

تفسیر قرآن به قرآن در مکتب تفسیری حکمت متعالیه

محمدرضا ارشادی نیا *

تاریخ دریافت: ۱۳/۰۶/۱۳۹۳

تاریخ تأیید: ۰۹/۱۱/۱۳۹۳

چکیده:

آموزه‌های وحیانی و فرازمند قرآن کریم در دو گروه کلی آیات محکم و متشابه، نازل شده‌است. محکّمات کلید فهم متشابهات می‌باشند، و نیاز تفسیری قرآن را به منابع مستقل و بیرونی رفع می‌نمایند. بر خلاف پندار ظاهرگرایان و اخباریان، قرآن مستغنی از هرچیز دیگر در فهم مراد و مقصود است. البته این به معنای استغنا از معلم الهی؛ نبی و وصی معصوم، برای آموزش کیفیت ارجاع متشابه به محکم و بیان جزئیات و تفصیل احکام و تأویل بطون نیست. علاوه بر آن، آیات بسیاری، اگرچه متشابه نیستند اما برای فهم ژرفا و بطون آنها نیازمند ارجاع به آیات دیگر می‌باشد. این مهم را آموزگاران حقیقی قرآن، یعنی «عترت» به وفور و وضوح به خردورزان آموخته‌اند، و به این روش نقش عترت در باره قرآن را یادآوری فرموده، تا مانع استقرار و اعمال اخباری‌گری شوند. در این صورت مضامین روایات در جنب آموزه‌های قرآن، بیان روش برداشت و تفصیل همان حقایق قرآنی است. ظاهرگرایان و اخباریان، از روش «تفسیر قرآن به قرآن»، با بهانه‌های متنوع، عیب‌جویی کرده و تا آن‌جا پیش رفته‌اند که آن را به کلی باطل و مابین با قطعیات روش اهل‌البیت در برابر وحی پنداشته‌اند! با روش موردپژوهانه درباره «تفسیر قرآن به قرآن»، آیه‌ای کلیدی را در بین زنجیره‌ای از آیات متناظر، محور قرار می‌دهیم، تا تفوق این سبک تفسیر و کاربرد فراوانش در مکتب تفسیری حکمت متعالیه برای فهم متن وحی، آشکار گشته و با فهم صحیح مقصود شبهات معارضان پیشاپیش دفع گردد.

کلیدواژه‌ها: تفسیر قرآن، روش قرآن به قرآن، حکمت متعالیه، اخباریان، بسندگی قرآن، آموزه حقیقت و رقیقت.

مقدمه

تفسیر قرآن به قرآن یا ارجاع مفاد آیه به آیه یا آیات، روشی نمایان در روایات اهل بیت عصمت (علیهم السلام) است. و تأکیدات مکرر آنان بر دعوت به کاربست این روش در فهم متن مقدس قرآن، و استنطاق از آن و شاهد بودن برخی آیات بر برخی دیگر و تصدیق برخی توسط برخی (نهج البلاغه، خ ۱۸، ۱۳۳؛ حویزی، ۱۴۱۱ق: ۲۴/۱؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۲۷/۹۰) دلیلی قاطع است که وصول به مقاصد ژرف، تنها از این طریق ممکن است. از این منظر موقف عترت در برابر قرآن کریم، آن است که آن پاکان، آموزگاران حقیقی روش فهم قرآن و تفصیل دهنده کلیات کتاب الهی هستند. آنان خود، به وفور آیات متشابه و نیازمند تفسیر را به آیات کلیدی ارجاع داده، و این روش را به دیگران آموخته‌اند. در حقیقت آموزش «تفسیر قرآن به قرآن»، تعبیر دیگری از همان نقشی است که عترت به عنوان یکی از «تقلین» در برابر قرآن دارد. بدیهی است تأکید بسیار زیاد ائمه معصوم، برای استقرار این میزان، و تحکیم این روش که باید روایات را با قرآن سنجید نه قرآن را با روایات، خود دلیل است که در همه مراحل ژرفایابی باید نور قرآن رهنما و دلیل باشد، و قرآن را باید با قرآن فهمید نه با روایات، تا چه رسد به اعمال اخباری‌گری و حدیث‌زدگی. در این صورت مضامین روایات در جنب آموزه‌های قرآن، بیان روش برداشت و تفصیل همان حقایق قرآنی است.

برخی از نواخباریان، ضدیت عجیبی با این سبک تفسیر از خود بروز داده و سعی دارند با حدیث محوری

به تعیین چهارچوب برای تفسیر بپردازند. عده‌ای از آنان نیز به بهانه دفاع از موقف «عترت»، با انباشت ادعا، به ساحت نفی و ابطال «تفسیر قرآن به قرآن» گام نهاده، اگرچه سهم ناچیزی برای این روش در تفسیر را می‌پذیرند اما با اهمال در تعیین کم و کیف و میزان کاربرد، این روش را به هیچ می‌انگارند. به پندار افراط‌گرایانه آنان، اساس مکتب نورانی تشیع مباینست قطعی با تفسیر قرآن به قرآن دارد؟! از این رو به زعم آنان اهتمام تفسیر قیم «المیزان» را در دوره معاصر، به این سبک متعالی، باید وارون نشان داد، و بر محمل‌های خیالی خود منطبق نمود، در غیر این صورت انتساب روش تفسیر قرآن به قرآن، مایه وهن علمی و دینی علامه طباطبایی به عنوان پرچم‌دار این سبک تفسیر در عهد حاضر است؟!

از این ادعاها که به بهانه دل‌سوزی برای عترت به زبان آمده، مشهود است که منظور از «تفسیر قرآن به قرآن» درست دریافت نشده، و بر اساس پندارهای خودساخته به نقض و ابرام موضع و روش قهرمان تفسیر قرآن به قرآن در دوره حاضر؛ علامه طباطبایی و سایر حکمای متعالی به عنوان به کارگیرندگان این روش در استقرار جهان بینی الهی بر قرآن، پرداخته شده است.

بیش از همه نگرش اسلام‌شناسانه و مسلح‌سازی اندیشه به مبانی عقلانی جهت تدبیر، در پذیرش یا عدم پذیرش این سبک دخالت و تأثیر مستقیم دارد. مطلبی که روایات نیز به آن تصریح دارد. این سخن حضرت امیرالمؤمنین: «إِنَّ كِتَابَ اللَّهِ لِيُصَدَّقَ بَعْضُهُ بَعْضًا لَكِنَّكَ لَمْ

یکی از عوامل اتخاذ سبک تفسیر قرآن به قرآن، وجود تعابیری در متون دینی است که معناشناسی آنها، استفاده از آن را ناگزیر ساخته است. تعبیر متون دینی از طبقات هستی، به «خزاین هر شیء در نزد خدا»، و سخن از «ملکوت» آنها و سایر تعابیر هم‌سو، در وهله اول الهام بخش عرفای محقق، به آموزه‌ای پرکاربرد در مطالعات دینی با عنوان «حقیقت و رقیقت» شد و در حکمت متعالیه، با انگاره‌های فلسفی پیوند خود را مستحکم نمود (علامه طباطبایی، ۱۳۷۲: ۲۷۶؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۳۷) و به استفاده بسیار گسترده از این آموزه در پردازش‌های تفسیری انجامید. این آموزه در حل مشکلات تفسیری متون دینی بسیار کارساز، و مهم‌تر در ترسیم جهان‌بینی مبتنی بر وحی نقش ویژه دارد، چنان‌چه برای نشان دادن وحدت حقیقت وجود، و توجیه کثرت و تباین ظاهری، و نشان دادن تمایز وجود واجب و ممکن و تفاوت اطلاق نام‌های مشترک بین هر دو، و تفاوت وجودی «حقیقت» با «رقیقت»، تنها معیار مشکل‌گشا است. مکتب تفسیری حکمت متعالیه، با پشتوانه وحیانی، «هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن» (الحدید/۳) و سایر آیات متناظر، حداقل دو مرتبه کلی برای موجودات به نام «حقیقت و رقیقت»، منظور نموده، تا شبهه مشترک‌پنداری واجب و ممکن در وجود، را زدوده باشد، زیرا وجود واجب متعال، همان وجود «حقیقی» است، و وجود دیگر موجودات، «رقیقه» و حکایت‌گر وجود او می‌باشد. رهایی از مجازانگاری و اشتراک لفظی در کاربرد الفاظ مشترک درباره خداوند و

ترزق عقلا تنتفع به» (الصدوق، ۱۳۸۷: ۲۵۵) در برابر کسی که در مراجعه به قرآن به تناقض‌پنداری دچار شده بود، تصریحی قاطع است که تفسیر قرآن به قرآن نیازمند عقل مسلح به قواعد مستحکم است. از این رو بیشترین کسانی که این سبک تفسیر را در آثار خویش محور قرار داده‌اند، حکمای متعالی در تفاسیر متنی یا آثار عقلانی و فلسفی خویش می‌باشند.

در نگرش حکمت متعالیه، برهان و عرفان هماهنگ با وحی، به تصویر توحیدی از حقایق هستی پرداخته‌اند. به‌گونه‌ای که مبانی و منابع عقلانی و عرفانی بر وحی منطبق، و مفاد وحی بر عقلانیت متمرکز است. در چنین نظام معرفتی، آنها همه یک نظام به‌هم پیوسته را ترسیم می‌کنند. برای فهم این مطلب دقیق، پس از داشتن قریحه ذاتی، گذر از ظاهر فهمی و سطح‌گرایی شرط بی‌بدیل است. بسیاری از ظاهرگرایان دربارہ متون ژرف وحیانی، به سخنانی لب‌گشوده‌اند که تجسیم‌گرایی و نیازدگی در آنها موج می‌زند، و بیان مراد آسمانی این متون در آسمان تعالی باقی مانده و به عالم «انزال» و «تنزیل» وارد نشده است.

برخی هم، از ابتدا به بهانه غموض و پیچیدگی و فراهم بودن این مطالب، به تعطیل آنها همت گماشته‌اند. ظاهرگرایان فرق مختلف مذهبی، تنها استفاده‌ای که از این متون برده‌اند، فرو غلتیدن در دامن ماده‌گرایی و تجسیم‌انگاری موجودات برین بوده، و پس از این سقوط با تحذیر و هشدار و با تکفیر و انذار، دانایان امت را رمی به اتهامات بی‌اساس نموده‌اند.

سایر موجودات، و نجات از تشبیه‌گرایی در شناخت ذات و صفات خداوند، بخشی دیگر از رهاورد این آموزه است، زیرا «نمود» با «بود» و «حقیقت» با «رقیقت» و «شبح و سایه» با «موجود اصیل»، یکی نیست و صفاتشان در مقایسه با یکدیگر، مصداق‌های متفاوت با درجات متفاوت را شکل می‌دهد (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق: ۱۵۶؛ همان، ۱۳۶۱: ۲۲۴؛ همان، ۱۳۷۶: ۱۱۹).

از سوی دیگر در دیدگاه توحیدگرایانه مستفاد از متن قرآن، هرگونه تبیین و تفسیر از کتاب تکوین، باید همگام با کتاب تدوین، به وحدت حقیقی منجر گردد. و بدون باور به چنین نظامی شکاف در جهان‌بینی پدید می‌آید که بر اساس شکاف پنداری در تکوین به ذهن رسوخ پیدا کرده و قرآن کریم برای زدودن این شبهه به تکرار و دقت در هستی دعوت فرموده و با نفی «فطور» در آفرینش (ملک/۳)، دعوت به «فطرت یگانه‌گرایی» (الروم/۳۰) فرموده است. پژوهاک این پیام قرآنی، در گستره مکتب تفسیری حکمت متعالیه، در هر دو قلمرو کتاب تکوین (مسایل هستی‌شناخت) و کتاب تدوین (متون وحیانی) با پشتوانه‌های برهانی - عرفانی مشهود می‌باشد.

ادعاهای انکارگرایانه و پرسش‌خیز اخبارگرایان درباره سبک تفسیر قرآن به قرآن، برخاسته از اتکا به ظاهر برخی روایات، بدون درایت کافی در مفاد آن، و عدم توجه به روایات متقابل، با نگاه احاطی و جمعی است. هم‌چنین از روش تفسیری مورد معارضه‌شان

تصویر خودساخته را مورد نکوهش قرار داده، و از واقع مطلب دورمانده‌اند. آنها به این نکته هیچ توجه نشان نداده‌اند که اگر قرآن کریم حسب ادعای آنان، همیشه نیازمند مفسر بیرونی است، چرا خود را به صفاتی ستوده که وهم نیازمندی به غیر و مجمل بودن سراسر آن را محال می‌شمارد؟ اوصاف «نور مبین» (نساء/۱۷۴)، و «تبیان کل شیء» (نحل/۸۹) درباره قرآن کریم، آیا می‌تواند با این پندار سازگار باشد که چیزی نور باشد و برای همه چیز بیانگر، اما خود مبهم و تاریک باشد. هم‌چنین هدایت‌گری قرآن برای همه جهانیان (البقره/۱۸۵)، چگونه سازگار است که برای توضیح خود، نیازمند هدایت‌گر باشد؟ پس هیچ مطلب مبهمی در قرآن وجود ندارد، تا نیاز به مرجع بیرونی باشد، اگرچه ژرفا و بطون قرآن فراوان و باید برای رسیدن به اعماق قرآن از خود قرآن استمداد نمود، چنان‌که نور را باید با خود نور دید.

البته واکاوی عامل دغدغه اخباری‌گراها و معارضه‌شان با روش تفسیر قرآن به قرآن، بسیاری از شبهات آنان را خواهد زدود. سؤال اساسی این است که بدون سنت معصوم (گفتاری، عملی و ...)، فهم قرآن چه به صورت حداقلی یا حداکثری، آیا ممکن است؟ توجه به نکاتی درباره قرآن کریم، پاسخ را در اختیار می‌گذارد.

نخست این‌که معرفت دارای مراتب و قرآن کریم نیز دارای مدارج متعالی می‌باشد. اگرچه قرآن خود را برای پندپذیری همگانی سهل و آسان معرفی فرموده، اما فهم

عدم بروز تناقض‌گویی، نگاه جمعی به سراسر قرآن را در تفسیر هر آیه، ایجاب می‌نماید. هم‌چنین توجه به مبانی عقلانی در تفسیر آیات دخالت تام در پیشگیری از آفات فهم نادرست دارد. ارج‌گذاری و اهتمام قرآن به براهین عقلی، حجیت ذاتی عقل را به صورت برجسته نمایان می‌سازد، تا نیاز مفسران را به مبانی عقلی و کاربست روش عقلانی در تفسیر ضروری سازد، در پرتو این نکات می‌توان سبک تفسیر قرآن به قرآن را عبور از لایه تفسیر الفاظ و معنای ظاهر، و وصول به لایه‌های باطن، و منوط به تدبیر ژرف و هم‌بسته آیات دانست.

سبک تفسیر قرآن به قرآن

این تحقیق از نوع تحقیقات کیفی بوده که با رویکرد تحلیل مضمون انجام شده است. نویسنده این نوشتار بر آن است، افزون بر بیان مفهوم و میزان حجیت این قاعده نزد اصولیان و فقها، میزان توجه مفسران قرآن به آن را بررسی کرده و بایسته‌های ایشان را در بکارگیری آن مشخص کرده و نشان دهد چگونه می‌توانند از این قاعده برای ارائه تفسیرهای دقیق‌تر بهره‌گیرند.

برای دستیابی به پاسخ، ابتدا واژه‌های بکار رفته در این قاعده مفهوم‌شناسی شده و سپس قاعده مذکور در کتاب‌های اصولی و فقهی مورد بررسی دقیق قرار گرفته و میزان اعتبارش و روش اصولیان و فقها در بکارگیری آن تبیین می‌شود. پس از آن با مراجعه به تفاسیر منتخب از شیعه و سنی، میزان توجه مفسران به این قاعده ارزیابی شده و روش مفسران در استناد به آن

و بیان بلندای «مکنون» آن را، ویژه «مطهرون» (واقعه/۷۹) دانسته، و آن پاکان را نیز خود معرفی نموده (احزاب/۳۳) و تنها این پاکان به کُنه آن می‌رسند. نقش پاکان مورد اشاره، در تفسیر قرآن، همان نقشی است که خود قرآن کریم برای پیامبر اکرم، به عنوان «مبین»، منظور نموده: «وَآتَيْنَا إِيَّاكَ الذِّكْرَ لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ» (نحل/۴۴).

بر این اساس پیامبر اکرم و اهل‌بیت عصمت و طهارت، مرجع فهم معارف عمیق، و تفصیل جزئیات حدود و قوانین می‌باشند، که با قطع نظر از سنت معصومان (علیهم‌السلام) نمی‌توان به هم‌هی حدود و احکام الهی راه یافت، و به دقایق معارف قرآن کریم آشنا شد. (علامه طباطبایی، ۱۳۶۱: ۲۰) و سرچشمه حجیت سنت معصومان نیز خود قرآن است که در صورت اتکای فهم قرآن به سنت - بنا به زعم ظاهرگرایان - دور واضحی روی می‌دهد.

از سوی دیگر تدبری که قرآن مکرر برای فهم متن وحیانی خود، به آن فراخوانده مبتنی بر این است که انسجام آیات قرآن و هم‌بستگی معنایی آنها و عدم هیچ‌گونه اختلاف در حریم آن (نساء/۸۲)، مفروض باشد و بتوان از این خصیصه به فهم قرآن با تدبیر در خود آن نایل شد، چنان‌چه این نکته مانع تبعیض‌انگاری در فهم قرآن و ارجاع برخی آیات به مصادر بیرون از خود نیز می‌باشد. از این رو هرگز نمی‌توان به مفهوم قطعی و کامل آیه‌ای با قطع نظر از آیات دیگر دست یافت. (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱/۶۵). جستجوی دلیل و مؤید و

می‌نشینند، تا بتوان آیه را در پرتو آیات یا آیه‌ای کلیدی تفسیر کرد. آن‌چه که سیره خاص «المیزان» است... شناسایی آیات کلیدی و ریشه‌ای قرآن است که در پرتو آن آیات کلیدی، درهای بسیاری از آیات دیگر گشوده می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۱۷).

اکنون به مورد ویژه‌ای که قرآن پژوهان در مکتب تفسیری حکمت متعالیه، به‌کار بسته‌اند، توجه می‌کنیم تا به وضوح اثبات گردد که قرآن کریم خود، روش تفسیر قرآن به قرآن را برای استفاده از ژرفای وحی به روی خرد ورزان گشوده، و هم‌چنین معلوم گردد که حکمت متعالیه با دریافت و کاربرد این پیام، بهترین میدان تحقیق و تبیین معارف بسیار بلند قرآن است. کارآیی این روش نتایج بی‌بدیلی از جمله آسیب زدایی از تفسیر متون «متشابه» را به دنبال دارد. به ویژه متون مقدسی که درباره موجودات جهان وارد شده، از بزنگاه‌های لغزش‌خیزی است که سبب شده گروه‌های مختلف به آرای متضارب از تجسیم‌گرایی و تشبیه صرف، تا تعطیل محض یا تأویل ناروا، روی بیاورند و در برابر هم‌دیگر صف آرایی کنند (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ ق: ۳۰۱/۹؛ همو، ۱۳۵۲: ۱۱۶). استحصال معیار با کاربرد سبک تفسیر قرآن به قرآن برای تفسیر «متشابهات»، بخشی از تلاش مفسران حکمت متعالیه و عارفان محقق است. از جمله تأکید و تمرکز بر آموزه «حقیقت و رقیقت»، ما را در رسیدن به تصور صحیح این مفاهیم و مقصود اصیل وحی مدد خواهد رساند و از تأویل‌گرایی محض مانند تأویل حقایق عالم آخرت از قبیل بهشت و جهنم و صراط و ...

مورد تحلیل قرار می‌گیرد. در پایان پیشنهاد نوینی برای تفسیر دقیق‌تر قرآن با در نظر گرفتن این قاعده عرضه خواهد شد.

از آنجایی که قلمرو بکاربردن صفات در قرآن فراوان است، تنها پنج آیه انتخاب و قاعده اصولی مذکور ذیل آن‌ها مورد تحلیل قرار گرفته و نظرات مفسران درباره آن‌ها بررسی خواهد شد. ملاک انتخاب این پنج آیه از بین آیات فراوان دیگر این است که علامه طباطبائی و دیگر مفسران قرآن کریم در بیان معنای آیه به قاعده مورد بحث استناد کرده و یا بدون اشاره صریح به قاعده از آن استفاده کرده‌اند. جستجو در کتاب *المیزان فی تفسیر القرآن* نشان می‌دهد علامه طباطبائی در حدود بیست و پنج بار از این قاعده نام برده که به دلیل اختصار تنها پنج آیه انتخاب شده است. مهم‌ترین نکته در این سبک تفسیر، تمایز اساسی با روش تفسیرهای «معجمی» است. سرمایه و مواد اولیه استنباط در تفسیرهای فقهی و ادبی و قصه‌نگاری را منابع موسوم به «معجم» تأمین می‌نماید، در این‌گونه تفسیرها مفسر با دریافت کلمات و متون مشابه به تدبیر در آنها می‌پردازد، و با استمداد از کتاب‌های لغت و مانند آن حکم مورد نظر را استنباط می‌کند. در این روش‌ها هر گروه با جمع‌بندی آیاتی چند، سعی دارد به مقصود نایل شود، اما در مقصود حکمای متعالی هیچ‌کدام «تفسیر قرآن به قرآن» به شمار نمی‌آید.

در سنت پیروان حکمت متعالیه و در عهد اخیر در تفسیر قیم «المیزان»، طیف گسترده‌ای از مبانی کنار هم

تأثیرگذار مانند آموزه «حقیقت و رقیقت» و پردازش‌های هم‌سو و بدون نگرش جمعی به آیات قرآن، از تفسیر صحیح و درک منظور بازمانده، و مانند برخی باید به یکی از سویه‌های انحرافی تعطیل و تأویل، یا تشبیه و تجسیم رو بیاوریم. در این فرصت ما به برخی از این آیات هم‌سیاق و هم‌محتوا می‌پردازیم، که از روش تفسیر قرآن به قرآن، و استفاده از آموزه حقیقت و رقیقت تفسیرپذیر می‌گردند، این آیات شریفه عبارتند از:

«هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن...»
 (الحدید/۳)؛ «... أن السماوات و الأرض کانتا رتقا ففتقناهما» (انبیاء/۳۰)؛ «فسبحان الذی بیده ملکوت کل شیء (یس/۸۳)»؛ «و علم آدم الاسماء کلها (البقرة/۳۱)».
 افزون بر این، آیات فراوانی که از خلقت اشیا تعبیر به انزال فرموده، از قبیل: انزال لباس (الأعراف/۲۶)، انزال چهارپایان (الزمر/۶)، انزال میزان و آهن (الحدید/۲۵)، انزال رزق از آسمان (الذاریات/۲۲)، و در خصوص «رقیقت تنزیلی» قرآن کریم: «تَنْزِيلٌ مِنَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (فصلت/۲)»، از «حقیقت» قدسی آن: «وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ» (الزخرف/۴) این آیات بینات نورافشان است. هم‌بستگی محتوایی این آیات با کریمه کلیدی: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزَلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (الحجر/۲۱) مفسران محقق را رهنمون به کاربرد سبک تفسیر قرآن به قرآن گشته تا برای اشیا دو مرحله وجودی؛ فراقدر (حقیقت) در گنجینه‌های غیبی و فوق‌قدر (تنزیلی و رقیقه) مقرر بدانند، این مطلب طی عناوین ذیل بیشتر نمایان می‌گردد.

به موجودات عقلی یا وهمی محض رهایی می‌بخشد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۰: ۵۳۰؛ همو، ۱۳۸۲: ۵۸). قدر مشترک مفهومی و مصداقی بین «رقایق و حقایق» مانع بروز این کژروی‌ها می‌باشد؛ از جهت مفهومی رأی به اشتراک معنوی مشکل گشا است. و از جهت مصداقی، آموزه «تشکیک» سبب می‌شود اشتراک به اختلاف برگردد، پس امکان دارد نوع واحد در تجسم و تجرد متفاوت باشد. بنابراین «حقیقت» و «رقیقه» و «رقیقه رقیقه» از معنای اصلی خارج نیست، و از سوی دیگر لفظ نیز ویژه یک معنا نیست تا کاربرد آن درباره دیگر موارد، مجازگویی باشد یا کاربرد آن درباره مجردات سبب تجسم‌پنداری و تشبیه‌انگاری شود. مبانی وجود شناسی در این رهگذر نقش اساسی را ایفا می‌کند تا از رهگذر شناخت درست وجود، فهم صحیح درباره سایر معانی امکان‌پذیر گردد، همان‌طور که وجود مفهوما و مصداقا، از عرض عریض برخوردار است، معانی دیگر در مفهوم و مصداق همانند وجود می‌باشند. (سبزواری، ۱۳۸۲: ۵۳۶). وجود در مراتب عالی غیبی از هستی خاص برخوردار است و در طی مراتب نزول دچار دگرگونی می‌گردد. این مراتب هر کدام رقیقه حقیقت واحد به شمار می‌آیند. حقایق در عالم غیب موجود به وجود جمعی و قرآنی می‌باشند و در تنزل به وجود فرقی و فرقانی محقق می‌شوند (آشتیانی، ۱۳۷۹: ۲۴۲).

اکنون ما با بسیاری از آیات درباره مبدأ و معاد و سایر موضوعات و موجودات، روبرو هستیم که بدون توجه به این سبک تفسیری و کمک از آموزه‌های

گنجینه‌های نهان سرچشمه هندسه جهان

واژه‌های کلیدی که در متن مقدس قرآن، توجه حکمای متعالی را برای تفسیر متفاوت از تفاسیر لفظی به خود جلب نموده، واژه «خزائن» دارای وجود فراقدر و «تنزیل» با وجود فروقدر است: «هیچ چیز نیست مگر آن‌که گنجینه‌های آن نزد ما است و آن را جز با مقدار مشخص فرو نمی‌فرستیم» (الحجر/۲۱). با این وصف، «حقیقت» هر شیء نزد خداوند است و «رقیقت» یا رقایق آن با قدر معین، در جهان‌های فروتر منتشر شده، یعنی نسخه اصلی هر موجود، در آن گنجینه‌ها محفوظ است و روگرفتی تضعیف شده از آن به جهان‌های فروتر نازل گشته‌است. (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲: ۲۶۵). مفسران هرکدام به مبلغ دانایی خود در رمزگشایی از این کریمه سعی هزینه کرده‌اند، اما حکمای متعالی با دریافت مفاهیم کلیدی این آیه مبارکه، تصویر زیبا و عمیق از معارف الهی به دست می‌دهند، و بر اساس این مفاد بسیاری از آیات که سخن از «انزال و تنزیل» حقایق وجودی در آنها به کار رفته، تفسیرپذیر می‌گردد.

علامه طباطبایی (رحمه‌الله علیه) در تفسیر قیّم «المیزان» این کریمه را نقطه عطف قرار می‌دهد و تصویری زیبا از روش «تفسیر قرآن به قرآن» راجع به آیات مزبور نمود می‌یابد. مقایسه‌ای هرچند کوتاه بین تفاسیر گوناگون با تفسیر حکمای متعالی پیرامون این آیه و آیات مرتبط، کارآیی و شکوه این روش را به خوبی به نمایش می‌گذارد، علامه ابتدا با نقل برخی توجیهاات مردود و نقد آنها در این رهگذر، تفاضل را برملا

می‌سازد. تدبیر در این آیه و آیات متناظر به آن، نمایان می‌سازد که این آیه از فرازهای رخشان و پر فروغ کلام الهی است، و فراتر از توجیهاات بارد مترجمان مفسرنا است. با توجه به نکات مندرج در آیه، آشکار می‌گردد که هر شیء قبل از ظهور و اشتغال و احاطه «قدر» بر آن، دارای اصل و ریشه‌ای است. و برای هر شیء «خزائن» متعدد نه یک خزانه، در نزد خداوند وجود دارد. پس باید دید معنای «خزائن» چیست؟ تعبیر «تنزیل»، و این که خداوند متعال آن شیء را، فرو فرستاده از نزد خود، اعلام می‌فرماید، اثبات می‌کند که فروفرستادن خواهان فراز و فرود و بلندی و پایین است، در حالی که به شهادت عینی، مخلوقات از مکان بالا به پایین فرود نیامده‌اند، پس جز این نیست که منظور از «انزال»، خلقت و آفرینش باشد. اما خلقت باید دارای خصوصیت ویژه باشد، تا نزول بر آن صدق کند.

واکاوی درباره واژه «خزائن» مراتب پیشین قدر را اثبات می‌کند. این مراتب برخی فوق دیگری، و هر رتبه عالی نامحدود به حد مرتبه پایین بوده، و مقدر به «قدر» آن نیست و مجموع آن خزائن، مقدر به «قدر» و حدود شیء در نشئه دنیا نیستند. همه این خزائن فوق عالم مشهود است، زیرا خداوند آنها را به «بودن نزد خود» وصف فرمود، که تباهی ناپذیر، و باقی است (النحل/۹۶)، اما اشیای جهان مادی متغیر و نابود شونده است، بنابراین «خزاین» الهی فوق جهان مشهود و ابداعی و غیرمقدر به قدر اشیای تنزیلی است. و موجودات در سیر نزولی از سمای اطلاق به جهان

مشهود، مقدر به قدر یعنی دارای هندسه و حدّ وجودی می‌گردند، این مطلب را روایاتی نیز پشتیبانی می‌کند که قدر را به عرض و طول و سایر حدود و خصوصیات طبیعت جسمانی تفسیر کرده‌است. (علامه طباطبایی، ۱۳۶۴: ۱۴۱/۱۲؛ ۹۱/۱۹).

پس از توجه به این نکات، تنزّل وجود و موجودات از گنجینه‌ها و «خزاین» خود، هر کدام به عنوان «حقیقت» قبل از نزول، و «رقیقت» پس از نزول، این‌گونه تبیین پذیر می‌باشند.

الف) تنزل ملایک

حکمت متعالیه ناظر به متن وحی، برای همه موجودات حتی برای صورت‌های جزئی جسمانی، حقیقت‌هایی کلی در عالم امر و قضای الهی قایل است، و منظور از «خزاین» را همان «حقیقت» عقلی، (سبزواری، ۱۳۸۲: ۷۸۲)، و وجود طبیعی و منتشر در سایر عوالم را «رقیقه» آن «خزاین» اعلام می‌کند. صورت‌های جزئی جسمانی، حقیقت‌هایی کلی موجود در عالم امر و قضای الهی است، چنان‌چه فرموده: «هیچ چیز نیست مگر این‌که گنجینه‌های آن نزد ما است و ما جز با اندازه‌گیری مشخص آن را فرو نمی‌فرستیم (الحجر/ ۲۱)». گنجینه‌ها همان «حقایق» کلی عقلی است، و برای هر یک از این کلیات «رقیقه»‌هایی جزئی است که با اسباب جزئی قدری از قبیل ماده و وضع و زمان و ... موجود می‌شوند، پس «حقایق» کلی نزد خداوند به اصالت موجودند و «رقیقه»‌های حسی به تبعیت. ... «رقیقه» به حکم پیوند همان «حقیقت» است، تفاوت بین «حقیقت» و «رقیقت»

به حسب شدّت و ضعف و نقص و کمال است. و معنای تنزّل ملائک بر خلق، به همین معنا است مثلاً عزرائیل با عظمت منزلتی که نزد خدا دارد و حقیقتش در برابر خداوند قیام دارد، و حامل یکی از ارکان عرش اعظم الهی است، پیوسته در مقام خود ثابت است اما رقایق او و لشکریانش به حکم احاطه او و تنزّل و تصرف‌هایش به جان‌های آفریدگان قیام دارند و برای هر نفس از آن حقیقت کلی رقیقه‌ای است که مباشر گرفتن آن نفس است. جمیع قوای مدرک و محرک، همین وضع را دارند که برای هر کدام مقام‌هایی متفاوت در فراز و فرود وجود است، برخی عقلی ناب، و برخی مثالی، و برخی حسی، و برخی جسمانی است (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق: ۱۲۷/۱-۱۲۸؛ همو، ۱۳۸۲: ۲۵۲).

بر همین سیاق نیز کریمه: «أُولَیْیَ أَجْنِحَةٍ مِّنْیَ وَ تُلَاقُ وَ رُبَاعَ (فاطر/ ۱)» - که سبب تجسیم‌انگاری برخی درباره این موجودات مجرد شده - تفسیر می‌پذیرد که «برای هر معنا، صورتی و برای هر حقیقت، رقیقتی است ... علم و قدرت در عقول، حقایقی است که «رقایق» آن دو، بال‌های صورتی در «رقایق» صورتی صرف آنها است، پس چنان‌چه با «حقایق» آن بال‌ها در اوج ملکوت به پرواز در می‌آیند، با «رقایق» آنها در اوج عالم مُلک پرواز می‌کنند (حکیم سبزواری، ۱۴۲۲ق: ۴/۴۶۴).

ب) تنزیل قرآن

پیروان حکمت متعالیه همه در عین حال که بر «حقیقت» مکنون قرآن و معارف فراعشری آن تأکید دارند، به

فروکاسته و رقیق شده، و به حسب درجه «رقیقت»، نامی برگرفته است. (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰: ۳۱/۷؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۶: ۲۳/۶).

ج) انزال آهن

«وَ أَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ (الحديد/۲۵)» برای برخی پاسخ به این سؤال ناممکن است که چگونه موجودات محسوس و طبیعی مانند آهن، بعینه از آسمان فوق طبیعی و نامحسوس نازل شده؟ ظاهرگرایان چاره‌ای ندارند که با تکیه بر ماده‌گرایی همه جهان‌ها حتی جهان الوهی را ماده بپندارند. اما سبک تفسیر قرآن به قرآن و عنایت به آیه کلیدی (الحجر/۲۱) و آموزه‌های تأثیرگذار در این سبک همانند آموزه حقیقت و رقیقت، کار را بسیار ساده و راه وصول به سرچشمه زلال حقایق معرفتی قرآن کریم را به‌خوبی می‌نمایاند، که منظور از «انزال» خلقت طبیعی و پدیدار شدن اشیا بعد از نبودشان با این گونه هستی، و فروفرستادن آنها از گنجینه‌های نزد خود یا از غیب و نهان به جهان بروز و شهادت می‌باشد. (علامه طباطبایی، ۱۳۶۴: ۱۷۲/۱۹).

د) انزال جامه و آرایه

«يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوْآتِكُمْ وَ رِيشًا (الأعراف/۲۶)» معناشناسی واژه‌های قرآن کریم هر مخاطب را وادار می‌سازد تا موضع خود را در فهم معانی بر پایه‌ای علمی و دقیق استوار سازد. مبنایی که بیش از همه در این موضع سودمند می‌باشد، تعیین موقف زبان‌شناختی است، آیا مفاهیم جامه، آرایه، و انزال آنها، منحصر به معنای ظاهری و مأنوس عرفی یا مجازی

وجود تنزیلی و رقیق شده آن، نیز توجه می‌دهند. محور گفتمان تفسیری این حکیمان در تنزیل قرآن این کریمه و آیات متناظر به آن می‌باشد:

«إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ وَ إِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدُنَّا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ» (الزخرف/۴) ... بر این اساس قرآن کریم دارای حقیقتی است که آن «حقیقت» در «ام‌الکتاب» از ویژگی «علی و حکیم» برخوردار است، و از آن مرتبه عالی به صورت قرآن عربی نازل شده، و به همین جهت «تنزیل» از اسامی قرآن کریم هم هست؛ «تَنْزِيلٌ مِنَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (فصلت/۲)» با آن که حقیقت آن وجود جمعی و «قرآنی» دارد، اما با وجود فرقی و «فرقانی» و تنزیلی فرو فرستاده شده است. اوصاف گوناگون قرآن مانند مجید، عزیز، حکیم ... ناظر به مرور از مراتب تنزیلی خلق و تقدیر است. چنانچه به همین عنایت انزال و تنزیل راجع به سایر موجودات مانند: انزال لباس (الأعراف/۲۶) انزال چهارپایان (الزمر/۶) انزال آهن (الحديد/۲۵)، به‌کار رفته است و به‌طور مطلق درباره همه چیز فرمود: «و هیچ چیز نیست مگر این‌که خزائن آن نزد ما است و آن را با قدر معلوم فرو می‌فرستیم (الحجر/۲۱)». (علامه طباطبایی، ۱۳۶۴: ۳۱۶/۱۵؛ صدرالمتألهین، ۱۴۱۰ق: ۵۳/۷).

سرّ اطلاق واژه «تنزیل» را بر قرآن باید در ناهمسانی و ناهم ترازوی «حقیقت» بلند قرآن و ادراک ناتوان انسان طبیعی جستجو کرد. بنابر این در سیر نزولی و فروکاهشی این داروی شفابخش به حسب حال و مقال و مقام انسان طبیعی به «لسان قوم» و «قدر عقول»

است؟ آیا حقیقت معنا محصور به فهم عموم است و فراتر از آن، مفهومی را نباید منظور صاحب سخن دانست؟ در این موضع سخنان شگفتی از مدعیان تفسیر حقایق قرآن بروز کرده که به مزاح شبیه‌تر و سند مستحکم جهالت خود را نمایان ساخته‌اند. اگر خود قرآن و حقایق منسجم آن در این موضع نیز ملاک فهم قرار گیرد، آیه کلیدی (الحجر/۲۱) و آموزه حقیقت و رقیقت، چنین راه‌گشا است که منظور از انزال لباس و آرایه، آفریدن وجود تنزیلی و رقیقه‌ای آنها در عالم شهادت و خلق از حقیقت غیبی خزائنی می‌باشد. (علامه طباطبایی، ۱۳۶۴: ۶۸/۸).

(ه) انزال رزق

«وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ.» (الذاریات/۲۲)
 انزال رزق از آسمان در این فراز و حیانی نیز بر اساس همان آموزه «حقیقت و رقیقت» و نزول از «خزائن» الهی با عنایت به کریمه ۲۱ سوره حجر تفسیرپذیر می‌شود. برخی انزال رزق از آسمان را، به فرود باران از آسمان تفسیر کرده‌اند، اما این توجیه ساده‌ای از آیه است که به فرض صحت، در همه موارد کاربرد «انزال» مانند انزال چهارپایان و آهن صحیح نمی‌باشد. به ویژه که «رزق» بر همه چیزها صادق است که انسان در بقای خود از آن نفع می‌برد. (علامه طباطبایی، ۱۳۶۴: ۳۷۵/۱۸).

(و) انزال میزان

«لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ» (الحدید/۲۵) توجه به معنای میزان، چرایی

کاربرد «انزال» درباره میزان را نمایان می‌سازد، در پرتو مدد از سبک تفسیر قرآن به قرآن، از کاربرد «موازین» به صیغه جمع (الانبیاء/۴۷؛ الاعراف/۹)، به مفهوم‌شناسی آن می‌توان پرداخت، و سپس به روشنی می‌توان دریافت که «حقیقت» میزان در عالم غیب با چه وجودی موجود است، و «رقیقه»‌های آن در جهان شهادت با وجود خاص و قدری خود چگونه وجود می‌گیرند. برخی از رقیقه‌های جسمانی آن برای توزین کالا و مقادیر جسمانی کاربرد دارد، و برخی دیگر از رقیقه‌های آن در عالم اندیشه، مورد استفاده اهل معنا می‌باشد، در این راستا اشکال قیاسی استدلال به سه شکل اول و دوم و سوم قیاس اقترانی، و دو شکل قیاس شرطی متصله (تلازم) و منفصله (تعاند)، رقایق و مصادیق موازین نازل از آسمان می‌باشند.

«حقیقت» میزان به هیچ یک از اشکال و مقادیر آن بستگی ندارد، حقیقت میزان یعنی چیزی که با آن وزن و سنجش انجام می‌گیرد، و برای سنجش هر شیء، میزانی متناسب با آن وجود دارد. خداوند پنج میزان را از آسمان فرو فرستاده که عبارت است از میزان تعادل (دارای سه قسم اکبر و اوسط و اصغر) و تلازم و تعاند. این پنج میزان وسیله سنجش افکار و انظار در علوم حقیقی است که همان رزق معنوی می‌باشد. (صدرالمآلهین، ۱۳۶۳: ۲۰۷؛ همان، ۱۴۱۰ق: ۲۹۸/۹).

افزون بر این در روایات نیز تعبیر «انزال» درباره اشیای دیگر وارد شده، مانند: نزول پایه‌های کعبه و حجرالاسود و برخی میوه‌ها از بهشت یا برخی دیگر از

میوه‌ها از جهنم و مفاد اخبار طینت که سرشت سعادت‌مندان را از بهشت و علیین و سرشت بدبختان را از آتش و سجین اعلام فرموده، و تعیین مکان زمینی برای بهشت و جهنم که از همین منظر تبیین‌پذیر است. (علامه طباطبایی، ۱۳۶۴: ۲۹۱/۱؛ صدرالمآلهین، ۱۳۸۰: ۵۷۲؛ همان، ۱۳۶۶: ۱۵۵/۲).

رتق و فتق

آیه کریمه «... أَنْ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كَأَنَّهَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا...» (الانبیاء/۳۰) نیز به نوبه خود آیه‌ای کلیدی است که محتوا و مفاد آیات وارد در باره تنزل رقایق از حقایق و فرود موجودات از علم اسما به جهان‌های پسین را پشتیبانی می‌کند، و در تفسیر قرآن به قرآن نمود زیبا دارد. مرور هستی از مراتب برین و تنزل به عوالم فرودین، در این دو واژه «رتق و فتق» جمع است. وجود الهی، و جبروتی و ملکوتی و دنیوی موجودات هر کدام «رتق» یکدیگر و در سیر تنزلی به سوی «فتق» و انبساط پیش می‌رود.

رتق اشاره به وحدت حقیقت وجود واحد بسیط است، و فتق گسترش آن حقیقت به صورت آسمان و زمین و عقل و نفس و فلک و ملک می‌باشد. (صدرالمآلهین، ۱۴۱۰ق: ۱۱۷/۶؛ همو، ۱۳۶۳: ۲۸۰).

این دو واژه مرادف اجمال و تفصیل، و فشرده و گسترده می‌باشند. آسمان و زمین و محتویات آنها، در وجود عقلی با وجود اجمالی و فشرده، و در جهان‌های پسین به صورت وجود گسترده، بسط می‌یابند. وجود

عقلی لفّ و «رتق»، و این وجودها نشر و «فتق» آن به شمار می‌آیند. «بهراستی آسمان‌ها و زمین فشرده بودند و ما آن را گسترانیدیم (الانبیاء/۳۰)». به هنگام ادراک کلی عقلی، وجودی مشاهده می‌شود که احاطه بر همه «رقایق» مثالی و طبیعی گذشته و حال و آینده دارد، این نکته را باید توجه داشت که کلیت عقلانی برای معقول به اعتبار سعه وجودی او است، و نامتناهی بودن از جهت مدّت و شدّت نسبت به وجود «رقایقش» می‌باشد. (سبزواری، ۱۴۲۲ق: ۱۳۲/۵).

نظام اسمائی آفرینش

قرآن کریم در صدد ترسیم جهان‌بینی مخاطبان بر محور اسمای الهی، با آیات بسیاری به نقش‌آفرینی اسما توجه داده، به ویژه که هدف آفرینش انسان را نیز تعلیم اسما اعلام فرموده است: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا (البقرة/۳۱)». این کریمه نیز از دیگر آیاتی است که در تفسیر خود با روش «تفسیر قرآن به قرآن»، از مشرب کریمه الحجر/۲۱ سقایت می‌شود. (علامه طباطبایی، ۱۳۶۴: ۱۱۸/۱). عارفان مسلمان و حکمای متعالی، بیش از همه، به این آموزه الهی - توحیدی، توجه نموده و در مسفورات خویش درباره نظام اسمایی سخن رانده‌اند. آنها عالم اسما را عالمی ویژه دانسته‌اند که حقایق تمام اشیا و آفریدگان در آن عالم نهفته است.

اسمای الهی اصل حقایق ممکنات است و عالم اسما اصل این عالم با همه آنچه از صور کونیة سماوی و ارضی در آن است و این بدین معناست که این صور

همانند عکس و سایه برای آن حقایق است
(صدرالمتألهین، ۱۳۶۶: ۲/۳۲۴).

صدرا منظور از تعلیم اسمای الهی به حضرت آدم را، تعلیم همین حقایق دانسته نه اسمای لفظی. اگرچه الفاظ اسما، اسم اسم می‌باشند. اسمای الهی به عنوان حقایق متأصل و مفصل بدون هیچ اجمال، مناط علم تفصیلی خداوند به تمام اشیا است، که این آیه: «کلیدهای غیب نزد او است که جز خود او کسی به آنها علم ندارد (الانعام/۵۹)»، ناظر به آن است. بر این مبنا، هیچ شیء به عرصه وجود خاص خود وارد نمی‌شود، مگر این‌که در اسمای الهی، با وجود ذات واجب تعالی، وجودی اعلا داشته است. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱: ۲۲۹؛ ۱۳۶۶: ۲/۳۶۳).

حکمت متعالیه به تبع بهره‌مندی از منابع اسلامی؛ آیات و روایات، برای پردازش آفرینش، مصبوغ و مسبوق به پردازش‌های عرفان نظری، به نقش اسمای الهی توجه خاصی نموده، و در هستی‌شناسی خود نظام اسمایی را ترسیم می‌کند. در این نظام هم آفریده و هم آفریننده، در پرتو اسمی از اسمای حق تعالی، به هم‌دیگر در ربط و ارتباط هستند، اسمای الهی از حقیقت جمال و جلال الهی برخوردار هستند، و رقیقت آنها از طریق مظهری، در جهان متناسب ظاهر می‌گردد، و موجودات مظهر کمالی از آفریدگار می‌باشند. عرفای محقق نیز با الهام از این آیات شریفه درباره اسمای الهی (البقرة/۳۱؛ الاعراف/۱۸۰)، به تبیین‌های ژرف از نظام هستی دست یافته‌اند. کیفیت وجود اسما و تنزل وجودی آنها در تقریر

حکمای متعالی را با استفاده از اصطلاحات عرفانی، به این بیان می‌توان مشاهده کرد. اسمای الهیه صورت ذات و اعیان ثابته‌اند، و صور علمیه صورت اسمای الهیه‌اند، و حقایق خارجی مظهر اعیان ثابته‌اند، و از باب اتحاد ظاهر و مظهر، اسما عین ذات، و اعیان عین اسما، و اسما عین صور خلقیه، و صور خلقی عین مظاهر خارجی، و نتیجتاً حق و خلق متحدند، ولی اتحاد «حقیقت و رقیقت». (آشتیانی، ۱۳۶۲: ۵۴).

اسم «اول» و «آخر» و «ظاهر» و «باطن»، اصل و ریشه تمام اسمای دیگر است، و «الله» اسم جامع همه می‌باشد. جهت مناسبت بین ظاهر و مظهر، صفت ازلیت و ابدیت به موجودات، به عنوان مظاهر ظهور حق، نسبت داده می‌شود هر موجودی مظهر اسم «اول» باشد، ازلی و هر موجودی مظهر اسم آخر باشد، ابدی خواهد بود. ظهور هر موجودی ناشی از اسم ظاهر است و چون هر ظهوری بطونی دارد و هر «رقیقه»‌یی دارای «حقیقتی» است، بطون هر موجودی معلول اسم باطن است. اسمای متعلق به «ابداء و ایجاد» داخل در اسم اول‌اند، و اسمایی که منشأ اعاده و جزا هستند، داخل در اسم آخر می‌باشند (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۶۹۵). بنابراین عالم صورت اسم حق و اسم او است؛ غیب معنای اسم «باطن» و شهادت معنای اسم «ظاهر» می‌باشد. (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲: ۱۶۶).

در این راستا مهم آن است که تفسیری از کریمه: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» (الحديد/۳) ارایه شود که بتواند عینیت اولیت و آخریت و ظاهریت و

وجود یا وحدت حقیقت با رقیقت، و وحدت ظاهر و مظهر، که برای عموم مدعیان، نامألوف و ناشناخته است، اساس معارضه‌های عریض و طویلی در تاریخ اندیشه شده‌است. حقیقت وجود اگرچه واحد شخصی است اما تشکیک در مظاهر آن (تشکیک اخص‌الخاصی) تأمین‌کننده مرز واجب و ممکن است.

پس همان‌چه در اصل حقیقت، «اول» است، همان در نمود و مظاهر، «آخر» است. وجود متقدم که در آغاز سلسله نزولی است و فاعلیت به او مربوط است، و وجود متأخری که در سلسله صعودی است و غایت موجودات است، هر دو، یک‌چیز است و از «وحدت حقیقیه حقه» برخوردار و برایش دوم نیست. پس قول به تباین وجود، اساس صحیحی ندارد، زیرا وجود، نور و ظهور محض است، و عالم وجود «واحد شخصی» و سراسر هستی، یک حقیقت را تشکیل می‌دهد. اگرچه تجلیات و مظاهر وجود متصف به تمایز تشکیکی هستند. (آشتیانی، ۱۳۶۲: ۴۶).

برخی مفسران برای جواز اعاده معدوم، به این آیه کریمه تمسک جسته‌اند! به نظر آنان «اسم» اول» مقتضی تحقق حق است قبل از وجود اشیا در ازل؛ و اسم «آخر» مقتضی عدم وجود اشیا است با حق در آینده؛ و این خود محقق نمی‌شود مگر آن که حق اشیا را معدوم نموده سپس اعاده نماید». (آشتیانی، ۱۳۸۰: ۳۶). با نگرش مستفاد از تفسیر قرآن به قرآن می‌توان کریمه «انا لله و انا الیه راجعون» (البقره/۱۵۶) را تفسیری لطیف از مفاد «هو الاول و الآخر» دانست که حکمای متعالی

باطنیت را به عهده بگیرد. با مطالبی که با استمداد از سبک تفسیر قرآن به قرآن، درباره تنزل حقیقت هستی از مراتب فوق تقدس به مراتب میانی و نهایی، از آیات پیشین استنتاج شد، دست‌یابی به تفسیری از «اولیت و آخریت» که حاوی عینیت این دو ویژگی درباره واجب تعالی، بدون پذیرش تعدد جهت باشد، مشکل نخواهد بود. اگرچه تفوق بر این مطلب، از عمیق‌ترین مراتب معرفت در الهیات اسلامی است. خردورزان حکمت متعالی و عرفای محقق با پیروی از آموزه‌های اهل‌بیت عصمت و طهارت، تفسیر این فراز متعالی را با تدبیر در معنای دقیق واژه‌ها و توجه به انگاره‌های فلسفی متعالی به انجام می‌رسانند.

الف) گونه‌شناسی تقدم و تأخر؛ تقدم و تأخر گونه‌های مختلفی دارد و موجودات برخوردار از هرگونه تقدم و تأخر، دارای ویژگی‌های متفاوت هستند. در ظرف زمان، متقدم و متأخر با هم قابل جمع نیستند اما در تقدم و تأخر «دهری» چنین نیست و سابق و لاحق می‌تواند عینیت داشته‌باشد، مثلاً عقل فعال، از جهت دهر نه از جهت زمان، هم متقدم است هم متأخر (سبزواری، ۱۳۸۲: ۷۱۰). پیشوایان پاک نیز در شأن والای خود فرموده‌اند: «ما سابق و لاحق هستیم» (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۲۲/۲۵).

ب) گونه‌شناسی وحدت؛ تمایزنگاری بین گونه وحدت منظور در این متون، با وحدت نوعی و جنسی و عددی، ما را در فهم این متون مدد شایان می‌رساند. سخن از گونه دیگری از وحدت یعنی وحدت شخصی

مسیوق به ماده «طین» است لکن قرآن تعبیر ابتدا را درباره آن به کار برده است.

ج) ناسازگاری ترکیب با بسیط محض؛ نکته مهم دیگری است که می‌تواند تفسیر مقرون به صحت این کریمه را به فهم دشوارپسند آسان سازد. تأکید بر فعلیت مطلق، کمال محض، وجوب ناب، وجود مطلق، تعبیرهایی است که در این راستا نقش ویژه دارند. هستی واجب چون مطلقاً از شوب ترکیب مبراً و منزّه است، نبود او در نقطه‌ای از هستی به معنای ترکیب ذات اقدس باری از وجود و عدم است، پس «همو اول است و همو آخر» (صدرالمآلهین، ۱۴۱۰ق: ۳۷۲/۲). در این راستا محققان به قاعده «بسیط الحقیقه کل الاشیاء» در تبیین اهتمام ویژه دارند. زیرا هر چیزی که به تمام معنا و از همه جهت بسیط محض باشد، با وحدت خود در هستی همه اشیا حاضر است و گرنه ذات او، از هویت چیزی و عدم چیز دیگر تحصیل خواهد یافت و ترکیب منافی با وحدت است. بر این اساس وجود حق متعال، تمام هر شیء و کمال هر شیء است، و تمام شیء سزاوارتر به شیء و شدت نسبتش به آن شیء، از خود او بیش‌تر است. حضور و ظهور حق در مراتب وجودی از اشارات مختلف قرآن کریم نمایان است: «این تو نبودی که تیرافکندی بلکه خدا بود (الانفال/۱۷)» (صدرالمآلهین، ۱۳۸۲: ۴۸؛ همان، ۱۳۷۱: ۳۶).

با توجه به این نکات، و آیات پیش‌گفته، زوایای عینیت «اولیت و آخریت» واجب، به خوبی واضح می‌گردد. مفسرانی که جز سخنان متکلمان «اشعری» را

براین مفاد انگشت نهاده و برداشت اشتباه از آن را پاسخ داده‌اند. در حکمت متعالیه و اخبار وارد از ثقل اصغر به ثبوت رسیده است که حق تعالی «اول» است به اعتبار آن‌که مبدأ ظهور جمیع حقایق است، و از آن جایی که علت مطلقه، صورت تمامیه معلولات خود می‌باشد، و نهایت کمال معلول، آن است که به اصل خود پیوندد و مرجع و مآل او آن جاست که از همان جا به ظهور پیوسته است، حق تعالی غایت حقیقی نیز می‌باشد که النهایات هی الرجوع الی البدایات. و «انا لله و انا الیه راجعون». (آشتیانی، ۱۳۸۰: ۳۶).

از سوی دیگر امعان نظر و دقت عقلانی و تدبیر در این آیات کریمه به شبهاتی پاسخ می‌گوید که در بن بست تفسیر اولیت و آخریت، دخیل دانستن عنصر زمان، در مفاد این آیه را قطعی می‌سازد و اولیت و آخریت زمانی را بر فهم تحمیل می‌کند. برخی بر این مبنا قایل شده‌اند که بدون عدم زمانی موجودات در ابتدای خلقت و بدون اعدام حقایق در نهایت آن، نمی‌توان مفاد آیه را تصور نمود! جهت این‌که این برداشت از مفهوم آیه زدوده شود استناد به خود قرآن از همه بهتر به نظر می‌رسد تا این توهم را که مفهوم «ابتدا» جز با بروز از کتم عدم معنا ندارد، ابطال سازد.

اگر این آیه کریمه: «هو الذی یبدء الخلق ثم یعیده» (الروم/۲۷)، با این آیه «و بدأ خلق الانسان من طین» (السجدة/۷) تفسیر گردد، معلوم می‌گردد مفاد واژه ابتدا، قطعیتی در مسبقیت بر عدم صریح ندارد. (آشتیانی، ۱۳۸۰: ۳۷). زیرا با این‌که خلقت انسان

از زبان آنان چیزی نمی‌توان شنید و جز به تقدم و تأخر زمانی فراتر نمی‌اندیشند، و جدا انگاری گونه‌های تقدم و تأخر و وحدت و بساطت محض، برایشان مفهوم نیست، چگونه می‌توانند به مفاد این کریمه ورود یابند؟ هم‌چنین مفسرانی که به مبانی وحدت شخصی وجود (وحدت ظاهر و مظهر یا وحدت حقیقت با رقیقت) تن در نمی‌دهند، چگونه می‌توانند عینیت ظاهر را با مظاهر در تطورات تقدم و تأخر باز یابند؟ هم‌چنین غفلت از داده‌های عقلانی و نارسایی ظاهرگرایی اخباری و اشعری، راه ناهمواری را برای این دسته از مفسران پدید آورده، که مجادله‌های بی‌حاصل با مبانی عقلانی را تنها چاره دیده‌اند. آنان در چنین فضایی که با عمیق‌ترین متون دینی روبرو می‌شوند، به انحرافات عجیب گرفتار می‌آیند. عمده این کژروی‌ها را در تفاسیر مکتوب اشاعره می‌توان دید و از همان جا هم به فکر و قلم سایر فرقه‌های کلامی و مذهبی، جریان یافته است. با چنین فضایی عینیت ظهور و بطون حق تعالی نیز تفسیر مطلوب را باز می‌یابد.

در نظرگاه حکمت متعالیه فاعلیت الهی، «بالتجلی» است، و تجلی چه در مقام ذات و چه در مقام فعل، وحدت دارد، با حفظ مرتبه مظهر و ظاهر در مقام ذات و فعل، باید گفت این همان ذات است که به عنوان «حقیقت»، در رتبه فعل به عنوان «رقیقه» پدیدار می‌شود. اما تعینات خلقی به رتبه ذات و حقیقت وجود راه نمی‌یابد.

با این تحریر انگاره «جمع بین تشبیه و تنزیه»، در باره صفات الهی میناپذیر می‌گردد؛ زیرا «رقیقت» همان مرتبه تنزل یافته «حقیقت» است، پس بین این دو رتبه نوعی شباهت و یگانگی برقرار، و این به معنای وجود تشبیه می‌باشد، و از سوی «حقیقت» محصور در «رقیقت» نیست، و از علو ذاتی و رفعت و شأن عالی برخوردار است که همان حفظ تنزیه در این مقام است. در کلام امامان معصوم (علیه‌السلام) نیز بر این مطلب تصریحات زیبا و فراوان وجود دارد؛ «يَا بَاطِنًا فِى ظُهُورِهِ وَ ظَاهِرًا فِى بُطُونِهِ وَ مَكْنُونَهُ» (طوسی، ۱۴۱۱: ۸۰۴/۲؛ ابن طاووس، ۱۴۰۹: ۶۴۶/۲).

واضح است که در این سخن عرشی، عینیت ظهور و بطون، چنان به هم گره خورده که کمترین شباهت گسست بین ظهور و بطون واجب، یا تعدد جهت در آن راه ندارد، و البته توحیدگرایی مطلق، جز این اقتضایی ندارد. اگرچه سنخ ظاهرگرایان از این گونه فرازهای نغز و والا، فراری هستند و تخیلات خود را پیرایه مفاهیم وارسته قرآن ساخته، و با عرفای محقق و حکمای متعالی در بزنگاه‌های فهم چنین متونی، به جدال برخاسته و از فهم این فرازهای وحیانی و مبانی عقلانی آن دیگران را تحذیر نموده‌اند. تاریخ معارضه با انگاره وحدت شخصی وجود در تقریر محققانه‌اش، مشحون از این واقعیت که سخن متینی از طیف گسترده ظاهرگرا، درباره عینیت ظهور و بطون واجب در هستی، جز تعطیل و توقف و جز تکفیر و تعرض بروز نموده است.

ملکوت

تدبر در آیه « فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ » (یس/۸۳) و آیات (الانعام/۷۵؛ الاعراف/۱۸۵؛ المؤمنون/۸۸)، که واژه «ملکوت» را مکرر برای بیان حقیقت موجودات به کار برده، حکمای متعالی، را رهنمون به این حقیقت گشته که برای همه اشیای عالم طبیعی، حداقل سه رتبه فرا طبیعی به عنوان «اسم و عقل و نفس» در عالم برین اسمایی و عالم عقل و عالم نفس، قابل شوند، که هر کدام نسبت به یکدیگر «حقیقت و رقیقت» به‌شمار می‌آیند.

هیچ چیز در این جهان نیست مگر این که در جهان دیگر دارای نفس، و در جهان سوم دارای وجود عقلی است، و بر این مطلب شواهد الهی و دلایل نبوی هست ... هر شیء ملکوتی دارد و هر شهادتی را غیبی است، بنابر این تمام اشیای این جهان، دارای «نفس و عقل و اسم الهی» است. (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲: ۲۵۴).

موجودات در سیر صعودی و طی مراتب هستی در جهان‌های مختلف، از وجود یکسان برخوردار نیستند. زیرا وجود عالم‌ها؛ مثال (نفس) و عالم عقول و عالم اسمای الهی، خود از شدت و قوت هم‌سان بهره‌مند نیست، تعبیر به ملکوت اشیا، تعبیر از همان وجود الوهی آنان در عالم اسمایی است، و تبیین کامل آن متوقف بر تحکیم مبانی حکمی است، که حکمت متعالیه پردازش‌های چشم‌گیر در راستای تفسیر این متون ارائه داده‌است.

بحث و نتیجه‌گیری

آیاتی در متن مقدس قرآن کریم، وجود دارد که خرد ورزان با اعمال روش تفسیر قرآن به قرآن و تدبر و تأمل زرف، با مدد سایر آیات، به تفسیر آن آیات نایل شده‌اند، حاصل این تعمق، فهم متعالی از وحی در قلمرو الهیات عقلانی قرآن کریم می‌باشد.

حکمای متعالی از قهرمانان پیشگام در تفسیر و تبیین این آیات بوده و در درجه اول آیات را در آینه آیات تفسیر کرده‌اند، و به این وسیله توانسته‌اند گوهرهای ناب از معارف فرازمند قرآن کریم، برای زرف‌اندیشان به ارمغان بگذارند. تفاوت عمق و تفاضل نگرش تفسیری را، می‌توان در مقایسه تفاسیر نگاشته شده بر این دسته از آیات مبارک ملاحظه کرد. در این رهگذر استحصال آموزه پرکاربرد «حقیقت و رقیقت» و «ظاهر و مظهر» در حکمت متعالیه و عرفان نظری، از آموزه‌های قرآن کریم و کاربرد آن در بیان واژه‌های دینی مانند ملکوت، تنزیل و انزال موجودات، و تبیین تفسیر بسیاری از معارف باطنی آیات الهی مانند عینیت اولیت و آخریت و عینیت ظهور و بطون واجب تعالی، و ترسیم جهان‌بینی توحیدی براساس نظام اسمایی کاملاً مشهود است.

منابع

- آشتیانی، سیدجلال‌الدین (۱۳۷۹). شرح بر زاد‌المسافر ملاصدر، تهران: انتشارات امیرکبیر.

- _____ (۱۳۷۰). شرح مقدمه قیصری بر احیاء التراث العربی.
- فصوص الحکم، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ دوم.
- _____ (۱۳۶۲). مقدمه بر اصول المعارف فیض کاشانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____ (۱۳۸۰). مقدمه بر المبدأ و المعاد صدر المتألهین، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابن طاووس، علی بن موسی (۱۴۰۹). اقبال الاعمال، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). تسنیم، قم: نشر اسراء.
- _____ (۱۳۸۴). مقدمه بر تفسیر المیزان، قم: نشر اسلامی.
- حویزی، عبدعلی (۱۴۱۱ق). تفسیر نورالثقلین، بیروت: اعلمی.
- سبزواری، هادی (۱۴۲۲ق). شرح المنظومه، تصحیح و تعلیق حسن زاده آملی، تهران: نشر ناب.
- _____ (۱۳۸۲). تعلیقات بر الشواهد الربوبیه، بوستان کتاب، قم.
- صدر المتألهین شیرازی (۱۳۶۳). اسرار الآیات، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۴۱۰ق). الاسفار الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- _____ (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم، قم: انتشارات بیدار.
- _____ (۱۳۸۲). الشواهد الربوبیه، تصحیح و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
- _____ (۱۳۵۲). متشابهات القرآن، دانشگاه مشهد.
- _____ (۱۳۸۰). المبدأ و المعاد، تصحیح و تعلیق، سیدجلال الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____ (۱۳۶۱). العرشیه، تهران: مولی.
- _____ (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- صدوق، ابوجعفر محمد بن علی (۱۳۸۷). التوحید، نشر اسلامی، قم.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۱). قرآن در اسلام، قم: نشر اسلامی.
- _____ (۱۳۶۴). المیزان فی تفسیر القرآن، قم: نشر اسلامی.
- _____ (۱۳۷۲). نهایه الحکمه، نشر اسلامی، قم.
- طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۱). مصباح المتهجد و سلاح المتعبد، بیروت: مؤسسه فقه الشیعہ.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحار الانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.