

حجیت ظواهر از منظر میرزا مهدی اصفهانی

حسین مفید

مهندس مکانیک سیالات با تحصیلات حوزوی

چکیده

تاریخ دریافت: ۸۸/۶/۱۰ - تاریخ پذیرش: ۸۹/۲/۱۱

قرآن کتابی فهمیدنی است که آیات آن بر قلب پیامبر خاتم نازل شده تا کار هدایت بشر را بدان سامان بخشد. یکی از مهم‌ترین مباحث درباره قرآن، امکان فهم آن و چستی و چگونگی این فهم است که در اصول فقه با عنوان «حجیت ظواهر» مورد توجه قرار می‌گیرد. در بحث حجیت ظواهر گروه‌های مختلفی سخن رانده‌اند که از خودبستگی قرآن در فهم تا ناممکن بودن فهم قرآن طیفی از نظریات را تشکیل می‌دهند. میرزای اصفهانی از جمله فقهای معاصر است که بیانی تازه از نظریه مشهور فقهای امامیه مطرح کرده که در آن حجیت ظواهر با حفظ استقلال قرآن و عترت در حجیت اثبات می‌شود. در واقع از آن‌جا که بشر «مخاطب بالعرض» قرآنی است که «ذکر» و رسول آورنده‌اش «مذکر» دانسته شده‌اند، برای رسیدن به ظهور آیات و دریافت قرائنی که به بیاشدن یک آیه و دلالت الفاظ آن بر معانی مورد نظر گوینده‌اش دلالت می‌کنند، نیازمند مراجعه به «من عنده علم الكتاب» است تا او را با تبیین قرائن متصل عقلی و منفصلی که یقین عقلایی در انعقاد ظهور از لفظ را سبب می‌سازد، برساند.

کلید واژه‌ها: قرآن، امکان فهم قرآن، ظواهر، حجیت، ظهور، میرزامهدی اصفهانی.

مقدمه

می‌گردد و بنیان تمام دانش‌های اسلامی در آن است. از سوی دیگر از درون سنت اسلامی و آیات قرآنی به منظور حفظ و

قرآن مهم‌ترین متن مقدس مسلمانان است که به عنوان معجزه جاوید پیامبر خاتم و منشور دین اسلام محسوب

ترویج آن، دستورهای مختلفی چون کتابت و حفظ و قرائت و تدبّر و تعلیم و تعلّم آن صادر شده است. از میان این سفارش‌ها، مسئله فهم آن با وضعیتی پیچیده مواجه شده است. از یک سو قرآن کتابی خواندنی و برای فهم و هدایت همگان دانسته شده است و از سوی دیگر دارای ویژگی‌های منحصر به فردی است که کار مراجعه بدان و فهمش را دشوار کرده است. گذشته از آن که این کتاب در مقام معجزه جاوید پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله نازل شده که در واقع، حقیقت اعجاز آن، اثبات حقانیت پیامبر در دعوی رسالت الهی و خاتمیت وی و پایان‌پذیری راه وحی در میان بشر و در همان حال جاودانه بودن شریعت او از نظر معارف و احکام می‌باشد. این مسئله پیچیده سبب گردیده که در میان اندیشمندان مسلمان، نظریات مختلفی درباره امکان‌پذیری فهم قرآن و چگونگی آن پدید آید.

اندیشه امکان‌پذیری فهم قرآن را می‌توان در سه گروه کلی در نظر آورد: گروه نخست که معتقدند قرآن کلامی

فهمیدنی است که برای فهم آن تنها قرآن و دانش زبان عربی کافی است. اولین کسی که چنین باوری را ترویج کرده عمر بن خطاب با تعبیر «حسبنا کتاب الله» است. البته کسانی که در عصر حاضر در میان شیعه نظریه‌ای مشابه ابراز کرده‌اند، مدعی‌اند که دیدگاه ایشان همان سنت نبوی درباره فهم قرآن است.

گروه دوم کسانی‌اند که معتقدند قرآن جز برای راسخان در علم قابل فهم نیست. این گروه نیز خود به طوایف مختلفی قابل تقسیم‌اند. از کسانی که به کلی منکر قابل فهم بودن قرآن‌اند، تا کسانی که قرآن را در کنار سنت، حجّت‌های طولی می‌دانند که در کنار یکدیگر یک واحد حجّیتی را تشکیل می‌دهند، طیف‌های این گروه را تشکیل می‌دهند.

گروه سوم نیز کسانی‌اند که کتاب و سنت را دو منبع مستقل در حجّیت می‌دانند. این طایفه به گروه‌های مختلفی تقسیم می‌شوند که مشهور فقهای اصولی در شیعه بر این باورند که در بحث فهم قرآن، از آن‌جا که ظواهر قرآن بنابه

انواع روایات و ارجاع قرآن به روایات یا روایات به قرآن از سوی دیگر، همگی از جمله مباحثی است که پس از اثبات ضرورت مراجعه به «مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ» مطرح می‌شوند که پرداختن به آن‌ها مجالی دیگر می‌طلبد.

جغرافیای بحث

پیش از ورود به بحث برای آن‌که جایگاه نظریه‌ای که در این نوشتار مطرح خواهد شد بهتر روشن شود و افتراق آن با سایر نظریات آشکار گردد، مناسب است که به‌طور مختصر، به گزارش سایر اندیشه‌ها پرداخته شود.

گروه نخست: خودبستگی قرآن در فهم

یکی از طوایفی که در بحث فهم قرآن در تاریخ اسلام دیده می‌شوند کسانی‌اند که بر این باورند که قرآن به تنهایی قابل فهم است و برای دریافت علوم آن به مراجعه به «مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ» نیازی نمی‌باشد. مشهور آن است که اولین کسی که این نظریه را ابراز کرده عمر بن خطاب با تعبیر «حسبنا کتاب الله» بوده

تعریف ظاهر، اموری ظنی‌اند، در صورتی که قرینه منفصل قطعی یا معتبر در کلام حجّت دیگر، یعنی سنّت (قول و فعل و تقریر پیامبر و عترت ایشان علیهم‌السلام) یافت شود، در عدول از معنای ظاهر یا تقیید و تخصیص و ... آن حجّت بوده و اخذ معنی بدون اخذ آن قرائن، باطل و نادرست خواهد بود. البته در این بحث، دیدگاه‌های دیگری نیز مطرح است که یکی از آن‌ها کلام میرزای اصفهانی است که هدف این نوشتار، تبیین و تشریح آن می‌باشد.

پیش از ورود به بحث لازم است یادآوری شود که هدف از این نوشتار تنها اثبات «ضرورت مراجعه به «مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ» در انعقاد ظهور آیات قرآن» است و بررسی تفصیلی این بحث از مقصود این مقاله خارج است. به دیگر سخن، بررسی جایگاه روایات و تقسیم‌بندی آن‌ها و اعتبار آن‌ها از حیث سند و محتوا به عنوان بیانات «مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ» و همچنین بررسی مسئله تعارض آیات و روایات از سویی، و بررسی تفاوت زبان قرآن با روایات و

است. این نظریه در میان گروه‌های مختلفی مطرح شده است که بیشتر آن‌ها در فرقه غیرشیعه یا گاه مخالف با اصل امامت می‌باشند.^۱ البته در دوران معاصر نیز برخی از بزرگان حوزه شیعه به بیان‌هایی مشابه با این نظریات متمایل شده‌اند، اگرچه عمده تفاوت ایشان با گروه‌های «تجدیدنظرطلب در عقاید شیعه»^۲ در شدت نظریه و سعه و ضیق دامنه علمی مسائل است؛ به عنوان مثال برخی از گروه‌های بسیار تندروی تجدیدنظرطلب در برخی آثار خود مدعی شده‌اند که برای فهم قرآن تنها عقل و دانش لغت عربی کافی است:

«... اگر رسول اکرم سخنی هم درباره معنای آن‌ها [آیات قرآن] فرموده باشد از باب ارشاد عقل به سوی معنی و مفهومی است که آدمی با تدبّر می‌تواند آن را از

قرآن دریابد... ابتدا باید سراسر قرآن از طریق تدبّر فهمیده شود تا بتوانیم بفهمیم که در قرآن تناقض و تعارضی نیست، پس همه قرآن را می‌توان بدون رجوع به حدیث فهمید»^۳.

نویسنده دیگری در جایی دیگر می‌گوید:

«خداوند متعال قرآن را برای هدایت بشر فرستاده و چگونه می‌توان گفت کتابی که برای دستور زندگی بنی‌آدم تا انقراض عالم آمده قابل فهم نیست و باید به اشخاص معدودی که در برهه‌ای از زمان در محیطی مجهول بوده‌اند و با هزاران سال که از عمر عالم باقی مانده احدی از آنان نیستند باز هم باید به آنان مراجعه کرد و فهم آن‌را منحصر به ایشان دانست»^۴.

همچنین نویسنده دیگری در اثر خود

۱. به عنوان مثال بنگرید به: علی نصیری، رابطه متقابل کتاب و سنت، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶ ش، ص ۱۹۶-۲۰۸.

۲. این تعبیر از کتاب جریان‌ها و جنبش‌های سیاسی- مذهبی ایران (۱۳۲۰-۱۳۵۷)، فصل جریان‌های تجدیدنظرطلب در عقاید شیعه، تألیف آقای رسول جعفریان، چاپ پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی گرفته شده است.

۳. قرآن بدون حدیث هم قابل فهم است، مصطفی حسینی طباطبایی، ص ۱۸، بی‌جا، مهر ۱۳۸۲، تهران. برای اطلاع بیشتر از ایشان: بنگرید به: جریان‌ها و جنبش‌های سیاسی- مذهبی ایران (۱۳۲۰-۱۳۵۷).

۴. حیدرعلی قلمداران، ارغوان آسمانی، بی‌جا، بی‌تا، ص ۱۸۵.

مدعی شده که رجوع به غیر قرآن برای فهم آن، کار جاهلان است:

«قرآن نور و مبین و در نورانیت و روشنی و واضحی بالاترین کلام است و کلام بزرگان بشر، چه امام و چه پیغمبر، نسبت به کلام خدا مانند چراغ دستی و شمع است نسبت به خورشید. آیا از جهالت نیست که کسی کلام روشن خدا را نفهمد و بخواهد به واسطه کلام دیگران بفهمد»^۱

اما نظریه پردازان شیعی که چنین گرایش‌های افراطی ندارند، معتقدند که شیوه تفسیر قرآن به قرآن، همان شیوه پیامبر و ائمه علیهم‌السلام بوده است.^۲ آنان در نظریه خود میان عترت و روایات تفکیک قائل می‌شوند.^۳ این تفکیک اگرچه در نتیجه بحث ثمره عملی ندارد، اما به هر حال نشان از دو امر دارد؛ یکی آن‌که ایشان اهل بیت را نه یکی از عالمان قرآن در کنار سایر مفسران، بلکه تنها عالمان

به همه علوم قرآن می‌دانند و برای دیگران در حد تبیین کلیات دین با استفاده از ظواهر الفاظ با رعایت شرایط تفسیری بهره علمی قائل‌اند.^۴ از سوی دیگر یکی از سرچشمه‌های اختلاف را در ظنی بودن روایات از سه جهت سند و اصل صدور، جهت صدور و دلالت می‌دانند^۵ و گر نه تبیین جزئیات و حدود خطوط کلی قرآن را از وظایف پیامبر می‌شمارند.^۶ به هر حال، خلاصه نظریه ایشان را شاید بتوان چنین دانست:

«نتیجه حاصل از تفسیر قرآن به قرآن جزء حجت و نیمی از دلیل نیست تا در اصل اعتبار و حجیت خود نیازمند به ضمیمه باشد و بدون انضمام آن همراه، به منزله شهادت عدل واحد باشد که حجیت آن تأهلی و شأنی است، نه فعلی؛ زیرا آن ضمیمه، یعنی سنت اولاً در ناحیه اصل حجّت و امدار قرآن است. و ثانیاً وقتی معتبر و حجّت است که محتوای آن بر قرآن عرضه شود و هیچ‌گونه تخالفی

۱. ابوالفضل برقی، *تابشی از قرآن*، بی‌جا، بی‌تا، ص ۲۳.

۲. جوادی آملی، *تفسیر تسنیم*، مؤسسه تحقیقاتی اسراء، ج ۱، ص ۷۰.

۳. همان، ج ۱، ص ۷۶.

۴. همان، ج ۱، ص ۷۵.

۵. همان، ج ۱، ص ۷۷.

۶. همان، ج ۱، ص ۷۴.

با آن نداشته باشد (در خصوص سنت غیر قطعی). پس قطعاً محصول بحث قرآنی باید قبل از عرضه حدیث بر آن حجّت بالفعل و معتبر مستقل و بی‌نیاز از ضمیمه باشد تا بتواند میزان سنجش سنت واقع شود. پس حجّت قرآن همانند حجّت شهادت عدلین که از آن اصطلاحاً به بیّنه عادلّه یاد می‌شود، فعلی و مستقل و قابل استدلال است. ... مخاطبان قرآن برای بهره‌گیری از ظواهر قرآن به سرمایه‌ای فراتر از علوم پایه مؤثر در فهم قرآن و ضمیری که به تیرگی گناه‌آلوده نباشد، نیاز ندارند»^۱.

در واقع یکی از مهم‌ترین نکات در فهم نظریه این طیف از نظریه‌پردازان در خودبستگی قرآن، توجه به این نکته است که آنان به کلی منکر سنت نمی‌گردند و آن را حجّتی در امتداد قرآن می‌دانند که حجّیت خود را وامدار قرآن است^۲ و به تعبیر دیگر، عترت را راهنمایانی به طریق

هدایت قرآن می‌شمرند.

بدین‌سان نقش قرآن، دلالت و رهنمونی به معانی و پرده‌برداری از معارف الهی است و نقش اهل بیت، دلالت و رهنمونی به طریق و هدایت مردم به اهداف و مقاصد قرآن است.^۳

گروه دوم: غیر قابل فهم بودن قرآن

دسته دیگری از نظریه‌پردازان به این‌سو آمده‌اند که قرآن جز توسط راسخان در علم فهمیده نمی‌شود و از این‌رو تنها آنچه به واسطه آنان از قرآن بیان شده باشد، قابل فهم و استناد است.^۴

البته کلامی که به اخباری‌ها نسبت داده می‌شود خود گونه‌های مختلفی دارد؛ اما جدای از این که آیا اخباری‌ها چنین دیدگاهی دارند یا نه، باید گفت دسته‌ای که معتقدند قرآن به تنهایی شناخته نمی‌شود بر اقسامی‌اند که یکی از آن‌ها

۳. سید محمدحسین طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۸۶

۴. سید نعمت‌الله جزایری، منبع الحیة و حجیة قول المجتهد من الأموات، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۴۰۱ق، ص ۴۸

۱. همان، ج ۱، ص ۶۴ و ۶۵.

۲. همان، ص ۷۸؛ سید محمدحسین طباطبایی، قرآن در اسلام، بنیاد علوم اسلامی، ۱۳۶۱ش، ص ۳۱ و ۳۲.

کسانی هستند که معتقدند همه آیات قرآن برای غیر راسخان در علم متشابه است و در نتیجه جز با بیان ائمه علیهم السلام قابل فهم نیست. دسته دیگر کسانی اند که حجیت ظواهر را انکار می کنند؛ زیرا حجیت ظنون و ظواهر را باور ندارند.^۱

دسته دیگری از معتقدان به این نظریه کسانی اند که بر این باورند که مجموع قرآن و سنت در یک واحد ترکیبی، یک حجّت را برپا می دارند و این دو در جمع با یکدیگر حجّت می باشند.^۲

از برخی کلمات میرزای اصفهانی در رساله القرآن و الفرقان که جزء نخستین نوشته های میرزای اصفهانی محسوب می شود، چنین به دست می آید که ایشان در ابتدای امر چنین دیدگاهی داشتند. در واقع به نظر می رسد میرزای اصفهانی در آغاز امر معتقد بوده که قرآن و عترت در کنار هم حجیت جمعیه داشته اند. اگرچه در ادامه بیان خواهد شد که ایشان سپس

به سوی بیانی رفته اند که به گروه سوم تعلق دارد.^۳

گروه سوم: حجیت استقلالی کتاب و سنت در کلام اصولیان

دسته دیگر که در بحث حجیت ظواهر مطرح اند مشهور فقهای اصولی اند. قاطبه ایشان بر این باورند که کتاب و سنت هر یک حجتی مستقل در میان حجج اربعه می باشند؛ اما از آن جا که ظواهر کتاب در تعریف ایشان، یعنی کلماتی که دارای دو یا چند معنای محتمل اند، اما یکی از آنها معنای راجح آنهاست^۴، و از سوی دیگر این بحث در دایره ظنون مکلف جای می گیرد که در بحث امارات درباره حجیت آنها سخن می گویند، لذا اگر مکلفی به ظنی در عبارات کتاب خدا رسید (ظواهر و نه نصوص) برای یافتن معنای راجح باید آنرا به سنت عرضه کند تا در صورت تأیید

۳. میرزا مهدی اصفهانی، رسائل شناخت قرآن، رساله القرآن و الفرقان، مقدمه، تحقیق و تعلیق حسین مفید، انتشارات منیر، تابستان ۱۳۸۸، ص ۱۳۸.

۴. الظاهر هو ما دلّ علی معنی دلالة ظنیة راجحة مع احتمال غیره. بنگرید به: عبدالله مامقانی، مقباس الهدایة فی علم الدرایة.

۱. موسوی تبریزی، اوثق الوسائل، قم، انتشارات کتبی نجفی، ۱۳۶۹ش، ص ۷۷ و ۷۸.
۲. علامه حلی، الالفین، مؤسسه دین و دانش، دارالهجرة، ۱۴۰۵ق، ص ۲۰۰.

یا عدم ردع آن مورد پذیرش قرار گیرد، یا در صورت حکم سنت برخلاف معنای راجح ظاهر یا تقیید و تخصیص و ... آن، آن معنای جدید حجت خواهد بود.^۱

ارکان این نظریه را می‌توان تقسیم‌بندی کلام به نص و ظاهر و معنای مصطلح ظاهر و حجیت ظنی آن، که از بحث امارات به دست می‌آید، دانست. البته در میان اصولیان نیز کسانی دیده می‌شوند که معتقدند دلالت ظواهر دلالتی قطعی است و در دایره ظنون قرار نمی‌گیرد. در واقع آنان معتقدند که اگر ظاهری منعقد گردد، و گوینده در مقام حکایت واقعی در کلامی خبری یا انشائی باشد که از آن با تعبیر اراده جدی و واقعی یاد می‌کنند، آن ظاهر دلالتی قطعی دارد. از این رو ایشان مدعی‌اند که تقیید و تخصیص و ... نه عدول از معنای ظاهر، بلکه بیان مبدأ ظهور است.^۲

مدعای بحث در کلام میرزای اصفهانی
حال می‌خواهیم ببینیم که مدعای
میرزای اصفهانی در این بحث چیست و
کلام او چه مشابهت‌ها و تفاوت‌هایی با
فقه‌های اصولی دارد. میرزای اصفهانی
معتقد است که اولاً الفاظ و اسماء
حقیقتی جز آیت و علامت بودن نسبت
به حقایق خارجی ندارند. کار الفاظ
اشاره‌گری به حقایق خارجی است و
بس.^۳ از سوی دیگر ظهور کلام در یک
معنی، یعنی دلالت قطعی لفظ بر حقایق
خارجی که گوینده آگاه به زبان و اسالیب
و وضع آن، آن‌ها را در مقام بیان
مقاصدش به کار برده است و این امر
اختصاصی به «من قصد افهامه» ندارد.^۴
بنابراین درباره قرآن نیز هیچ تردیدی
نیست که ظواهر آن - که در این جا دیگر
نه به معنای یک معنای محتمل، بلکه به
معنای دلالت قطعی لفظ به معنایی است

۳. برای اطلاع بیشتر از نظریه میرزای اصفهانی درباره معنی و نظریه الفاظ بنگرید به: «بررسی معنای خارجیت معنی از منظر میرزا مهدی اصفهانی»، حسین مفید، فصلنامه نقد و نظر، بهار و تابستان ۸۷، شماره ۴۹-۵۰.
۴. مصباح الهمدی، ص ۲۱.

۱. آخوند خراسانی، کفایة الاصول، انتشارات جامعه مدرسین قم، ص ۳۲۴.
۲. شیرازی، شیخ محمدکاظم، منتقى الاصول، تقریرات ابحاث محقق الروحانی، مقرر: سید عبدالصاحب الحکیم، ج ۴، ص ۲۱۰.

که گوینده خبیر به زبان و لوازم آن در مراد خویش به کار برده و در واقع به تعبیر محقق روحانی، میان نص و ظاهر در مقام دلالت تفاوتی نیست - حجّتی عقلایی به ضمیمه امضای شارع دارد؛ اما آنچه بیش از هر چیز در این مقام خودنمایی می‌کند آن است که ظهور لفظ در معنی چه زمانی منعقد می‌گردد؟^۱

اثبات مدّعا از منظر میرزای اصفهانی

تا این جا روشن شد که میرزای اصفهانی نیز در پی آن است که همچون مشهور اصولیان به اثبات حجّیت ظواهر بعد از فحص از قرینه متصل و منفصل در بیان «مَنْ عنده علم الكتاب» پردازد؛ اما برای این منظور اولاً برخلاف مشهور اصولیان ظاهر را نه لفظی محتمل الوجوه، بلکه معنایی واضح و آشکار و قطععی الدلالة دانست. اما پرسش اساسی را بر روی انعقاد ظهور طرح کرد که چه زمان می‌توان مدّعی شد که لفظی در یک مفهوم افرادی یا

۱. همان، ص ۲۵.

ترکیبی ظهور یافته یا به تعبیر دیگر ظهورش منعقد گردیده است؟

برای دریافت پاسخ این پرسش از منظر میرزای اصفهانی، لازم است که چند مقدمه درباره مسئله حجّیت الفاظ به‌ویژه ساختار قرآن ذکر شود تا شیوه پاسخگویی به پرسش یادشده از منظر وی روشن گردد. البته نگارنده با این پیش‌فرض مباحث خود را طرح می‌کند که خوانندگان محترم با اصول نظریات میرزای اصفهانی در بحث معرفت‌شناسی و الفاظ آشنایی دارند.^۲

۱- حجج

میرزای اصفهانی از جمله اندیشمندان اسلامی است که با نظریات بدیعی، به‌ویژه در بحث عقل و علم و معرفت، گامی مؤثر در بسط و تبیین معرفت‌شناسی مبتنی بر آموزه‌های کتاب

۲. برای اطلاع بیشتر از نظریات میرزای اصفهانی بنگرید به: «عقل و علم از منظر میرزای اصفهانی»، فصلنامه ذهن، ش ۲۶؛ «بررسی معنای خارجیت معنی از منظر میرزای اصفهانی»، حسین مفید، نقد و نظر، زمستان ۸۸؛ ابواب الهدی، انتشارات منیر، تابستان ۱۳۸۷.

و سنت برداشته است.

مهم‌ترین حجج در این بخش، یقین عقلایی و اخبار عالم از علمش برای جاهل (افتاء عالم و اخبار ائمه علیهم‌السلام) و اخبار ثقه می‌باشند.

الف) حجج بالذات

حجج بالذات در منظر میرزای اصفهانی عقل، علم و شهادت پروردگار عزت‌اند. عقل و علم که هر دو انوار ظاهر بالذات و مظهر غیرند، بنابر برخی تعابیر میرزای اصفهانی در گستره مدرکات با یکدیگر متفاوت‌اند و الا حقیقت آن دو یکسان می‌باشد.^۴ البته بنابر برخی تعابیر میرزای اصفهانی عقل آیت و پایه شناخت علم است و به علم حقیقت اشیاء دانسته می‌شود.^۵ همچنین حواس ظاهری و حواس باطنی که بدانها حقایق روحانی و آنچه در جوهر هوا و در عوالم ملکوت پدیدار می‌گردند، کشف می‌شود.^۶ منظور از کشف در

پیش از طرح مسئله حجیت لازم است که یادآور شویم ساختار حجج و ابزارهای شناخت در نظر میرزای اصفهانی که از دو بخش حجج بالذات و حجج بالعرض تشکیل شده‌اند،^۱ چنان است که برخی از امور حجیت بالذات دارند که توسط آن‌ها آدمی به کشف واقع و ادراک حقیقت نائل می‌آید. این دسته از حجج از آن‌رو که ذاتشان واقع‌نمایی و ادراک حاق حقیقت است، حجج بالذات شمرده می‌شوند و عبارت‌اند از عقل، علم و شهادت پروردگار عزت.^۲ دسته دیگر از حجج که از آن‌ها با عنوان «حجج فطری عقلایی» یاد می‌شود، در واقع راه‌هایی برای رسیدن به واقعیت و احراز آن از غیر طریق کشف و علم هستند. نکته حائز اهمیت در این دسته از حجج توجه به این نکته است که اولاً آن‌ها «طرق» می‌باشند و ثانیاً به وسیله آن‌ها «احراز واقعیت» صورت می‌پذیرد.^۳

شناخت قرآن، ص ۵۴.

۴. ابواب الهدی، ص ۳۲۷، ترابط العقل و العلم و تعددهما.

۵. همان، ص ۲۶۵.

۶. همان، ص ۳۲۴.

۱. رسائل شناخت قرآن، ص ۴۶.

۲. ابواب الهدی، باب السابع، ص ۲۱۵.

۳. اصول و سیط، نسخه صدرزاده، ص ۹۹۶؛ رسائل

تعبیر میرزای اصفهانی نیز دیدار واقعیت به نور علم و وجدان حقیقت به نور است. آیه و نشانه حقیقت وجدان و کشف نیز در منظر میرزای اصفهانی تقلب از حالت طفولیت به بلوغ و بهره‌مندی از نوری است که بدان حسن و قبح افعالش را پس از وجدان و بهره‌مندی از این انوار می‌یابد، در حالی که پیش از آن و در زمان طفولیت بی‌بهره از این انوار و در نتیجه غافل از زشتی و زیبایی کارهایش بوده است. البته دایره مکشوفات عقل در بیان میرزای اصفهانی همانی است که در روایات معصومین علیهم‌السلام آمده؛ یعنی حسن و قبح، سنت و فریضه و جید و ردی. البته او برای عقل دو دسته احکام وجوب و حرمت ذاتی و وجوب و حرمت معلل به حسن و قبح ذاتی نیز برمی‌شمرد.^۱

شهادت پروردگار عزت نیز در منظر میرزای اصفهانی در واقع مفاد آیات «شهدالله» است که به بیان میرزای اصفهانی، خداوند، خودش و حقیقت

اشیاء را برای مطیعان رسولش می‌نمایاند. در واقع پایه این بحث آن است که میرزای اصفهانی پس از بحث‌های مفصلی پیرامون حقیقت عقل و علم و کیفیت شناخت آن‌ها - که از آن به وجدان الشیء بالشیء یا همان وجدان العقل بالعقل تعبیر می‌کند - به صورت تفصیلی به این بحث می‌پردازد که شناخت خداوند جز به خود او محقق نمی‌گردد و نه تنها با مفاهیم و صور ذهنی، بلکه حتی به انوار عقل و علم که از منظر وی در جایگاه بسیار رفیعی قرار دارند، قابل شناخت نمی‌باشد. از این جاست که برهان سومی را مطرح می‌کند که اعظم از عقل و علم است و این دو نور مقدس آیات قدس و علو پروردگار از شناخته شدن به غیر خودش و معلومیت و معقولیت خداوند می‌باشند.^۲

از جمله نکات حائز اهمیت در کلام میرزای اصفهانی پیرامون این مسئله توجه به این نکته است که بنابر این بیان

۱. همان، ابواب ۲، ۱۲ و ۱۶.

۲. همان، باب ۷، ص ۲۱۵.

میرزای اصفهانی، تنها راه شناخت خداوند خودش می‌باشد و آنچه در مسیر این شناخت همچون اسماء و صفات لفظی وسایل شناخت محسوب می‌شوند، در حقیقت راه‌های عبوری هستند که به خواست خداوند و دلالت او عزوجل موجب حرکت به سوی معرفت و شناخت خداوند می‌گردند. به دیگر سخن، به تصریح میرزای اصفهانی کلیه شناخت‌هایی که به نحوی شناخت خداوند محسوب می‌شوند، به مفاد «هو الدال بالدلیل علیه و المؤدی بالمعرفة إلیه»، تنها به دلالت خداوند آیه و دلیل او می‌گردند و به خواست او نشانه معرفتش می‌شوند.^۱

ب) حجج بالعرض

حجج بالعرضی که در کلام میرزای اصفهانی مطرح می‌گردند، نه حجج تأسیسی شرعی که در اصول مطرح می‌شوند، بلکه حجج فطری عقلایی هستند. در واقع میرزای اصفهانی معتقد

است که عقلاً فطرتاً در پاره‌ای از امور معاشی خویش، به‌ویژه در اموری که برایشان مهم است، همچون نفوس، اولاد و اموال، از برخی طرق برای احراز واقعیت استفاده می‌کنند، که در آن‌ها اگرچه برایشان کشف علمی و عقلی و رؤیت و شهود و وجدان واقعیت - چنان‌که در کشف‌های عقلی و علمی پدید می‌آید - حاصل نمی‌گردد، اما با این حال واقعیت را احراز می‌کنند و برای آن‌ها جای شبهه و شکی در رسیدن به واقعیت باقی نمی‌ماند. البته شارع مقدس نیز در برخی امور از باب تسهیل برای مکلفان، این طرق را معتبر شمرده و طریقیّت آن‌ها را پذیرفته است،^۲ اگرچه در برخی موارد نیز تکلیف تحصیل علم را از دوش مکلف ساقط نکرده است.^۳

مهم‌ترین حجج در میان حجج فطری عقلایی یقین عقلایی است. میرزای اصفهانی در بحث یقین آن را به چند دسته تقسیم‌بندی می‌کند. در

۲. رسائل شناخت قرآن، ص ۴۶؛ اصول و سبط،

نسخه صدرزاده، ص ۹۸۵.

۳. همان، ص ۵۴؛ انوار الهدایة، ص ۱۳.

۱. همان، ص ۲۸۹، لا جامع بین الخالق و المخلوق، ص ۳۵۱، باب ۱۹.

یک تقسیم‌بندی، یقین به دو گونه تقسیم می‌شود که طی آن برای یک گونه از آن حجت در اصابت به واقع وجود دارد، اما در دسته دیگر، اگرچه مکلف به سبب ماهیت یقین، شک و شبهه و احتمال خطایی نمی‌دهد، اما ذات یقین چنان که در موارد بسیاری در خارج دیده می‌شود، محتمل الخطا است.^۱ او می‌گوید که ما گاهی یقین برخاسته از کشف واقعیت به نور عقل و علم داریم که در واقع سکون نفس به سبب دیدار واقعیت است و یا یقین به سبب اخبار رسول و خلفایش علیهم‌السلام داریم یا یقینی که از کشف‌های حسی داریم. در همه این امور ذات یقین مصون از خطاست و حجتی در احراز واقعیت در دست است. اما مجرد یقین که تنها یک حالت نفسانی است که در آن سکون و جزم و اطمینان دیده می‌شود؛ اما از آن رو که یقین یک حالت نفسانی و نه یک کشف عقلی و علمی است، ذاتاً محتمل الصدق و الکذب

است، آن چنان که در موارد فراوانی کذب آن دیده می‌شود. بنابراین میرزای اصفهانی نتیجه می‌گیرد که در این دسته از امور، کسب حجیت از سوی شرع در آنها ضروری است.^۲ سپس میرزای اصفهانی معتقد است که اولاً شارع مقدس حجیت یقین عقلایی و نه صرف یقین که یقین بشری حاصل از قیاسات و ... و یا قطع قطاع و سواسین و ... را شامل می‌شود، امضا فرموده و ثانیاً یقین عقلایی را در محدوده امور معاش، و فروع عملی فقهی پذیرفته است و بنابراین در اصول دین و مذهب، راهی را که به کشف و عیان حقایق می‌انجامد پذیرفته است.^۳ البته میرزای اصفهانی در جایی نیز اشاره می‌کند که اگر برای کسی قطعی از غیر طریق قطع‌های حاصل از قیاسات و ... که در کلام او با یقین بشری یاد می‌شود - حاصل شد، برای او معذرت می‌آورد و حال او حال

۲. همان.

۳. رسائل شناخت قرآن، ص ۵۳؛ اصول و سیط، نسخه صدرزاده، ص ۹۹۳.

۱. همان، ص ۵۰؛ مصباح الهادی، نسخه آستانه، ص ۱۴.

جاهل قاصر است، اما تکلیف تحصیل علم از او ساقط نشده است.^۱

انتساب الهی اوست، کلام خداوند با ماهیتی نوری و علمی می‌باشد که بر پیامبر نازل گردیده تا کار هدایت بندگان بدان صورت پذیرد.

۲- زبان‌شناسی قرآن

در بخش نخست اصول فقه که بحث الفاظ مطرح است، قواعد کلی و البته ناظر به مقصود اصول؛ یعنی قواعدی که در استنباط احکام یاری رسان باشد، بحث می‌شود. هدف از بحث الفاظ در مباحثی چون امارات، تشکیل صغرای دلیل شرعی است تا در کنار بحث از حجیت ظواهر و ... که کبرای دلیل شرعی را تشکیل می‌دهد، دلیل شرعی را سامان دهد. در بحث زبان‌شناسی قرآن در واقع می‌بایست به دو مقوله قواعد زبان و ویژگی‌های خاص قرآن با هم نظر دوخت. در این راستا باید ویژگی‌های اصلی قرآن مورد توجه قرار گیرد. به طور خلاصه در توجه به قرآن باید در نظر داشت که قرآن که به تعبیر خودش آیه و بینه و به تعبیر مصطلح کلامی، معجزه خاتم الانبیاء ﷺ در اثبات حقانیت و

الف) اصول کلی زبان‌شناسی قرآن

از آن‌جا که بحث مورد نظر ما فهم قرآن و حجیت ظواهر قرآن است، در گام نخست، اصول کلی در فهم زبان عربی، به عنوان زبان قرآن را که به عنوان پیش‌فرض‌های مؤثر در این بحث به کار می‌آیند، از منظر میرزای اصفهانی مرور می‌کنیم. روشن است که بحث تفصیلی و جزئیات این مباحث که در سایر مباحث به کار می‌آیند، باید در محل خود در مباحث اصول و ... بررسی شوند.

میرزای اصفهانی معتقد است که حقیقت الفاظ (یا به یک تعبیر اسماء) چیزی جز آیت و علامت بودن نمی‌باشد. به بیان دیگر، الفاظ چیزی جز مجموعه‌ای از علائم که با آن‌ها به معنی و موضوع له اشاره می‌شود نمی‌باشند و

۱. همان، ص ۵۲.

هیچ چیزی از معنی در لفظ نمی‌باشد.^۱ به همین سبب الفاظ را نمی‌توان حاکی یا مرآت و ... دانست.^۲ از سوی دیگر او معتقد است که موضوع له الفاظ یا معانی که با الفاظ به آن‌ها اشاره می‌کنیم همان حقایق خارجی و نه صور ذهنی آن‌ها هستند و با این نظریه که با الفاظ اولاً و بالذات به صور آن‌ها یا مفاهیم ذهنیشان و ثانیاً و بالعرض به خود اشیاء اشاره می‌کنیم، مخالف است.^۳ او معتقد است که چه درباره خداوند و چه درباره حقایق نوری الذات و چه درباره حقایق مظلم الذات^۴ حتی در معنای حرفی، اعدام و کلیات با نوع تبیینی که ارائه می‌کند، به صور ذهنی و مفاهیم آن‌ها اشاره نمی‌کنیم، بلکه یا به کشف بلامکشف علم یا خود هویت خارجی اشیاء اشاره می‌کنیم.^۵ همچنین او معتقد

است که الفاظ به وضع برای موضوع له شان سمه و علامت واقعیت خارجی قرار داده شده‌اند.^۶ آن هم وضعی که واضعش خداوند است و میان لفظ و معنی علقه واقعیه‌ای است که غیر از رابطه تکوینی و نظریه مشهور در این زمینه است.^۷ استعمال نیز در بیان او نصب علامت توسط گوینده برای جلب توجه شنونده به سوی حقایقی است که از آن‌ها غافل می‌باشد، تا او به نور عقل و علم، آن حقایق مغفول مانده شده را کشف کند.^۸ بنابراین او می‌گوید که چه آلت لحاظ لفظ برای معنی و چه آلت کشف معنی از لفظ چیزی جز کشف علم از دلالت لفظ به معنی نمی‌باشد.^۹

از سوی دیگر میرزای اصفهانی درباره ظهور لفظ در معنی معتقد است که گاهی سخن از ظهور افرادی لفظ در معنی است و گاهی سخن از ظهور ترکیبی آن. ظهور افرادی الفاظ به آگاهی از وضع الفاظ

۱. ابواب الهدی، ص ۱۳۷، اللفظ و الاسم لیساً الا علامتین.

۲. میرزا مهدی اصفهانی، فهرست اصول، نسخه صدرزاده، ص ۱۳.

۳. ابواب الهدی، ص ۲۶۶.

۴. همان، ص ۱۳۵.

۵. فهرست اصول، نسخه عسکری، ص ۷۵.

۶. فهرست اصول، نسخه صدرزاده، ص ۲۸، تنبیه و تحقیق.

۷. رسائل شناخت قرآن، ص ۲۱۳.

۸. فهرست اصول، نسخه صدرزاده، ص ۲۸ و ۳۴.

۹. فهرست اصول، نسخه عسکری، ص ۷۵ و ۷۶.

نیازمند است؛ اما در ظهور ترکیبی ضروری است که اراده استعمالیه نیز مورد توجه قرار گیرد.^۱ اراده استعمالیه نیز با احراز عدم تعویل به منفصل یا احراز قرائن کلام به دست می‌آید. در واقع گاهی گوینده می‌خواهد که خبری بگوید یا مطلبی انشاء کند. در این مقام او از کاربرد الفاظ در قالب اسالیب زبانی، می‌خواهد به حقیقت و معنایی خاص که در نظر دارد اشاره کند. در چنین مواقعی ظهور الفاظ در معانیشان نیازمند انعقاد ظهور ترکیبی آنهاست که مثلاً از مجموع حکم و موضوع به دست می‌آید. پایه‌ای‌ترین قرینه‌ای که در این جهت نیز می‌بایست مورد توجه قرار گیرد، عدم تعویل بر منفصل در کلام گوینده پس از احراز آن است که گوینده در مقام تفهیم بوده و با آشنایی به زبان، سخن می‌راند.

ب) ویژگی‌های خاص قرآن

ویژگی‌های خاص قرآن عبارت‌اند از ویژگی‌های ذاتی و کلامی قرآن که سبب

می‌گردد در مواجهه با آن نگاهی ویژه بدان داشت یا آن را در زمره کلمات با قواعدی خاص دانست. در واقع یکی از اشتباهاتی که درباره قرآن صورت می‌گیرد آن است که یا ویژگی‌های خاص آن مورد لحاظ قرار نمی‌گیرد یا جهات لازم از آن ویژگی‌ها به درستی استنباط نمی‌شود. برای روشن شدن مسئله حجیت ظواهر به نظر می‌رسد که لازم باشد چند ویژگی اصلی کلامی بودن قرآن، کلام الهی بودن آن، مخاطب نخستین بودن پیامبر، آیه و بینه بودن قرآن برای پیامبر بررسی شوند. در واقع درباره قرآن ضروری است که به دو جهت ماهیت پیامی که از سوی گوینده (خداوند متعال) صادر گردیده و ویژگی‌های دریافت‌کننده پیام ﷺ که در فهم پیام مؤثر است به دقت پرداخته شود، تا کار مواجهه با آن از سوی دیگران روشن و آسان گردد. به همین منظور دو رکن «کلامی بودن پیام» و «الهی بودن این پیام کلامی» به عنوان ویژگی‌های پیام و دو رکن «مخاطب نخستین بودن پیامبر» و «آیه و بینه

۱. رسائل شناخت قرآن، ص ۷۱ و ۷۲؛ فهرست اصول، نسخه عسکری، ص ۱۴۱ و ۱۴۲.

رسالت بودن قرآن برای پیامبر ﷺ به عنوان «ویژگی‌های پیام در تناسب با دریافت‌کننده»، مورد ملاحظه قرار می‌گیرد.

یک - کلام بودن قرآن

اولین جنبه‌ای که درباره قرآن آنچه بشر (مابین الدفتین) می‌بایست مورد توجه قرار گیرد، آن است که نباید فراموش کرد که هر ویژگی دیگری که برای قرآن در نظر گرفته شود، نباید آن را از سنخ کلام خارج سازد؛ به عنوان مثال بسیاری از آیات قرآن دلالت بر این دارند که قرآن هدایتی از سوی خداوند است. اما باید توجه داشت که این هدایت در قالب کلام منتقل می‌گردد. شاید عدم توجه به همین دقیقه هم بوده است که برخی نظریه‌پردازان گمان برده‌اند که از آن رو که قرآن وحی یا به تعبیر آنان نوعی مکاشفه می‌باشد، بخش الفاظ و زبانی آن قالبی است که از سوی پیامبر انتخاب گردیده است. این درحالی است که تأکید آیاتی که بر نزول قرآن به عربی و یا استفاده از تعابیر قُل و بَلَّغ و ... دارد یا شواهدی

دیگر که بر نزول الفاظ دلالت دارند، همگی بر این امر نیز تأکید دارند که قرآن پیام و وحی و هدایت الهی از سنخ کلام است. البته این جنبه کلامیت قرآن بدان ویژگی‌های خاصی داده است که یکی از مهم‌ترین آن‌ها مسئله جاودانگی آن است. به دیگر سخن، توجه به این مسئله که چرا خداوند این پیام خویش را در قالب کلام برای پیامبر و مخاطبان وی بیان داشت مسئله‌ای بسیار مهم است. میرزای اصفهانی در یک فصل در رساله القرآن و الفرقان ده وجه را برای این مسئله بیان می‌کند؛ به عنوان مثال در وجه دوم، ویژگی ماندگاری و جاودانگی کلام بر خلاف بسیاری از معجزات پیامبر و یا سایر انبیاء را یکی از این وجوه می‌داند.^۱ یا در وجه سوم ویژگی دیگری از کلام را برمی‌شمرد که طی آن کلام از ریب و تردید و سحر و شعبده در امان می‌ماند و آن مدرک شدن کلام به وسیله حس و عقل به صورت توامان است.^۲ به دیگر سخن، وقتی که الفاظ کلام با حس

۱. رسائل شناخت قرآن، ص ۱۵۵.

۲. همان.

دیده یا شنیده می‌شود و معانی آن با عقل یافته می‌شود، دیگر این توهم در کسی پدید نمی‌آید که ای بسا آنچه من دیده یا شنیده‌ام چیزی غیر از واقعیت است و امکان تردید و ریب را در آن از بین می‌برد. یا او در وجه پنجم می‌گوید که ابراز حقایق به وسیله کلام برترین شکل ابراز حقایق است.^۱ در واقع مرحله نخست آشکارگری حقایق مرحله بروز علمی آن‌هاست که ظهور اجمالی آن‌هاست. مرحله بعدی در بروز حقایق، تکوّن خارجی و تحقق بیرونی آن‌هاست که تفصیل آن ظهور اجمالی‌اند. اما مرحله بروز حقایق و نشانه‌گیری آن‌ها با الفاظ و علامت‌گذاری آن‌ها در پهنه هستی، بالاترین مرحله آشکارگری حقایق است که دست بر قضا ساده‌ترین کار در بشر و نقطه ممیزه او با سایر مخلوقات نیز می‌باشد. البته ویژگی‌های مهم دیگری در بخش کلام بودن قرآن نیز می‌توان برشمرد؛ به عنوان مثال توجه به عربیت قرآن که ذیل کلامیت آن مطرح می‌شود،

ضرورت توجه به قرآن از حیث زبان عربی و قواعد زبانی خاص آن که در کنار قواعد زبانی مشترک آن با سایر زبان‌ها مورد توجه است، ویژگی دیگر آن محسوب می‌شود. یکی از نکات مهم در این جهت، توجه به تاریخچه زبان عربی و در نتیجه لغت‌شناسی قرآن است که میرزای اصفهانی بنابر بحثی که در رساله فی وجه اعجاز کلام الله المجید داشته، در واقع مبنای زبان فصیح و بلیغ را قرآن می‌داند و مبنای فهم زبان را قرآن می‌شمرد. او اگرچه معتقد است که به کاربرد الفاظ در دوران نزول و نه پس از آن می‌بایست نظر دوخت، اما معتقد است که مبنای صحیح در استعمال الفاظ آن چیزی است که در قرآن و بیانات پیامبر و عترت طاهرینش علیهم‌السلام مطرح شده است.^۲

دو - کلام الهی بودن قرآن

ویژگی دیگری که درباره قرآن باید مورد توجه قرار گیرد توجه به الهی بودن آن است. در واقع درست است که قرآن

۱. رسائل شناخت قرآن، ص ۱۵۶.

۲. همان، ص ۲۲۰.

کلام است، اما نباید فراموش کرد که کلامی الهی است و بدین سبب از سایر کلمات جدا می‌شود؛ زیرا از آن‌جا که قرآن کلام است و کلام فعل، در نتیجه قرآن، فعل خداوند است. از سوی دیگر بنابر سایر مبانی توجّه داشته باشیم که خداوند بی‌مشابهت با مخلوق‌هایش در تمام جهات است؛ پس افعال او نیز بی‌مشابهت با افعال مخلوق‌هایش و در نتیجه کلامش بی‌مشابهت با کلام مخلوق‌هایش خواهد گردید.^۱ آنچه از این جنبه درباره کلام بسیار مهم خواهد نمود، آن است که برقرارکننده نسبت‌های تشابهی و قواعد مشترک میان کلام خداوند با قواعد تکلم بشری در دایره بیان یا تأیید خداوند خواهد آمد. به دیگر سخن، شیوه فهم و دریافت این کلام در دایره تعلیم الهی است که بازگو کنند این کلام بی‌مشابهت با سایر کلمات در چه وجوهی همسان و در چه وجوهی مفارق از قواعد تکلم عرفی است. این مسئله یکی از مهم‌ترین وجوه قرآن یعنی

تعلیمی بودن آن را بیان می‌کند. همچنین از آن‌جا که این کلام در بیان خویش و همچنین در بیان متحدیان بدان، نور و علم و هدایت و ... دانسته شده است، در واقع ماهیتی نامشابه با سایر کلمات را در خود آشکار می‌کند. قرآن و کلمات معصومین علیهم‌السلام مملوّ از تذکر به این جهت است که قرآن بر پایه عقل نوری و تذکردهنده به عقلی است که حقایق را آشکار می‌سازد.^۲ این کلام الهی نور و هدایت خداوند برای همه بشر و در همه اعصار نازل گردیده است. به سبب همین جنبه عمومیت و شمولش، در کلام «مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ» ویژگی‌های متعددی برای آن شمرده شده است، که کار هدایت آن را با تنزیل و تأویل و ظاهر و باطن و حد و مطلع و تخوم و ... انجام می‌دهد. ویژگی تأویل‌برداری در کلام الهی نه از سنخ تأویل در کلام بشر است که هرکسی را از ظن خود یار می‌کند، بلکه وقتی سخن از هدایت خداوند و آشکارگری واقعیات در هر دوران و

۱. رسائل شناخت قرآن، ص ۵۷؛ معارف القرآن، نسخه صدرزاده، ص ۳۵.

۲. رسائل شناخت قرآن، ص ۱۸۷ به بعد.

انجام تکالیف وابسته به زمان و مکان و حوادث واقعه به میان می‌آید که بدان بندگی حقیقی و نه توهم انجام تکالیف صورت می‌پذیرد، نمی‌توان تأویل آن را از سنخ اوهام افراد دانست، بلکه تأویل قرآن از سنخ بیان واقعیت جاری و ساری است. لذاست که در کلام «مَنْ عِنْدَهُ عِلْمٌ تَأْوِيلِي جَارِي هَمْچُون جَرِيَان خورشيد و ماه می‌دانند. جنبه الهیت قرآن است که آن را برخلاف کلمات پایان‌پذیر بشر، هدایتی تام در تمام اعصار قرار داده است و تعلیمی تدریجی، متناسب با رشد ایمانی آن‌ها قرار داده، بی‌آن‌که کلاس درسی و مدرکی در کار باشد، متناسب با جایگاه خویش به خواست و هدایت پروردگار از آن بهره می‌گیرند.^۱

سه - پیامبر، مخاطب نخستین قرآن

بر کسی پوشیده نیست که قرآن نه وحی خداوند بر همگان و نه کلام منزلش بر قلب بندگان است، بلکه

وحی او بر پیامبر خاتم و گفت‌وگویی میان او با حیثش می‌باشد. این ویژگی به نیکویی روشن می‌سازد که بلاغ مبین (رساندن آشکار) قرآن، ابهام و دانش نادانسته‌ای را برای پیامبر باقی نمی‌گذارد. همچنین وقتی فضای تخاطب در قرآن دیده می‌شود، و از سوی دیگر قرآن را علم و هدایتی مُبَيَّن در قضایای حقیقی و داستان‌های واقعی حیات پیامبر، در تنگناها و پاسخ به خواسته‌ها و پرسش‌ها و ... پیامبر مشاهده می‌کنیم،^۲ تردیدی نمی‌ماند که قرآن کلامی در فضای دوگانه خداوند-پیامبر است که با لحاظ همه واقعیات این فضای دوگانه نازل شده است. پس بلاشک، سطح عقلانی کلام، شواهد و قرائن حالیّه و مقالیه کلام و بسیاری ویژگی‌های دیگر در ایسن کلام وجود دارد که برای ناآشنایان با ایسن اوضاع، مبهم و نادانسته می‌ماند. در بسیاری خطاب‌های این کلام می‌توان به روشنی دید که پیام کلام به دیگران، نه مستقیماً

۱. همان، ص ۹۳ - ۹۷.

۲. میرزا مهدی اصفهانی، فی الافتاء و التقليد، نسخه صدرزاده، ج ۲، ص ۹۰.

بلکه به واسطه مخاطب نمودن پیامبر صورت می‌گیرد. چه بسیارند عتاب‌هایی که خطاب به پیامبر آمده، اما شامل دیگری است. چه بسیار تکالیفی که از دیگران خواسته شده اما به پیامبر ابلاغ شده. بنابراین گمان این‌که بتوان این کلام را از دریافت‌کننده آن جدا کرد، و بی‌توجه بدان به سراغ کلام رفت، ظنی اغنا نکننده، بیش نیست.

چهار - قرآن بینة رسالت پیامبر

یکی دیگر از ویژگی‌های قرآن (پیام) در پیوند با پیامبر (گیرنده پیام) توجه به بینة بودن آن برای اثبات رسالت و حقانیت پیامبر است. نباید از خاطر برد که اگرچه قرآن کلام الهی به منظور هدایت بشر است، اما بی‌شک آیه حقانیت و بینة رسالت الهی پیامبر است. در واقع پیامبر در مقام ارائه بینة رسالت خویش که در اصطلاح متکلمان معجزه خوانده می‌شود، و همچنین در مقام تحدی به مخالفان خویش، به گواهی آیات قرآن، قرآن را عرضه می‌کند تا اثبات کند که او رسولی الهی

است. ایشان این رسالت را با آوردن «علم و هدایتی الهی» که از دریچه آن همه حقایق را تبیین می‌کند، به اثبات می‌رساند. وجه تحدی قرآن با مخالفان نیز دارای همین دو رکن است که مخالفان باید علمی الهی از سوی پروردگار بیاورند که با آن افترا بودن قرآن را نیز به اثبات برسانند.^۱ این مطلب در کلام مخالفان قرآن در مقام ادعایی که هرگز نتوانستند به اثبات برسانند، هویدا است. آن‌ها قرآن را افکی قدیم و در واقع افتراپی می‌دانند که پیش از پیامبر بوده و تازگی ندارد و از سوی خداوند نمی‌باشد. همچنین ایشان با تعبیر اساطیر الاولین نیز علم نبودن و اسطوره بودن آن را مطرح می‌کنند. حال با توجه به این نکته، باید در نظر داشت که اگر قرآن بینة پیامبر و آیه تحدی او با مخالفانش در دعوت به سوی پروردگار و هدایت بشر بدان است، بی‌شک در پیوند با او به سوی

۱. رسائل شناخت قرآن، ص ۶۵؛ میرزا مهدی اصفهانی، فی وجه اعجاز القرآن و انه کلام الله، نسخه دامغانی، ص ۸.

پروردگار دعوت می‌کند. عصایی که در دست همگان ازدها گردد، یا عصای موسی نیست، یا همگان را مدعی موسویّت می‌کند. اما چنان که در ابتدای کلام نیز اشاره شد، این بینه از سنخ کلام است. پس ناگزیر اثبات حقانیت پیامبر را از طریق قرائت و فهم و تدبیر می‌سازد، اما تدبیر و فهمی که در پیوند با پیامبر باشد.^۱

نتیجه‌گیری

از آنچه یاد شد، به دست می‌آید که بی‌گمان قرآن کتابی خواندنی و کلامی فهمیدنی، اما سخن در آن است که کلامی که به منظور هدایت همگان - که در سطوح مختلف عقلی و ایمانی و در شرایط مختلف زیستی قرار دارند - نازل شده، بیان همه مسائل آنان را دربر دارد. از سوی دیگر هدف اصلی آن آگاهی‌بخشی به کسانی است که به امور مختلف ناآگاه‌اند و همگی آن‌ها با کلامی واحد به حقایقی متفاوت و در سطوح عقلی مختلف هدایت می‌شوند و از

این‌رو همان کلام در سطحی محکم و برای شنونده دیگری متشابه است،^۲ آیا در مقام احراز مراد گوینده و ظهور ترکیبی آن و نشانه‌روی کلام به مقصود گوینده که مقصود بالذات او از تکلم بوده است، بدون مراجعه به کسی که به همه مراتب کلام آگاه است و محذور عقلی برای این که قرینه‌ای از کلام نزد وی باشد، که شنونده از آن غافل باشد در میان نیست، بلکه به دلایل متعددی که برخی از آن‌ها بیان شدند، بی‌شک قرائن حالیه و مقالیه کلام نزد اوست، می‌تواند مدعی ظهور ترکیبی کلام شود، به گونه‌ای که بتواند مدعی شود که مراد گوینده از این کلام چنین بوده است؟^۳ ادعای انعقاد ظهور در کلامی که سوق تدریجی در آن قطعی است و کلام بی‌مشابه خداوند با کلام بشر است، چگونه ممکن می‌گردد؟

روشن است که این بیان نه به معنای نقص قرآن و نیازمندی آن در

۲. همان، ص ۵۹؛ مصباح الهمدی، نسخه آستانه، ص ۲۴.

۳. رسائل شناخت قرآن، ص ۷۶-۷۸؛ مصباح الهمدی، نسخه آستانه، ص ۲۲ و ۲۳.

۱. رسائل شناخت قرآن، ص ۲۱۰.

روشنایی بخشی به دیگری است، بلکه به معنای ناآگاهی مخاطب بالعرض قرآن در دریافت مراد گوینده از کلامی که آشکار و آشکارگر است، از قرائنی است که ظهور آیه (مفهوم افرادی یا ترکیبی) را در ذوالآیه (معنای مورد نظر گوینده) ممکن می گرداند. هیچ یک از آیات قرآن بی بهره از ظهور ذاتی قرآن در روشنگری نمی باشند؛ اما دلیل اشتباه مخاطبان بالعرض و متشابه شدن آیه برای آنها، نبودن مخاطبان در سطح عقلی و معرفتی آیه است. از این روست که همین مخاطبان بالعرض پس از بیان قرائن متصل عقلی و منفصل آن از سوی کسانی که علم قرآن نزد ایشان است، به مراد گوینده و «احکام آیه» می رسند. اگر احتمال نسخ در آیات و تقدیم و تأخیر آنها یا اختلاف قرائات و مسائلی از این دست در میان باشد، یا شرایط زمان و مکان در جریان یک اصل یا آیه مؤثر باشد، یا حقایق متکثری با نشانه های مشترکی مورد توجه قرار گیرند، چنان که اشتراک اسماء و اختلاف معانی در خالق و مخلوق از مسلمات قرآنی است یا حقایق متعددی با تعبیر ماء و ظلّ

و ولایت و ... حکایت شده اند، و دست یافتن به این مطلب که آیه در چه سطحی از مدرکات و ادراکات عقلی و معرفتی سخن می گوید، و بسیاری مسائل دیگر از این دست، آیا می توان بدون مراجعه به «مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ» مدّعی انعقاد ظهور کلام گوینده در آیه کلام او شد؟ از این رو در کلام میرزای اصفهانی در جمیع آیات قرآن برای رسیدن به ظهور ترکیبی آیه و احراز مرادش نیازمند به مراجعه به «مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ» هستیم.^۱ البته در این بحث جای گفت و گو پیرامون دسته بندی قرائن در آیات مختلف، و چگونگی لحاظ آنها در معنای آیات یا اعتبار قرائن همچون قرائن عقلی و نقلی (روایات معصومین اعم از متواتر و آحاد و ... و یا روایات تاریخی و ...) و مسائلی چون عدم ظفر به قرینه و بررسی تعارض اخبار با آیات باز است که بیان آنها را به مجال خویش می سپاریم.

۱. رسائل شناخت قرآن، ص ۹۸ و ۹۹؛ مصباح الهدی، نسخه آستانه، ص ۳۳.