحث کنیم.

بحث جری چیز دیگری است که علامه در آخر سوره حمد توضیح داده است که می خوانیم.

اما بحث های تاویل عرض مهم است و علامه نمی پذیرد و نوعاً هم گفته است.

ما این بحث ها را بعداً خواهیم کرد و مانده است و سر جایش خواهیم رسید.

ما یک نوع از روش های فهم قرآن را گفتیم به اسم روش طولی و این که لفظ وضع شده است برای روح معنی.

بعداً که بحث های روشی اینچنینی را گفتیم، اشاره خواهیم کرد که جایش اینجاست.

بررسی تاویل در روایات

چه در تاویل طولی و چه در تاویل عرضی و چه در جری، خود اهل بیت زبان داده اند.

آن چه علامه در المیزان ج ۱۴ ص ۱۲۹

باید از حد تشبیه دوری کرد و از حد تنزیه دوری کرد.

نباید عرش را در حد مادی فهمید. از طرفی تشبیه محض و تنزیه محض هم نکنید. از حد تشبیه و تنزیه در بیابید و اصل را نگاه دارید. اصل را نگاه دارید، بدون این که تشبیه یا تنزیه صرف شود.

اگر کسی این حرف اهل بیت را خوب بفهمد، به نظرم سر از این در می آورد که لفظ وضع شده است برای روح معنی.

اصول کافی، ج ۱، ص

امام صادق علیه السلام، با زندیق بحثی دارد و این جریان را هشام بن حکم نقل می کند و قدر است و مذاقه ها را می فهمد. از سبک کار می فهمیم که این حدیث، مکتوب هشام بن حکم است که جریان زندیق با امام صادق علیه السلام را دیده است و داده است به ... و او به علی بن هاشم داده است. شخص ناشناخته مکتوب هشام بن حکم را داده است به علی بن هاشم. لذا این حدیث معتبر است و ناشناخته بودن یک نفر سبب ضعف حدیث نمی شود.

برخی از این زندیق ها قوت داشتند. مثلاً ابن ابی العوجاء، مسلمان بود و کافر شده بود و روشن فکر بوده است، ببینید او امام صادق علیه السلام را چگونه به حرف آورده است! مذاقه هایی می کند. مثلاً در مورد خداوند متعال می پرسید: هو الذی فی السماء اله و فی الارض اله، آیا خداوند مکان مند است؟

حضرت می فرماید: خداوند همه جا حاضر است بدون این که مکان داشته باشد. از نوع پاسخ های حضرت نکات جالبی به دست می آید.

« عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الْعَبَّاسِ بْنِ عَمْرٍو الْقُفَيْمِيِّ عَنْ هِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَنَّهُ قَالَ لِلزَّنْدِيقِ حِينَ سَأَلَهُ مَا هُوَ؟ قَالَ: هُوَ شَيْءٌ بَخْلَافِ الْأَشْيَاءِ أَرْجِعْ بِقَوْلِي إِلَى إِبْثَابِ مَعْنَى وَأَنَّهُ شَيْءٌ بِحَقِيقَةِ الشَّيْئَةِ [خداوند متعال شیء است ولی حقیقت شیئیست است اما مادی و محسوس و... نیست]. غَيْرَ أَنَّهُ لَا جِسْمَ وَلَا صُورَةَ وَلَا يُحَسُّ وَلَا يُجَسُّ وَلَا يُدْرَكُ بِالْحَوَاسِّ الْخَمْسِ لَا تَدْرِكُهُ الْأَوْهَامُ وَلَا تَنْقُصُهُ الدُّهُورُ وَلَا تُغَيِّرُهُ الْأَزْمَانُ »

حضرت در همینجا رمز فنی وضع لفظ برای روح معنی را گفته است.

معنایی که انصرافات را حذف می کند.

«فَقَالَ لَهُ السَّائِلُ فَتَقُولُ إِنَّهُ سَمِيعٌ بَصِيرٌ^{۱۷} قَالَ هُوَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ سَمِيعٌ بَصِيرٌ جَارِحَةٌ وَبَصِيرٌ بَصِيرٌ آلَةٌ بَلْ يَسْمَعُ بِنَفْسِهِ وَ يُبْصِرُ بِنَفْسِهِ؛ لَيْسَ قَوْلِي: إِنَّهُ سَمِيعٌ يَسْمَعُ بِنَفْسِهِ وَبَصِيرٌ يُبْصِرُ بِنَفْسِهِ أَنَّهُ شَيْءٌ وَالنَّفْسُ شَيْءٌ آخَرُ وَلَكِنْ أَرَدْتُ عِبَارَةً عَنْ نَفْسِي^{۱۸} إِذْ كُنْتُ مُسْتَوْكَاً وَإِفْهَاماً لَكَ، إِذْ كُنْتُ سَائِلاً فَأَقُولُ إِنَّهُ سَمِيعٌ بِكُلِّهِ لَا أَنَّ الْكُلَّ مِنْهُ لَهُ بَعْضٌ وَ لَكِنِّي أَرَدْتُ إِفْهَامَكَ وَالتَّعْيِيرُ عَنْ نَفْسِي

قَالَ لَهُ السَّائِلُ فَقَدْ حَدَدْتَهُ إِذْ أَثَبْتُ وَجُودَهُ قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع لَمْ أَحُدَّهُ وَلَكِنِّي أَثَبْتُه [اگر از حضرت پیرس حضرت به همان وزان سابق چنین می گوید: هست به حقیقت هستی نه آن گونه که دیگران هستند] إِذْ لَمْ يَكُنْ بَيْنَ النَّفْيِ وَالْإِبْثَابِ مَنْرَلَةً قَالَ لَهُ السَّائِلُ فَلَهُ إِنِّيَّةٌ وَ مَائِيَّةٌ قَالَ نَعَمْ لَا يُثَبَّتُ الشَّيْءُ إِلَّا بِإِيَّةٍ وَ مَائِيَّةٍ. قَالَ لَهُ السَّائِلُ: فَلَهُ كَيْفِيَّةٌ قَالَ لَا لِأَنَّ الْكَيْفِيَّةَ جِهَةٌ الصِّفَةِ وَالْإِحَاطَةُ وَلَكِنْ لَا بُدَّ مِنَ الْخُرُوجِ مِنْ جِهَةِ التَّعْطِيلِ وَالتَّشْبِيهِ لِأَنَّ مَنْ نَفَاهُ فَقَدْ أَنْكَرَهُ وَ دَفَعَ رُبُوبِيَّتَهُ وَ أَبْطَلَهُ وَ مَنْ شَبَّهَهُ بِغَيْرِهِ »

در لفظ می شود روح معنی و در حقیقت می شود روح حقیقت.

^{۱۷} (۳) قوله: «فتقول: انه سميع» ايراد على قوله عليه السلام: لا جسم: يعنى ان له سمعا و بصرا فكيف لا يكون جسما؟ أو قلت: انه لا بد من العلم به بمحض الشئئية و قلت: لا تدركه الاوهام فهل تثبت له من الصفات شيئا أم لا؟ فاجاب عليه السلام باننا نثبت الصفات على وجه لا يشابه بها المخلوقات و لا يوجب له الاشتراك مع غيره لا في الذات و لا في حقيقة الصفات لان غيره سميع بجارحة بصير بالة و هو تعالى يسمع و يبصر- أى يعلم المسموعات و المبصرات- لا بجارحة و لا بالة و لا بصفة زائدة على ذاته ليلزم علينا أن يكون له مجانس أو مشابه بل هو سميع بنفسه بصير بنفسه.(أت)

^{۱۸} (۴) أي: عبارة عما في نفسي بما يناسب ذاتي اذ كنت مستَوْكَاً و افهامك الامر بما يناسب ذاتك اذ كنت سائِلاً (في)

از امام جواد علیه السلام:

« ۲- مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْمَاعِيلَ^{۱۹} عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ بَكْرِ بْنِ صَالِحٍ عَنْ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ قَالَ: سَأَلَ أَبُو جَعْفَرٍ الثَّانِي عَ يَجُوزُ أَنْ يُقَالَ لِلَّهِ إِنَّهُ شَيْءٌ قَالَ نَعَمْ يُخْرِجُهُ مِنَ الْحَدِيثِ حَدَّ التَّعْطِيلِ وَحَدَّ التَّشْبِيهِ »

این مساله است که علامه طباطبایی کردند که: این خود به اصل معنی و روح معنی اشاره دارد.

المیزان، ج ۱۴، ص ۱۲۹ و ۱۳۰ این توضیح را داده است.

رمز اصلی اش همین است که در بیان امام صادق علیه اسلام آمده است: شیئی بحقیقه الشیئی، و بعد در مورد کیفیت می فرماید: « لَكِنْ لَا بُدَّ مِنَ الْخُرُوجِ مِنْ جِهَةِ التَّعْطِيلِ وَالتَّشْبِيهِ »

اگر این باشد این مسایل را نگاه کنید:

أحد لا بتأويل عدد

« ظَاهِرٌ لَا بِتَأْوِيلِ الْمُبَاشَرَةِ مُتَجَلٍّ لَا بِاسْتِهْلَالِ رُؤْيَةٍ »
« بَاطِنٌ لَا بِمَزَايِلَةٍ مُبَايِنٍ لَا بِمَسَافَةِ قَرِيبٍ لَا بِمُدَانَةِ لَطِيفٍ لَا بِتَجَسُّمٍ مَوْجُودٍ لَا بَعْدَ عَدَمٍ، فَاعِلٌ لَا بِاضْطِرَّارٍ، مُقَدَّرٌ لَا بِحَوْلٍ فِكْرَةٍ، مُدَبَّرٌ لَا بِحَرَكَةٍ، مُرِيدٌ لَا بِهَمَامَةٍ [همت کردن]، شَاءَ لَا بِهَمَّةٍ مُدْرِكٌ لَا بِمَجَسَّةٍ سَمِيعٌ لَا بِآلَةٍ بَصِيرٌ لَا بِأَدَاةٍ »

اصل معنی را نگاه می دارد و انصرافات را حذف می کند. روح معنی حفظ می شود. روح معنی هست ولی کی گفته است که باید همان معنای ظاهر باشد.

هر جا دیدید حضرت دارد «لا» می آورد حذف انصرافات بدوی و پالایش زبان عرفی است که روح معنی را دارند حفظ می کنند.

شیوه اصلش چیست؟ خروج من حد التعطيل والتشبيه.

این هایی که عرض کردیم، در خصوص لفظ و پالایش زبان عرفی بوده است.

^{۱۹} (۳) مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ هَذَا هُوَ صَاحِبُ الصَّوْمَعَةِ، عَيْنُهُ الصَّدُوقُ (ره) فِي التَّوْحِيدِ.
^{۲۰} (۴) فِي بَعْضِ النُّسخِ [الحسن بن سعيد].

سطوح معنایی در روایات

در روایات چند نمونه را ذکر می کنیم.

حدیث اول

فضیل یسار از امام باقر علیه السلام می پرسد: من احیایا فکانما احیی الناس جمیعاً، به چه معنا است؟

فضیل کسی است که در روایات بسان سلمان محسوب شده است.

حضرت فرمود: من حرق و غرق

« عَنْهُ عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ عَنْ أَبَانَ بْنِ عُمَانَ عَنْ فَضِيلِ بْنِ يَسَارٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فِي كِتَابِهِ - وَ مَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا - قَالَ مِنْ حَرَقٍ أَوْ غَرَقٍ. قُلْتُ: فَمَنْ أَخْرَجَهَا مِنْ ضَلَالٍ إِلَى هُدًى؟ قَالَ ذَاكَ تَأْوِيلُهَا الْأَعْظَمُ. »

این تاویل اعظم، یعنی تاویل برتر است از تاویل سابق.

حدیث دوم

عمر بن مریم از امام صادق می پرسد در مورد این آیه: «و الذين امر الله ان يوصل»

« عَنْ عُمَرَ ابْنِ مَرْيَمَ قَالَ سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ «الَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ» قَالَ مِنْ ذَلِكَ صِلَةُ الرَّحِمِ، وَ غَايَةُ تَأْوِيلِهَا صِلَتُكَ إِيَّانَا »

حضرت فرمود: غایة تاویلها که نهایت تاویل آن آیه این است.

حدیث سوم

«عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ عَنْ عَلِيِّ بْنِ سُلَيْمَانَ عَنْ زِيَادِ الْقَنْدِيِّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَنَانَ عَنْ ذَرِيحِ الْمُحَارِبِيِّ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَ إِنَّ اللَّهَ أَمَرَنِي فِي كِتَابِهِ بِأَمْرٍ فَأُحِبُّ أَنْ أَعْمَلَهُ قَالَ وَ مَا ذَاكَ قُلْتُ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ - ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفْتَهُمْ وَ لِيُوفُوا نَذْرَهُمْ قَالَ لِيَقْضُوا تَفْتَهُمْ لِقَاءَ الْإِمَامِ وَ لِيُوفُوا نَذْرَهُمْ تِلْكَ الْمَنَاسِكُ قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ سَنَانَ فَاتَيْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَ فَقُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ - ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفْتَهُمْ وَ لِيُوفُوا نَذْرَهُمْ قَالَ أَخَذُ الشَّارِبَ وَ قَصَّ الْأُظْفَارَ وَ مَا أَشْبَهَ ذَلِكَ قَالَ قُلْتُ جُعِلْتُ فِدَاكَ إِنَّ ذَرِيحَ الْمُحَارِبِيِّ حَدَّثَنِي عَنْكَ بِأَنَّكَ قُلْتَ لَهُ - لِيَقْضُوا تَفْتَهُمْ لِقَاءَ الْإِمَامِ - وَ لِيُوفُوا نَذْرَهُمْ تِلْكَ الْمَنَاسِكُ

فَقَالَ صَدَقَ ذَرِيحٌ وَصَدَقَتْ إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَاهِرًا وَبَاطِنًا وَمَنْ يَحْتَمِلُ مَا يَحْتَمِلُ ذَرِيحٌ^{٢١}

پس در روایات هم اصل حقیقت معنی و اثبات معنی آمده است و هم روش کار را گفته اند و سطوح معنایی مختلف هم در روایات آمده است.

«علی بن ابراهیم، قال: حدثنا أبي، عن ابن أبي عمير، عن عبد الرحيم القصير، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: سألته عن ن وَ الْقَلَمِ. قال (عليه السلام): «إن الله تعالى خلق القلم من شجرة من الجنة، يقال لها الخلد، ثم قال لنهر في الجنة: كن مدادا، فجمد النهر، و كان أشد بياضا من الثلج و أحلى من الشهد، ثم قال للقلم: اكتب، قال: يا رب و ما أكتب؟ قال: اكتب ما كان و ما هو كائن إلى يوم القيامة؛ فكتب القلم في رق أشد بياضا من الفضة، و أصفى من الياقوت، ثم طواه فجعله في ركن العرش، ثم ختم على فم القلم فلم ينطق بعد ذلك و لا ينطق أبدا، فهو الكتاب المكنون الذي منه النسخ كلها، أو لستم عربا؟ فكيف لا تعرفون معنى الكلام و أحدكم يقول لصاحبه: انسخ ذلك الكتاب، أو ليس إنما ينسخ من كتاب أخذ من الأصل؟ و هو قوله: إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ^{٢٢}»

چقدر راحت بحث نسخ و کتاب را برد تا قلم، و فرمود اصل آنجاست و از آنجا نسخه برداری می شود و می آید پایین. آدم هم احساس می کند که واقعا نسخه برداری شده است و این نسخه برداری وجودی است. نسخه بالا کتاب مکنون است، که از آن بالا استنساخ شده است و آمده است پایین و این نسخه را اسم می گذارم نسخه وجودی.

این روح معنی است که حفظ شده است.

از این دست از روایات فراوان است.

در روایت اهل بیت آمده است: بحث قیامت را هم در ظهور حضرت حجت علیه السلام و همچنین بحث رجعت و هم در قیامت برده اند.

و بعد می فرمایند: قیامت سطوحی دارد که ابتدا در ظهور حضرت حجت است و سپس در رجعت و سپس در قیامت نهایی است.

^{٢١} (٣) هذا الحديث مما يختص بحال الحياة و جهة الاشتراك بين التفسير و التأويل هي التطهير فان احدهما تطهير من الاوساخ الظاهرة و الآخر من الجهل و العمى. (في)

^{٢٢} (١) في المصدر: في.

^{٢٣} (٢) في النسخ: آخر.

^{٢٤} (٣) الجائية ٤٥ : ٢٩.

روالی که ما می توانیم این کار را بکنیم از راه تفسیر قرآن به قرآن یا شریعت به شریعت. که گاه اهل بیت خودشان این را اعمال کرده اند.

عرش هست ولی خدا حامل عرش است نه این که عرش حامل خدا باشد.

اگر چنین چیزی است، باید این شیوه را بیشتر اعمال کنیم.

متأسفانه برخی به اینجا رسیدند گفتند: اهل بیت به صورت سلبی برخورد کرده اند. یعنی تنزیهی صرف بحث کرده اند.

در حالی که گفته اند: قریب لا بمدانة....

یک وقت فرصت شد، کلام قاضی سعید قمی را می آوریم که ایشان از همه بیشتر و فنی تر به صورت سلبی برخورد کرده است که البته بیشتر در خصوص ذات حق تعالی، ولی در مورد واحدیت به صورت اثباتی برخورد می کند.

سال بعد وارد مقام دوم می شویم از علامه.