

نسبت بین اعجاز قرآن و جامعیت آن از منظر علامه طباطبایی (ره)

سید مصطفی مناقب*

سید کریم خوب بین خوش نظر**، جواد کارخانه***

چکیده

با عنایت به برخورداری قرآن از پاره ای صفات، از جمله جامعیت، ایتنای بر اصل توحید، انسجام و عدم اختلاف معانی، هدایت، نور، بینه، مبرهن بودن و ...، باید اذعان نمود که سنخ اعجاز قرآن و شریعت محمدی(ص)، به کلی از سنخ اعجاز سایر شرایع ممتاز است؛ زیرا شرایع، معجزه ای محسوس، از سنخ ماده و محدود به زمان و مکان ارائه کردند و حال آن که اعجاز قرآن از سنخ دانش، فرا حسی، فائق بر گستره زمان و مکان و مُسیطر بر تارک هستی است. نوشتار حاضر با رویکردی توصیفی، تحلیلی مبتنی بر دیدگاه طباطبایی (ره)، صاحب «المیزان فی تفسیرالقرآن»، به سه تبیین سترگ در باب استنتاج جامعیت قرآن از کُلّیت اعجازمند آن دست یافته است. طباطبایی بر این باور است که در دو تبیین نخست، عمومیت تحلی و اعجاز قرآن، و نیز جامعیت برگرفته از آن، ناظر بر گستره معارف مرتبط به هدایت انسان است، در حالی که در تبیین سوم، عمومیت و جامعیت مذکور، ناظر بر گستره اغراض الاهی می باشد. نکته درخور تأمل آن که در میان مفسران متقدم و معاصر، این تنها طباطبایی است که با ژرف نگری منحصر به فرد، به ابعاد نسبت موجود بین اعجاز قرآن و جامعیت آن عطف توجه نموده است.

* استادیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه پیام نور (نویسنده مسئول)، Dr.managheb@gmail.com

** استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، khoshnazarl10@gmail.com

*** استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، javadkarkhan@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۱۲/۱۷، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۲/۱۳

کلیدواژه‌ها: اعجاز، جامعیت، قرآن، تحدی، أغراض الاهی، طباطبایی.

۱. مقدمه

تتبع و بررسی نسبت بین اعجاز قرآن و جامعیت آن - به گونه مسأله محور- از منظر طباطبایی (ره)، مستلزم پاسخ گویی به پرسش های پیش رو با توجه به آرا و اقوال وی می باشد.

آیا وی در آثار خود به رابطه و نسبت بین اعجاز قرآن و جامعیت آن توجه نموده است، آیا- اساساً- از منظر طباطبایی پیوند و ارتباطی بین مسأله اعجاز قرآن و جامعیت آن وجود دارد، در صورت وجود ارتباط بین دو مقوله یادشده، آیا برون داد ذاتی و طبیعی اعجاز قرآن، جامعیت در «قلمرو موضوعات» و «أغراض و مقاصد الاهی» می باشد و آیا با عرضه این دو مسأله؛ یعنی جامعیت در قلمرو موضوعات و أغراض و مقاصد الاهی بر کلیت اعجازمند قرآن، می توان به پاسخ قابل قبولی در پیوند وثیق بین آنها دست یافت؟

به نظر می رسد پرسش های فوق قابل ارجاع به یکدیگر بوده، معطوف به پیوند و ارتباط وثیق بین دو مقوله یادشده و نیز استنتاج یکی (جامعیت قرآن در قلمرو موضوعات، و أغراض و مقاصد الاهی)، از آن دیگری (اعجاز قرآن) می باشد. نگارنده با بررسی پاره ای از مجلدات تفسیر گرانسنگ «المیزان»، دست کم به سه تبیین در باب ابعاد رابطه و نسبت بین اعجاز قرآن و جامعیت آن از سوی طباطبایی دست یافته است.

اهمیت پژوهش حاضر از آن رو است که تاکنون هیچ یک از مفسران متقدم و معاصر شیعه و سنی - بنابر تتبع نگارنده - به کشف و تبیین رابطه و نسبت موجود بین اعجاز قرآن و جامعیت آن نپرداخته و این تنها طباطبایی است که با ژرف نگری و عطف توجه به نسبت یادشده و با بهره گرفتن از «آیات تحدی» و «برخی آیات دیگر» به سه تبیین از جامعیت قرآن - افزون بر سایر تبیین ها در مواضع دیگر تفسیر المیزان - اشاره نموده، از این حیث، از سایر مفسران پیشین و معاصر، ممتاز و متمایز می گردد. برآیند دو تبیین نخست، جامعیت در گستره موضوعات (علوم و معارف)، و برآیند تبیین سوم، جامعیت در گستره مقاصد و أغراض الاهی می باشد. توضیح بیشتر آن که تبیین اول و دوم طباطبایی، مبنی بر دو دسته از آیات قرآن کریم بیان گردیده است؛ به این معنا که تبیین نخست، به استناد آیه ۸۸ سوره اسراء ناظر بر گستره «مخاطبان» و «موضوعات» مرتبط به هدایت انسان است، در حالی که تبیین دوم، با عنایت به صفات و ویژگی های قرآن و با اِبتنای بر آیات ۸۹

نسبت بین اعجاز قرآن و جامعیت آن از منظر علامه طباطبایی (ره) ۱۴۵

سوره نحل و ۵۹ سوره أنعام، تنها ناظر برگستره موضوعات می باشد. تمایز دو تبیین نخست از تبیین سوم نیز به این صورت است که دو تبیین یادشده ناظر بر جامعیت درگستره موضوعات (علوم و معارف) بوده و لیکن تبیین سوم ناظر بر جامعیت در گستره اغراض و مقاصد الهی می باشد.

نکته قابل ذکر آن که، برای شناخت پاره ای از مفسرانی که به خلاف طباطبایی هیچ گونه اشاره ای به نسبت بین اعجاز قرآن و جامعیت آن ندارند، می توان به طبرسی، ۱۳۷۲ش، ۶۷۶/۶؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق، ۶۹۶/۱ و ۱۴۱۵ق، ۳۱۵/۳؛ طیب، ۱۳۷۸ش، ۳۰۳/۸؛ حسینی همدانی، ۱۴۰۴ق، ۱۵۱/۱۰؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵ش، ۳۳۸/۱۷؛ مدرسی، ۱۴۱۹ق، ۳۰۲/۶؛ مغنیه، ۱۴۲۴ق، ۸۱/۵؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ۱۰۶/۱۵-۱۰۷؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ۳۶۶/۳؛ سید قطب، ۱۴۱۲ق، ۲۲۴۹/۴؛ ابن عاشور، ۱۹۸۴ق، ۱۵۹/۱۴؛ ابو حیان اندلسی، ۱۴۲۰ق، ۱۰۸/۷؛ زحیلی، ۱۴۱۸ق، ۱۶۰/۱۵؛ حجازی، ۱۴۱۳ق، ۳۹۴/۲؛ اشاره کرد؛ چنان که برای یادکرد از معدود مفسرانی که همسو با طباطبایی -- و البته به اجمال و اختصار و تنها با تعبیری همچون «جامعیه المعانی» و «کمال المعنی» و «مضمونه العمیق الواسع المتنوع» -- به نسبت یادشده اشاره نموده اند، می توان از سبزواری نجفی، ۱۴۱۹ق، ۲۹۶ و ۱۴۰۶ق، ۳۱۳/۴؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸ش، ۵۰۷/۷؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ۱۵۷/۸؛ فضل الله، ۱۴۱۹ق، ۲۲۷/۱۴، نام بُرد؛ لذا می توان ادعا کرد که وی از نوادر مفسرانی است که به کشف و تبیین نسبت موجود بین اعجاز قرآن و جامعیت آن پرداخته است.

۲. تمایز طباطبایی با سایر مفسران در توصیف اعجاز و جامعیت

پیش از ذکر تبیین های سه گانه طباطبایی در باب نسبت یادشده، یادآور می گردد که ممکن است برخی از اهل نظر اشکال کنند که بسیاری از مفسران شیعه و سنی در بحث اعجاز قرآن کریم، جامعیت آن را نیز مفروض گرفته اند و لذا از این حیث، طباطبایی سخن و نظریه جدیدی ارائه نکرده است. به نظر می رسد با عنایت به چند نکته؛ از جمله تمایز بین دو مقام تعریف و توصیف، می توان به پاسخ قابل قبولی در این زمینه دست یافت. پژوهشگران بر این باورند که تمایز این دو مقام، اصلی روش شناختی است و با توجه به دوگانگی روشی بین آنها، در آمیختن مقام تعریف و مقام توصیف از مواضع خطای روشی است. (قراملکی، ۱۳۸۸ش، ۱۸۵). مهمترین نکته روش شناختی در تعریف، تلقی محقق از نقش و کارکرد آن است. از تعریف سه توقع می توان داشت: ۱. روشن ساختن ذهن و رفع

ابهام؛ ۲. ایجاد فهم مشترک؛ ۳. به نظم در آوردن باورهای موجود ذهنی. اما توصیف، روش ها و ابزارهای خاص خود را دارد. بخش عظیمی از تلاش [و رسالت] پژوهشگران، توصیف پدیدارها است. مراد از توصیف، تحلیل مفهوم و بیان مولفه ها و مقومات نیست؛ بلکه مراد، بیان احکام، عوارض و خواص آن است. محقق در این مقام از «چگونه است؟» می پرسد. البته توصیف منوط به تعریف است. امروزه، پس از تأملات ویتگنشتاین، بیش از تعریف، به توصیف امور پرداخته می شود، و عمده ترین جهت گیری هر پژوهشی، جستار از توصیف و تبیین است. (همو، ۱۳۸۵ش، ۹۴-۹۵ و ۱۰۴). پس از این مقدمه کوتاه، می توان گفت که قرآن در مقام تعریف و آن گونه که باید باشد، منطبق بر اعجاز بوده، جامع و شامل تمام علوم و معارف الهی مرتبط به هدایت انسان است و لذا بسیار طبیعی است که پاره ای از مفسران، هنگام سخن گفتن از اعجاز قرآن به جامعیت آن هم اشاره کنند. گویا در مقام تعریف، به نوعی سخن از این همانی بین اعجاز قرآن و جامعیت آن است و این دو، در این مقام کاملاً در هم تنیده اند و لیکن در مقام توصیف و سوال از چگونه بودن نسبت بین اعجاز قرآن و جامعیت آن، قرآن دارای احکام و خواصی است که اعجاز و جامعیت، از جمله آن احکام و خواص اند و لذا بین آن دو، در این مقام، به خلاف مقام تعریف، نسبت این همانی برقرار نیست و کاملاً از هم متمایز اند و لذا می توان یکی را از دیگری استنباط و استخراج کرد. خلاصه آن که سخن و ادعای طباطبایی در نسبت بین اعجاز قرآن و جامعیت آن، به خلاف سایر مفسران، ناظر بر مقام توصیف است، نه مقام تعریف.

نکته دوم در تمایز گفتار وی از گفتار سایر مفسران، این است که گفتار هیچ یک مفسران متقدم و معاصر، ناظر بر جامعیت در أغراض و مقاصد الهی نیست و این در حالی است که طباطبایی افزون بر جامعیت در گستره موضوعات و مخاطبان، به جامعیت در أغراض و مقاصد الهی نیز عطف توجه نموده است.

نکته سوم در تمایز گفتار طباطبایی از دیگر مفسران، این است که وی قایل به جامعیت اعتدالی؛ یعنی جامعیت مرتبط به هدایت انسان است، و از این منظر به توصیف و تبیین نسبت بین اعجاز قرآن و جامعیت آن می پردازد، در حالی بسیاری از مفسران قایل به جامعیت حداکثری هستند. نکته چهارم در تمایز مذکور، مربوط به تبیین های سه گانه نسبت یادشده است که مختص طباطبایی است.

۳. تبیین های سه گانه طباطبایی در نسبت بین اعجاز قرآن و جامعیت آن

اینک پس از بیان اشکال فوق و پاسخ آن، سه تبیین مورد نظر طباطبایی و نتایج حاصل از آن مورد بررسی قرار می گیرد.

۱.۳ تبیین نخست؛ ناظر بر جامعیت در گستره مخاطبان و موضوعات

۱. تمام تحدی های موجود در قرآن، نوعی استدلال بر اعجاز آن است؛ (فجميع التحديات الواقعة في القرآن نحو استدلال على كون القرآن معجزة خارقة من عند الله.) (طباطبایی، ۱۴۰۳ق، ۵۹/۱). به نظر می رسد ادعای طباطبایی در این مقدمه، از زمره گزاره ها و قضایایی است که دلیل شان همراه آنها است (قضایا قیاساتھا معها). به سخن دیگر، گزاره مورد ادعای طباطبایی در دل خود واجد دلیل است؛ یعنی دلیل آن در آن مندمج شده است، و پرواضح است که این اندماج دلیل، به معنای فقدان آن نیست. یکی از شاگردان صاحب نام طباطبایی در تبیین این ادعای وی، باذعان بر تحدی موجود در آیه ۸۲ سوره نساء، می نویسد: تحدی، مشتمل بر قیاس و برهان است؛ بدین گونه که «لوكان هذا القرآن من عند غير الله، لا يمكن الاتيان بمثله، لكن التالي باطل، فالمقدم مثله». [همان گونه که پیداست] قیاس تحدی، مشتمل بر قاعده «تمائل» است [و] براساس قاعده تماثل که می گوید: «حکم الأمثال فيما يجوز و فيما لايجوز واحد»؛ معنای قیاس استثنایی مزبور چنین است که: اگر این قرآن، سخن بشر باشد نه کلام خداوند، پس افراد بشر - که در بشر بودن مانند رسول اکرم ۹ هستند - باید بتوانند قرآنی این چنین بیاورند و اگر نتوانند، روشن می شود که قرآن، کتاب الاهی است نه بشری و اعجازی است که اثبات کننده ادعای نبوت و رسالت آورنده آن خواهد بود. بنابراین، بشری بودن قرآن باطل و الاهی بودن و اعجاز آن اثبات می گردد. (جوادی آملی، ۱۳۸۸ ش، ۱۲۸/۱ و ۱۶۱)

مراد از قاعده تماثل به اختصار این است که وقتی دو نفر از یک «نوع» بوده و اوصاف مشترکی داشته باشند، آن دو نفر را «مثالان» می گویند و حکم عقلی در باره «مثالان»، این است که «حکم الأمثال فيما يجوز و فيما لايجوز واحد»؛ یعنی اگر بشر کاری را بتواند انجام دهد، دیگر هموعان او نیز باید بتوانند مُمائل آن را انجام دهند، و اگر این کتاب (قرآن) را بشر آورده است، پس شما هم که بشر هستید، باید بتوانید کتابی مانند آن و معجزه ای چون آن بیاورید. (همان، ۱۳۸۸ ش، ۱۲۸-۱۲۹)

یکی از مفسران معاصر نیز، ضمن تعریف تحدی، آن را دلیل بر اثبات اعجاز قرآن می‌داند. وی می‌نویسد: «فمعنی التحدی، دعوه الخصم الی الاتیان بما أتى به المدعی و بعد ثبوت عجزه باعترافه ثبتت دعوی المدعی لا محاله»، (سبزواری، ۱۴۳۱ق، ۱/۱۶۳). پر واضح است که وی از بیان تحدی و عجز «مُتحدِّی مِنْه»، اعجاز قرآن را نتیجه می‌گیرد.

۲. از جمله آیاتی که بر عمومیت تحدی قرآن از حیث گستره مخاطبان (الانس والجن) و گستره موضوعات آن (بمثال هذا القرآن) دلالت دارد، آیه «قُل لِّسَنُ اجْتَمَعَتِ الْاِنْسُ وَالْجِنُّ عَلٰی اَنْ یَّاتُوْا بِمِثْلِ هٰذَا الْقُرْاٰنِ لَا یَأْتُوْنَ بِمِثْلِهِ و لَوْ کَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهْرِیْرًا؛ بگو اگر انس و جن گرد هم آیند بر این که مانند این قرآن را بیاورند، نخواهند توانست، هر چند یکدیگر را یاری دهند.» (اسراء، ۸۸) می‌باشد.

جوادی آملی، از شاگردان و شارحان آثار طباطبایی تصریح می‌کند: «قرآن کریم خود را کتابی برای همه مردم و همه اعصار معرفی می‌کند. این «کلّیت» و «دوام» در تحدی قرآن نیز هست؛ زیرا کتابی که برای همه بشریت، در همه اعصار و قرون به عنوان معجزه مطرح باشد، تحدی آن نیز که سند حقیقت و دلیل اعجاز آن است، باید کلّیت و دوام داشته باشد.» (همان، ۱/۱۳۲). همان طور که پیداست جوادی آملی در این سخن کوتاه، همزمان؛ هم بر عمومیت تحدی قرآن و هم بر دلیل بودن تحدی قرآن بر اعجاز آن تاکید می‌ورزد. یکی از قرآن پژوهان معاصر نیز کلّیت و دوام تحدی قرآن را تحت سه عنوان «شمول افرادی»، «شمول زمانی» و «شمول احوالی» گزارش می‌کند. (رک: معرفت، ۱۴۱۲، ۴/۲۲)

۳. تحدی عام قرآن، تنها ناظر به بحث فصاحت و بلاغت در لفظ یا یکی از صفات و ویژگی‌های آن به طور مستقل و جداگانه نیست؛ زیرا اگر تحدی فقط در بلاغت بیان قرآن و استواری اسلوب زبانی آن بود، نمی‌باید از حد عرب‌های عصر رسالت فراتر برود؛ در حالی که آیه یادشده، همه انس و جن را مورد خطاب قرار داده است؛ پس معلوم می‌شود که اعجاز قرآن تنها از حیث اسلوب زبانی نیست. همچنین اگر صفت خاصی غیر از بلاغت و استواری اسلوب، به تنهایی مورد نظر تحدی قرآن بود، می‌باید خطاب قرآن، متوجه گروه خاصی باشد؛ حال آن که تحدی قرآن، عام و برای همه است (فلو کان التحدی ببلاغه بیان القرآن و جزاله أسلوبه فقط لم یتعد التحدی قوماً خاصاً ... و کذا غیرالبلاغه و الجزاله من کل صفة خاصه اشتمل علیها القرآن...)، (همان، ۱/۵۹؛ نیز رک: فاضل لنکرانی، ۱۴۲۸ق، ۴۲)؛ پس اطلاق تحدی بر انس و جن و دعوت آنان به این امر، ناظر بر تمامی موضوعات و صفاتی است که در آنها امکان برتری و پیشی گرفتن وجود دارد؛ (فاطلاق التحدی علی

التقلین لیس الا فی جمیع ما یمکن فیہ التفاضل فی الصفات). (طباطبایی، ۱/ ۶۰). به نظر می رسد با عنایت به صدر و ذیل گفتار طباطبایی در این مقدمه، دو نکته باید مورد توجه محققان دقیق النظر قرار گیرد: نخست این که، برخی از آیات قرآن؛ از جمله آیه ۴۹ سوره قصص خطاب به منکران نبوت، تحدی نموده، تصریح می فرماید که: اگر راست می گوئید و اگر واقعاً در پی حقیقت و هدایت هستید، کتابی را از سوی خدا بیاورید که هدایتگری آن، از این دو کتاب آسمانی (قرآن و تورات تحریف نشده) بیشتر باشد. همان طور که پیداست این آیه، صریح در تحدی به محتوای قرآن است، نه به فصاحت و بلاغت؛ زیرا آنچه که در هدایت نقش دارد، همان محتوا و معارف کتاب است، و از سوی دیگر عدّه زیادی از یهودیان مُتصلّب، آشنا به زبان عربی نبوده و نیستند تا به آنها اعلام هم‌آوردی در آوردن کتاب عربی مانند قرآن کریم شود. همچنین آیاتی نظیر «ان هذا القرآن یهدی للّتی هی اقوم»، (اسراء/۹)؛ ناظر به محتوای عالی و انسان ساز قرآن و قوانین فردی و اجتماعی آن است و قرآن کریم همه متخصصان و دانشمندان علوم انسانی و تجربی را به مثل آوری علمی دعوت کرده است. یادکرد این نکته ضروری است که طباطبایی سه دلیل در عدم پذیرش و ردّ قول به انحصار تحدی قرآن به فصاحت و بلاغت آن ذکر می کند. (ر.ک: همان، ۱۰/ ۱۶۳-۱۶۴). همچنین با عنایت به عمومیت تحدی قرآن در سه شکل شمول افرادی، شمول زمانی و شمول احوالی، به صراحت می توان نظریه انحصار یک وجهی بودن اعجاز قرآن را منتفی دانست.

نکته دوم و درخور توجه دیگر آن که، ممکن است برخی اشکال کنند که چگونه طباطبایی، مدعی «امکان» برتری و پیشی گرفتن نصاب تحدی در تمامی صفات و موضوعات، در قبال قرآن گردیده است، درحالی که پیش فرض تمام فرق اسلامی این است که چنین فرضی مُحقق الوقوع نیست. در پاسخ به این اشکال باید گفت، بسیار ساده اندیشانه است اگر گمان کنیم که طباطبایی به عنوان یک مفسری که از ذهن فلسفی نیز برخوردار است، واژه «امکان» را در عبارت فوق، به معنای احتمال و ... به کار برده باشد، بنابر این، در پاسخ به اشکال یادشده، می توان ادعا کرد که مراد وی از کاربست این واژه، دقیقاً یکی از معانی اصطلاحی آن است که - دست کم - در علم اصول فقه و فلسفه کاربرد درخور توجهی دارد و آن عبارت است از معنا و اصطلاح «امکان وقوعی». توضیح بیشتر آن که،

امکان وقوعی در برابر امتناع وقوعی است؛ همان گونه که امکان ذاتی در برابر امتناع ذاتی است. یک شیء گاهی به گونه ای است که ذاتش ملاک و مناط حکم عقل به استحاله می باشد؛ یعنی وقتی عقل آن شیء را با قطع نظر از هر امر دیگری ملاحظه می کند، در آن تناقض می یابد و حکم به امتناع وقوعش می کند؛ مانند تقدّم شیء بر خود، تسلسل در سلسله علل و توقّف شیء بر خود. چنین چیزی ممتنع ذاتی می باشد. در برابر ممکن ذاتی، که ذاتش مناط و ملاک حکم عقل به امتناع نیست. اما گاهی ذات شیء مناط حکم عقل به استحاله نیست؛ یعنی در ذاتش تناقضی وجود ندارد، ولی اگر تحقق پیدا کند، مستلزم محال می باشد؛ یعنی شرایطی وجود دارد که اگر در آن شرایط، آن شیء تحقق پیدا کند، وقوعش مستلزم یک امر محال می باشد؛ مثلاً حرارت در صورت نبودن آتش و هر وسیله گرمای دیگری، امتناع وقوعی دارد؛ زیرا اگر این حرارت تحقق یابد، معلول بدون علت تحقق یافته است و تحقق معلول بدون علت، ممتنع ذاتی است. حال اگر شیء ای؛ نه امتناع ذاتی داشته باشد و نه امتناع وقوعی، دارای امکان وقوعی می باشد؛ یعنی علاوه بر آن که ذاتش ممکن است، وقوعش نیز ممکن می باشد. بنابر این، امکان وقوعی عبارت است از: کون الشیء بحیث لا یلزم من فرض وقوعه، محال [آی لیس ممتنعاً بالذات او بالغیر؛ یعنی شیء به گونه ای باشد که از فرض وقوع آن، محالی لازم نیاید؛ یعنی ذاتاً و بالغیر، امتناعی برای وقوع آن نباشد]. (شیروانی، ۱۳۷۸ش، ۱۸۶؛ نیز ر.ک: ابراهیمی دینانی، ۱۳۶۶ش، ۲/ ۷۰؛ مشکینی، ۱۳۶۷ش، ۷۹؛ سبحانی، ۱۴۱۴ق، ۱۰۷؛ مکارم شیرازی، ۱۴۱۶ق، ۲/ ۲۹۶).

حال با توجه به یادکرد این نکته مهم در باب معنای امکان، در مورد ادعای مطرح شده از سوی طباطبایی در این مقدمه، می توان گفت: آوردن مثل برای قرآن از سوی انس و جن؛ حتی در نصاب تفاضل و برتری، وقوعاً امکان فرض و تصور دارد؛ گرچه تاکنون محقق نگردیده است. به سخن دیگر، می توان گفت بحث در دو مقام قابل طرح است: مقام ثبوت و مقام اثبات. مقام ثبوت؛ یعنی آیا با توجه به قوانین عقل؛ از جمله قاعده تامل که پیش از این توضیح داده شد، عرضه چیزی مثل قرآن؛ حتی در نصاب تفاضل و برتری، امکان دارد یا خیر؟ اگر در این مقام، قایل شدیم که این امر امکان ندارد، بحث به مقام دوم نمی رسد، ولی اگر قایل به امکان آن شدیم و پذیرفتیم که از نظر عقل چنین چیزی امکان پذیر است و امتناع ندارد، در مقام اثبات بحث می شود که آیا این امر، واقع هم شده است یا خیر؟ زیرا پذیرش امکان یک امر، ملازم با وقوع آن نیست؛ ممکن است واقع گردد و ممکن است واقع نگردد. خلاصه آن که، ادعای مطرح شده از سوی طباطبایی در این مقدمه، ناظر بر امکان در مقام ثبوت است، نه امکان در مقام اثبات که البته ملازم با وقوع

نیست. پر واضح که عرضه چیزی مثل و شبیه قرآن کریم - به رغم امکان وقوعی - تاکنون واقع نگردیده است. با بیان این توضیحات، به نظر می رسد اشکال یادشده بر طباطبایی پاسخ مناسب خود را یافته است.

۴. قرآن برای یک یا چند دسته خاص معجزه نیست، بلکه برای «تمامی افراد در تمامی گستره دانش ها و علوم مرتبط با هدایت انسان» معجزه به شمار می رود؛ (فالقرآن آیه [آی معجزه] للبلغ فی بلاغته و فصاحته، و للحکیم فی حکمته، و للعالم فی علمه و للاجتماعی فی اجتماعه، و للمقننین فی تقنینهم و للسياسیس فی سیاستهم، و للحکام فی حکومتهم، و لجمیع العالمین فیما لا ینالونه جمیعاً کالغیب و الاختلاف فی الحکم و العلم و البیان)؛ زیرا هر گروه از دانشمندان تنها از دانش خاصی بهره مندند؛ (کل واحد منها مما یعرفه بعض الثقلین دون جمیعهم). (همان، ۶۰/۱)، در حالی که قرآن کریم به وصف «جامعیت» (همان، ۶۰/۱؛ ۱۰/۱۶۴) واجد همه علوم و دانش هاست، ضمن آن که متضمن اخبار غیبی و اموری از این دست نیز می باشد که از دسترس جهانیان خارج است. (همان، ۶۰/۱؛ موسوی سبزواری، ۱۶۴/۱، ۱۶۴/۱)

۵. نتیجه بسیار روشن مقدمات فوق، شمول و عمومیت اعجاز قرآن از جمیع جهات؛ یعنی گستره مخاطبان و نیز گستره موضوعات آن است (و من هنا ینظر أن القرآن یدعی عموم اعجازه من جمیع الجهات). (همان، ۶۰/۱). به سخن دیگر، عمومیت تحدی و اعجاز قرآن هم انس و جن را در برگرفته، آنان را به هموردی فرا می خواند و هم گستره علوم و دانش های مرتبط به هدایت و سعادت انسان را شامل می گردد. در نتیجه، قرآن، جامع معارف الاهی فلسفی، اخلاق فاضله و قوانین دینی فرعی؛ اعم از عبادات، معاملات، سیاسات، اجتماعیات و هرآن چیزی است که با فعل و عمل انسان ارتباط دارد؛ (فالتحدی عام لکل ما یتضمنه القرآن الکریم من معارف حقیقیة و الحُجج و البراهین الساطعة و المواعظ الحسنة و الاخلاق الکریمة و الشرایع الالهیة و الاخبار الغیبیة و الفصاحة و البلاغة). (همان، ۱۶۲/۱ و ۱۶۴؛ ۶۲/۱ و ۶۴).

با عنایت به این که نقطه عطف تبیین مزبور از سوی طباطبایی در باب نسبت بین اعجاز قرآن و جامعیت آن، «آیه ۸۸ سوره اسراء» می باشد، می توان خلاصه گفتار وی در مورد آیه یادشده را در قالب قیاس اقترانی شکل اول چنین صورت بندی نمود:

تحدی در آیه ۸۸ سوره اسراء، تحدی به تمام قرآن است؛

تحدی به تمام قرآن، جامع و شامل تمام مخاطبان و موضوعات مرتبط به هدایت انسان است؛

تحدی در آیه ۸۸ سوره اسراء، جامع و شامل تمام مخاطبان و موضوعات مرتبط به هدایت انسان است.

از آن جا که عمومیت تحدی و اعجاز قرآن، گستره علوم و دانش های مرتبط به هدایت و سعادت انسان را در بر می گیرد، بسیار مناسب به نظر می رسد در این جا به برخی از ویژگی ها و اوصاف دانش های موجود در قرآن نیز اشاره گردد.

۶. ویژگی ها و اوصاف علوم و معارف موجود در قرآن که برخی از نکات قابل ذکر در باب علوم و دانش هایی که قرآن مشتمل بر آنها بوده و اسناد وصف اعجاز به آنها موجب درنوردیدن زمان و مکان و مانایی آنها، و در نتیجه عدم هموردی از سوی جهانیان در گستره تاریخ بشری گردیده، بدین قرار است:

- معارف الهی و مُبرهن قرآن؛ همچون بحث توحیدِ واحدی و اَحَدی در سوره اخلاص و... از سنخ معارف بشری نبوده؛ در نتیجه تاکنون بشر قادر به عرضه معارفی همسنگ با معارف قرآن نگردیده است. این مدعا که معارف الهی و مُبرهن قرآن از سنخ معارف بشری نیست؛ بدین معنا است که معارف یادشده محصول و نتیجه اندیشه ورزی بشر نیست، نه این که مشمول اندیشه ورزی بشر قرار نگرفته باشد.

برخی از مفسران معاصر در مورد اشمال قرآن بر معارف الهی؛ از جمله توحید فعلی، ذاتی، صفاتی و ... تاکید می ورزد که قرآن در بیان این دست از معارف عمیق و عریق، بر سایرین پیشی گرفته است و این چیزی است که امام معصوم(ع)، عالمان دین و سایرین بر آن اذعان دارند. (یشتمل القرآن علی کثیر من العقاید الدینیة و العلوم الالهیه و المعارف الربویة؛ فهو السابق فی جمیع هذه العلوم، و قد شهد بذلك جمیع الایمه الهداه؛ الذین هم اَحَد الثقلین و جمیع علماء المسلمین، بل و غیرهم)، (موسوی سبزواری، ۱۴۳۱ق، ۱۶۶/۱).

با نگاهی به سیر تحوّل و تطوّر تاریخ اندیشه، به روشنی به دست می آید که آرا و اقوال بزرگترین فیلسوفان جهان - هر از چند گاهی - مورد چالش و نفی و اثبات واقع شده؛ رأی و نظریه ای، جایگزین رأی و نظریه رقیب می گردد و این در حالی است که معارف زُرف و عمیق عرضه شده از سوی قرآن به دلیل ویژگی های ذاتی خود؛ از جمله استحکام معانی و عدم اختلاف و تناقض در آنها، مُبرهن و مستدل بودن و...، در طول قرون متمادی فائق بر

جرح و تعدیل‌ها و چالش‌ها بوده، همواره در رأس هرم اندیشه ورزی های بشری قرار داشته، حاکم و مَهْمِن بر آنهاست. (همان، ۶۰/۱).

- احکام و نظام اخلاقی مورد ترویج و ترغیب قرآن، اِبتِنای بر حقایق نفس الامری داشته، زلال و فضیلت مدار است، و این در حالی است که غموم احکام نظام های اخلاقی رایج در جهان به جهت عدم اِبتِنای بر حقایق ثابت و برخوردار از نِسَبِیت، فاقد فضیلت اصیل و نفس الامری بوده، متکی بر اصالت نفع (سود انگاری)، اصالت لذت (لذت گرایی) و اموری از این دست می باشد (همان، ۶۰/۱).

در مورد اِبتِنای احکام اخلاقی مورد عنایت قرآن بر حقایق نفس الامری و عدم اِبتِنای بسیاری از مکاتب و نظام های اخلاقی بشری بر حقایق یاد شده، ناچار باید در مورد مسایل فلسفه اخلاق نکاتی را گوشزد نمود تا ادعای یاد شده - به نحو قابل قبولی - اثبات گردد. مسائل فلسفه اخلاق را می توان در سه بخش کلی مباحث معناشناختی، روابط منطقی و مسائل معرفت شناختی گزاره های اخلاقی مورد مطالعه و بررسی قرار داد. یکی از مهمترین مسائل معرفت شناختی گزاره های اخلاقی که شاید بتوان آن را مهمترین و اساسی ترین مبحث فلسفه اخلاق نیز به شمار آورد، مساله اخباری یا انشایی بودن حقیقت گزاره های اخلاقی است. بی تردید همه فیلسوفان و اندیشمندانی که به این بحث پرداخته اند، به خوبی واقف بودند که احکام اخلاقی در محاورات عمومی، به هر دو صورت اخباری و انشایی ابراز می شوند. اما از طرفی میدانیم که جملات انشایی و اخباری دارای تفاوت ها و اختلافات بنیادینی هستند که نمی توان هر دو را با هم جمع کرد؛ به همین دلیل است که همه کسانی که به گونه ای در عرصه فلسفه اخلاق اندیشه کرده و قلم زده اند، خود را با این سوال جدی مواجه دیدند که به راستی حقیقت جملات اخلاقی چیست؟ آیا از قبیل انشائیات اند و یا از سنخ جملات اخباری؟ به عبارت دیگر آیا از نوع گزاره های جعلی هستند یا از قبیل قضایای کشفی؟ یعنی آیا گزاره های اعتباری و قراردادی و ساخته افراد، گروه ها یا جوامع هستند، بی آن که ریشه ای در واقعیات خارجی داشته باشند، یا آن که از نوع گزاره های واقعی و حقیقی اند که با کمک آنها، واقع خارجی بر ما مکشوف می گردد؟ بر این اساس، مکاتب اخلاقی را با توجه به این مساله می توان تحت دو عنوان کلی «مکاتب توصیفی و غیر توصیفی» یا «مکاتب مبتنی بر «جعل» و مبتنی بر «کشف» تقسیم کرد. مکاتبی؛ مانند امر گرایی، احساس گرایی، توصیه گرایی، جامعه گرایی، نظریه امر الهی و نظریه اعتباریات، همگی از آن نوع مکاتب و نظریاتی به شمار می روند که معتقد به انشایی بودن

احکام و جملات بوده و آنها را توصیف گر واقعیات نفس الامری نمی دانند. درمقابل، انواع نظریه های طبیعت گرایانه، شهود گرایانه و نظریه های فلسفی را باید در ذیل مکاتب و دیدگاه های معتقد به اخباری بودن قضایای اخلاقی طبقه بندی کرد. به مثال در مکاتب غیر توصیفی؛ امر گرایان معتقدند، احکام اخلاقی، از انواع جملات انشایی هستند که نمی توان از درستی یا نادرستی آنها سخن گفت؛ زیرا خبر و حکایتی از عالم واقع به دست نمی دهند تا در صورت مطابقت با آن، صادق و در صورت عدم مطابقت، کاذب تلقی شوند.

احساس گرایان، گزاره های اخلاقی را صرفاً بیانگر طرز تلقی ها و احساسات خاص گوینده می دانند و روشن است که طرز تلقی ها را نمی توان متصف به صدق و کذب کرد. به عبارت دیگر، وقتی بر اساس مبانی پوزیتیویسم منطقی پذیرفته شد که سخن معنادار، منحصر در گزاره های تحلیلی و گزاره های ناظر به واقعیات تجربی است، لازمه آن، این است که گزاره های اخلاقی بی معنا و فاقد بار معرفتی پنداشته شوند؛ زیرا احکام اخلاقی، نه تحلیلی اند و نه با تجارب حسی معمولی قابل تحقیق اند. در نتیجه صدق و کذب را به آنها راهی نیست؛ زیرا درست یا نادرست بودن یک قضیه، متفرع بر معناداری آن است.

قابلان به نظریه اعتباریات، مفاهیم را تابع اهداف و اغراض اعتبار کننده دانسته، واقعیتی جز اعتبار و قرارداد شخص مُعتبر برای آنها قایل نبودند. پیامد منطقی این نظریه درمورد گزاره های اخلاقی، این است که آنها را از نوع جملات انشایی تلقی کرده و هیچ جنبه حکایت گری از واقعیات نفس الامری برای آنها قایل نبودند.

خلاصه آن که، مشکل همه نظریات غیر توصیفی، این است که معیاری خرد پسند برای ارزیابی احکام اخلاقی ارایه نمی دهند و اصولاً بر اساس انشایی دانستن گزاره های اخلاقی، راهی برای صدق و کذب آنها وجود نخواهد داشت.

یکی دیگر از پیامدهای ناپسند اغلب نظریات غیر توصیفی، لزوم پذیرش نسبییت اخلاقی است؛ زیرا وقتی احکام اخلاقی تابع امیال فردی یا علایق اجتماعی بودند و هیچ ریشه ای در واقعیات خارجی نداشتند، بالطبع با تغییر میل و ذایقه افراد یا گرایش های اجتماعی آنان، قضاوت های اخلاقیشان نیز دستخوش تغییر و دگرگونی خواهد شد. ممکن است کاری را که امروز خوب می دانند، با تغییرات و تحولات اجتماعی، بد تلقی کنند و یا بر عکس کاری را که در شرایط فکری و اجتماعی خاصی بد می پندارند، با ایجاد دگرگونی در آن شرایط، خوب تلقی کنند. در مکاتب توصیفی نیز جمع زیادی از صاحب نظران اخلاق، بر

این باورند که مَحکمی احکام اخلاقی، درون آدمی است و نه عالم خارج. به سخن دیگر، قضایای اخلاقی را حکایت گر و توصیف کننده حالات عالم آنفس می دانند، نه عالم آفاق. از دیدگاه لذت گرایان و سود گرایان، مَحکمی حقیقی قضایای اخلاقی، حالات و وقایع درونی انسان است، در حالی که از دیدگاه شهودگرایان، قضایای اخلاقی، حکایت گر واقعیات خارجی، عینی و وقایع بیرونی هستند. (ر.ک: فرانکنا، ۱۳۸۳ش، ترجمه هادی صادقی، فصول ۲، ۳، ۵ و ۶؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۶ش، صص ۸۳-۱۰۴)

- احکام و قوانین تام فقهی مورد عنایت و عرضه قرآن - بی هیچ اختلاف و تناقض، و با حفظ روح توحید و کلمه تقوا، در هر حکمی از احکام و نتایج و لوازم آن و نیز سرّیان طهارت و پاکی در اصل و فرعش - جامع و دربرگیرنده تمامی افعال بشر در عرصه های مختلف فردی و اجتماعی بوده (طباطبایی، ۳۸۹/۵؛ مکارم شیرازی، ۱۴۰۳ق، ۵۵۳/۱؛ همان، ۱۳۹۰ش، صص ۲۳۳-۲۳۶)، تاکنون بشریت امکان هماوردی و عرضه قوانینی چنین جامع و کلان نگر را نداشته است (طباطبایی، ۶۰/۱).

- انسجام و عدم اختلاف علوم و معارف، قوانین و احکام، امثال و قصص، مواعظ و اخبار غیبی مربوط به گذشته و آینده قرآن (جوادی آملی، ۱۳۹۰ش، ۱۹/صص ۶۲۰-۶۲۲ و صص ۶۲۷-۶۲۹؛ همو، ۱۳۸۸ش، ۱/۱۲۸ و ۱۶۱؛ حیدری، ۱۴۲۷ق، ۱۶۳) - با فرض «مُتَدَرِّجَةُ الوجود و مُتَفَرِّقَةُ الالقاء» بودن آن - در ارائه راه کارهای لازم برای مهندسی و تدبیرکوچکترین و بزرگترین شأن از شوون جهان انسانی، موجب گردیده قرآن گوی سبقت از دانش های - به ظاهر - همگون برآید؛ زیرا سایر علوم و دانش ها فاقد چنین ویژگی ای بوده، از عدم انسجام و هماهنگی درونی رنج می برد، و سیر تدریجی آنها به سوی کمال در گذر تاریخ اندیشه بشری، دلیل روشن این ادعاست (طباطبایی، ۱/۶۱ و ۶۶؛ همان، ۱۰۵/۱۲). طباطبایی در این زمینه تصریح می ورزد که «ولایوجد فیہ أدنی اختلاف فی النظم المتشابه؛ کتاباً متشابهاً مثانی و لم یقع فی المعارف التي ألقاها و الاصول التي أعطها اختلاف بتناقض بعضها مع بعض و تنافی شيء منها مع آخر». وی همچنین - با قوت و استدلال تمام - شبهه وجود نسخ در قرآن و از مصادیق مناقضه در قول و یا دست کم، اختلاف نظر بودن آن را پاسخ گفته است. (ر.ک: همان، ۱/۶۷).

- ابتدای تمام معارف و علوم قرآن بر فطرت انسانی و اصل توحید بوده و این درحالی است که علوم و معارف بشری فاقد چنین ویژگی ای می باشد (همان، ۶۲/۱).
- سمت و سو و جهت گیری کلی علوم و معارف ارائه شده از سوی قرآن و آموزه های آن، اولاً و بالذات، هدایت جهانیان (هدی للعالمین) است و این در حالی است که سایر علوم و دانش ها فاقد چنین جهت گیری الاهی ای می باشد. (همان، ۶۱/۱).

۲.۳ تبیین دوم؛ ناظر بر جامعیت در گستره موضوعات (علوم و معارف)

طباطبایی در بحث و جوه تحدی، «تحدی قرآن به علم» را ذکر کرده، به دو آیه به ظاهر غیرهمگون؛ یعنی آیات «ونزلنا علیک الکتاب تبیاناً لکل شیء» (نحل، ۸۹) و «ولارطب ولایابس الا فی کتاب مبین» (انعام، ۵۹)، استناد جسته است. دلیل این گمانه زنی (استناد به دو آیه غیرهمگون)، آن است که وی آیه نخست را به عنوان یکی از اصلی ترین مستندات جامعیت قرآن کریم مورد استفاده قرار داده است (همان، ۱۲ / ۳۲۴ - ۳۲۵) و حال آن که آیه دوم را غیر قابل استناد برای بحث یادشده می داند (همان، ۷ / ۱۲۴ - ۱۲۹)؛ لذا در توجیه این عمل طباطبایی، دو احتمال - که منتج به نتیجه واحدند - قابل ذکر است :

۱.۲.۳ احتمال نخست؛ تحدی قرآن به علم، تحدی برگرفته از علم الاهی

از آن جا که مراد از «کتاب مبین» در آیه ۵۹ سوره انعام، لوح محفوظ (مرتبه ای از علم الاهی) (همان، ۷ / صص ۱۲۷ - ۱۲۸)؛ فاضل لنکرانی، ۱۴۲۸ق، ۵۰؛ جوادی آملی، ۱۳۹۰ش، ۲۵ / صص ۳۷۲ - ۳۷۳؛ موسوی سبزواری، ۱۴۳۱ق، ۱۳ / ۴۱۳؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ۲۱۱/۵) و یا کتابی غیر از قرآن است که تمام وقایع و اشیای پیش از آفرینش، هنگام آفرینش و پس از آفرینش در آن ثبت است و هیچ گاه تغییر نمی کند (طباطبایی، همان، ۷ / ۱۲۸)، می توان گفت از منظر طباطبایی، مقصود از تحدی قرآن به علم، این است که قرآن با گستره علوم و معارف برگرفته از علم الاهی تحدی نموده است. به سخن دیگر، وی با کنار هم قرار دادن این دو آیه، به منشأ و مصدر گستره علوم و معارف قرآن که همان علم الاهی است اشاره کرده، جامعیت و تبیان هرچیز بودن آن را نتیجه می گیرد. به سخن سوم، گویا قرآن به پشتوانه علم الاهی در مقابل همه علوم و معارف بشری قد علم کرده است و این، راز عدم هموردی بشر با علوم و معارف آن است.

- همسویی پاره ای از مفسران با طباطبایی در بیان احتمال نخست

شیخ طوسی، از مفسران بزرگ سده چهارم هجری در مورد راز عدم همآوردی بشر با قرآن و علوم و معارف آن بر این باور است که «مجموعه قرآن مثل ندارد و سیاق آیه «فأتوا بسورة من مثله» در مورد قرآن، نظیر سیاق آیه «قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ» در باره شرک است که بیانگر نفی موضوع است؛ یعنی اصلاً شرک برهان پذیر نیست، نه این که برهانی دارد، ولی مشرکان نمی‌توانند آن را اقامه کنند. (طوسی، ۱۴۱۸ق، ۱/۱۰۴). چنانکه در جای دیگر خداوند سبحان می‌فرماید: «وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِنْدَ رَبِّهِ»، (مؤمنون، ۱۱۷). عبارت «لا برهان له»، صفت «إِلَهًا آخَرَ» است؛ یعنی اصلاً شرک برهان ندارد؛ زیرا ممتنع بالذات، ذات ندارد تا کسی برای آن برهان بیاورد. خداوند در مقام تحدی قرآن نیز می‌فرماید: قرآن مثل ندارد، نه این که مثل دارد، ولی دیگران از آوردن مثل آن عاجزند. (جوادی آملی، ۱۳۹۰ش، ۲/۴۲۲).

جوادی آملی از مفسران معاصر نیز در زمینه یادشده می‌نویسد:

قرآن، کتاب و کلام خدایی است که مثل ندارد (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) و چون متکلمی که مثل ندارد با همین ویژگی در کلام خود ظهور کرده، کلامش نیز بی‌مانند است. (جوادی آملی، ۱۳۹۰ش، ۲/۴۲۲).

یکی دیگر از مفسران معاصر ذیل عنوان «اعجاز القرآن و العلوم»، همچون طباطبایی، با قرار دادن دو آیه یادشده در کنار یکدیگر، جامعیت علمی و در نتیجه تحدی قرآن را برگرفته از علم الهی دانسته، می‌نویسد:

فهو يحتوى من المعارف أجلها و أرقاها، و من العلوم العملية أتمتها و أسناها، و من تشريع القوانين أرفعها و أدقها، سواء أكان في العلوم الاجتماعية أم الاقتصادية والإنسانية، و مطلق العلوم التكاملية، وكيف لا يكون كذلك، فإن علم القرآن بجميع جهاته، ينتهي الى علمه تعالى. (موسوی سبزواری، ۱۴۳۱ق، ۱/۱۶۸ - ۱۶۹).

حاصل سخن آن که، به نظر می‌رسد مفسران یادشده نیز همچون طباطبایی، راز عدم همآوردی انس و جن با قرآن و علوم و معارف آن را، تحدی قرآن به علوم و معارف برگرفته از علم الهی دانسته، جامعیت و تبیان همه امور مربوط به هدایت انسان را از آیات مورد بحث می‌فهمند.

۲.۲.۳ احتمال دوم؛ تحدی قرآن به علم، تحدی به حقایق نفس الامری برگرفته از علم-

الاهی

جوادی آملی از شاگردان درس تفسیر طباطبایی در تبیین آیه ۸۹ سوره نحل، ذیل عنوان «اعجاز قرآن در محتوا و معارف» می‌نویسد:

در معنای این آیه کریمه [و نزلنا علیک الکتاب تبیاناً لکل شیء]، دو نظر وجود دارد: اول آن که، قرآن کریم همه حقایق لازم برای سعادت انسان را در بردارد؛ و نظر دوم آن که، نه تنها همه حقایق لازم، بلکه همه حقایق هستی را به طور مطلق شامل است، لیکن استنباط آن در اختیار همگان نیست، پس قدر مسلم آن است که آنچه در سعادت انسان دخالت دارد، در قرآن آمده است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ۱/۱۳۶).

با توجه به گفتار مزبور، به نظر می‌رسد طباطبایی در بحث تحدی قرآن به علم، معنا و مفهوم اکثری (قدرمشترک) دو آیه یادشده؛ یعنی وجود همه حقایق هستی در «الکتاب» آیه نخست و «کتاب مبین» آیه دوم را اراده کرده باشد. به سخن دیگر، احتمالاً وی در صدد بیان منشأ تحدی قرآن به علم برآمده است و آن وجود حقایق هستی (حقایق نفس الامری) برگرفته از علم الاهی در دو آیه یادشده است. بنابراین، از این حیث نیز جامعیت و تبیان هر چیز بودن قرآن نتیجه می‌گردد.

با عنایت به این که نقطه عطف تبیین مزبور از سوی طباطبایی، در باب نسبت بین یکی از وجوه اعجاز؛ یعنی تحدی قرآن به علم و جامعیت آن بر اساس آیات ۸۹ سوره نحل و ۵۹ سوره انعام می‌باشد، می‌توان خلاصه گفتار وی در مورد آیات یادشده را در قالب دو قیاس اقترانی شکل اول - به ترتیب - چنین صورت بندی نمود:

- قیاس نخست

قرآن، تحدی به علم نموده است؛

تحدی قرآن به علم، برگرفته و منبعت از علم الاهی است؛

قرآن، برگرفته و منبعت از علم الاهی است.

- قیاس دوم

انبعاث و برگرفته بودن قرآن از علم الاهی، مبتنی بر آیات ۸۹ سوره نحل و ۵۹ سوره انعام

می‌باشد؛

آیات ۸۹ سوره نحل و ۵۹ سوره انعام، مُشعر بر جامعیت قرآن است؛

انبعاث و برگرفته بودن قرآن از علمِ الهی، مُشعر بر جامعیت آن است.

۳.۳ تبیین سوّم؛ ناظر بر جامعیت در گُسترهٔ أغراض و مقاصدِ الهی

طباطبایی در بیان دلیل چرایی اختلاف و تنوع موجود در آیات تحدی (پیشنهاد های مختلف قرآن در تحدی، نه اختلاف معنوی آیات که منجر به تنافی و تناقض گردد) که برخی از آنها به «یک سوره»، «فأتوا بسورةٍ مثله»، (یونس، ۳۸)؛ برخی به «ده سوره» (فأتوا بعشر سورٍ مثله مُفتریات)، (هود، ۱۳) و برخی دیگر به «حدیثی مثل قرآن» (فلیأتوا بحدیثٍ مثله)، (طور، ۳۴) تحدی جسته است، می‌نویسد:

دلیل این امر آن است که هر یک از آیات تحدی، غرض خاصی را دنبال می‌کند. و ممکن آن یقال وجه الاختلاف الذی یلوح من آیات التحدی... ان کلّ واحدة من الآيات تؤمُّ غرضاً خاصاً فی التحدی، (طباطبایی، همان، ۱۰/۱۶۶).

توضیح و تفصیل سخن طباطبایی این است که :

۱. اوصاف و جهات مَقوم حقیقت قرآن - به واقع - بازگشت به معانی و مقاصد آن دارد. (جهات القرآن و شؤونه التي تتقوم به حقیقته ... انما ترجع الی معانیه و مقاصده)، (همان، ۱۰/۱۶۶). به سخن دیگر، حقیقت قرآن چیزی نیست جز همان معانی و مقاصد آن، و با فرض نبود معانی و مقاصد قرآن، سخن گفتن از حقیقت آن، معنای مُحصل و قابل قبولی نخواهد داشت.

۲. مراد از معانی و مقاصد قرآن، اوصاف و ویژگی‌هایی است که خداوند کتابش را به آن اوصاف و ویژگی‌ها؛ از جمله حکیم بودن، نور بودن، هادی بودن، ذکر بودن، بیان و تبیان هر چیز بودن و توصیف کرده است.

المراد من معنی القرآن و مقصده، ما یصفه تعالی بأنه کتاب حکیم، و نور مبین، و قرآن عظیم، و فرقان، هادٍ یهدی الی الحق و الی طریق مستقیم، و قولُ فصل لیس بالهذل، و کتابٌ عزیز لایاتیه الباطل من بین یدیه و لایمن خلفه، و ذکر، و انه شفاء و رحمة للمومنین و لایزید الظالمین الا خساراً، و انه تبیان لكل شیء، و لایمسّه الا المطهرون، (همان، ۱۰/۱۶۶).

بنابر این، اوصاف و ویژگی‌های یادشده - به واقع - اوصاف و ویژگی‌های معانی قرآن است. (فمن البین أن هذه کلّها، صفات لمعنی القرآن). (همان، ۱۰/۱۶۷)

۳. معانی متصف به این اوصاف و ویژگی ها، بیانگر پاره ای از مقاصد و أغراض بر حق الاهی است که آمیخته با باطل نبوده، در طریق هدایت بشر قرار دارد. (بل المعنی المتصف بهذه الصفات، هو شیء من المقاصد الإلهية التي تجرى على الحق الذي لا يخالطه باطل، و تقع فی صراط الهدایة.) (همان، ۱۶۷/۱۰).

۴. کلام مشتمل (مجموع قرآن بما هو قرآن/ یک سوره/ ده سوره) بر این معانی (غیر آمیخته به باطل) و أغراض (در صراط هدایت بودن)، آن حقیقتی است که موجب می شود اراده الاهی به تنزیل آن تعلق گیرد. (بل المعنی المتصف بهذه الصفات، هو شیء من المقاصد الإلهية التي تجرى على الحق الذي لا يخالطه باطل، و تقع فی صراط الهدایة.) (همان، ۱۶۷/۱۰).

۵. در نتیجه تحلی، تنها به کلامی با چنین ویژگی ها و اوصاف صحیح است؛ زیرا ما زمانی کلام را «حدیث» می نامیم که مشتمل بر غرض مهم مورد گفت و گو بوده، سینه به سینه انتقال یابد؛ هم چنین خداوند، تنها زمانی شماری از آیات، گرچه اندک را «سوره» می نامد که مشتمل بر غرضی الاهی بوده، از این حیث، از سایر سخن ها متمایز و ممتاز گردد. و اگر فرض اشتغال حدیث یا سوره بر غرضی از أغراض الاهی در بین نباشد، تحلی به آیات قرآن، معنای مُحصّل و قابل قبولی نخواهد داشت؛ زیرا کسانی که در مقام هموردی و معارضه با قرآن برآمده اند، می توانند شمار زیادی از مفردات آیات قرآن را - فارغ از پیوستگی و ارتباط آنها با سایر آیات و اشتغال بر أغراضی که این مجموعه آیات (مفردات و سایر آیات) را به صورت یک واحد منسجم ارائه می کند - گزینش کرده، احیاناً بهتر از آن را ارائه کنند؛ پس نکته مهم این که، آنچه معارضان در تحلی های قرآنی به آن مکلف شده اند، این است که کلامی همسنگ قرآن ارائه کنند که افزون بر بلاغت در لفظ، در بیان جامع مقاصد و أغراض الاهی نیز کامیاب باشد، و همان طور که می دانیم کلام الاهی با اختلاف و تنوع موجود در موارد تحلی (حدیثی مثل قرآن، یک سوره، ده سوره) و برحسب ویژگی های خاص (مقاصد و أغراض) هر مورد، مختلف و متنوع می گردد.

بنابراین، ویژگی «مجموع قرآن بما هو مجموع»، این است که أغراض به هم پیوسته و مختص به خود دارد؛ به این معنا که واجد همه معارف اصیل و حقیقی، احکام و دستورات اخلاقی، و احکام فرعی؛ اعم از عبادات، معاملات، سیاسات، اجتماعیات و... که نوع انسان تا روز قیامت بدان نیازمند است، می باشد (همان، ۱۶۲/۱ و ۱۶۷ و ۱۶۲). و نیز ویژگی «یک سوره» از قرآن کریم، این است که با بیانی جامع و بلاغتی خارق العاده، غرضی از أغراض

نسبت بین إعجاز قرآن و جامعیت آن از منظر علامه طباطبایی (ره) ۱۶۱

الاهی را که ارتباط با هدایت انسان و دین حق دارد، دنبال می‌کند. همچنین ویژگی «شماری از سوره های قرآن»؛ همچون ده یا بیست سوره از آن، این است که هم واجد تفنُّن در بیان است و هم واجد تنوع در أغراض؛ یعنی پاره ای از مقاصد و أغراض الاهی را با بیانی غیر از بیانات سایر سوره ها بیان می‌کند.

از نکات یادشده معلوم گردید، تبیین سوّم مبتنی بر سه دسته از آیات قرآن بوده؛ لذا این امکان میسر می‌گردد که تحدی به آیه «قُلْ لِّئِنِ اجْتَمَعَتِ الْاِنْسُ وَالْجِنُّ عَلٰی اَنْ یَّاتُوْا بِمِثْلِ هٰذَا الْقُرْاٰنِ لَیْاْتُوْنَ بِمِثْلِهٖ وَلَوْ کَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِیْرًا»، (اسراء، ۸۸)، تحدی به تمام قرآن تلقی گردد؛ زیرا واجد تمام أغراض و مقاصد الاهی و جامع و شامل همه آن اموری است که مردم تا روز قیامت بدان نیازمندند. همچنین تحدی به آیه «قُلْ فَاْتُوْا بِسُوْرَةٍ مِّثْلِهٖ»، (یونس، ۳۸) و آیه «قُلْ فَاْتُوْا بِعَشْرِ سُوْرٍ مِّثْلِهٖ»، (هود، ۱۳) - به ترتیب - تحدی به بیان غرض تام و جامع هدایت الاهی، و تحدی به تفنُّن در بیان و تنوع در أغراض تلقی می‌گردد. (همان، ۱۰/صص ۱۶۶ - ۱۶۸).

با عنایت به این که نقطه عطف تبیین مزبور همچون تبیین نخست، آیه ۸۸ سوره اسراء می‌باشد، می‌توان خلاصه گفتار طباطبایی را در مورد آیه یادشده در قالب قیاس اِقترانی شکل اول چنین صورت بندی نمود:

تحدی در آیه ۸۸ سوره اسراء، تحدی به تمام قرآن است؛
تحدی به تمام قرآن، جامع و شامل تمام أغراض و مقاصد الاهی است؛
تحدی در آیه مزبور، جامع و شامل تمام أغراض و مقاصد الاهی است.

۴. نتیجه گیری

از آن چه در این مقاله انعکاس یافته، نتایج ذیل به دست می‌آید:

۱. رشد چشمگیر علوم، نباید این گمان باطل را در اذهان تقویت کند که چگونه ادعا می‌گردد قرآن جامع همه علوم و دانش ها است، درحالی که علوم و دانش ها، افزون بر رشد کیفی (محتوایی)، به طور روز افزون واجد رشد کمی و افزایش مسائل نوپدید گردیده، رو به کمال می‌نهد و این به ظاهر با ادعای جامعیت قرآن سازگاری و همخوانی نخواهد داشت. پرواضح است که مراد از جامعیت قرآن، عمومیت و شمول آن نسبت به کلیات علوم و دانش هاست - آن هم با حفظ ویژگی ها و اوصاف پیش گفته - نه جامعیت

نسبت به تک تک مسائل نو ظهور که هر روزه در حال افزوده شدن به دانش ها و علوم است

۲. عمومیت تحدی و اعجاز قرآن، در عین این که ناظر بر تمامی موضوعاتی (گستره علوم و دانش ها) است که در آنها امکان برتری و پیشی گرفتن وجود دارد، تحدیدکننده و بیانگر گستره این موضوعات نیز می باشد، و از آن جا که در تلقی طباطبایی، جامعیت قرآن برآیند و تابعی از قلمرو آن به شمار می آید، می توان گفت عمومیت تحدی قرآن، ناظر بر جامعیت آن در گستره موضوعات مرتبط به هدایت انسان می باشد.

۳. تحدی به قرآن، منحصر به یک وجه از وجوه اعجاز آن نیست، بلکه مجموع قرآن بما هو مجموع، معجزه، و موضوع و متعلق تحدی است. بنابراین، عمومیت تحدی قرآن، افزون بر گستره مخاطبان (انس و جن)، در تمام موضوعات و ویژگی هایی است که قرآن مشتمل بر آنهاست و کسی که می خواهد در مقام هموردی با قرآن برآید، باید بتواند در تمام گستره علوم و معارف با حفظ صفات و ویژگی های مبرهن بودن، حکیم بودن، ایتنای بر حقایق هستی (نفس الامری)، جامعیت و کلان نگری، انسجام و عدم اختلاف، ایتنای بر اصل توحید و فطرت انسانی، هدایت بودن و ... « در دو تبیین نخست و یا «تمام گستره أغراض و مقاصد الاهی» در تبیین سوم، هموردی کند؛ یعنی باید بتواند در آن واحد، مکتوبی عرضه کند که همسنگ با قرآن، واجد تمام موضوعات و معارف، و تمام مقاصد و أغراض باشد.

۴. قرآن مُبتنی بر علم الاهی و حقایق ثابت و غیرقابل تغییر است؛ لذا بشر با علوم و معارف موجود و حتی به پشتوانه همه انسان ها، امکان هموردی با آن را نخواهد داشت.

۵. در سه تبیین ارائه شده از سوی طباطبایی در باب نسبت بین اعجاز قرآن و جامعیت آن، اصل ارتباط بین آن دو پذیرفته شده، جامعیت قرآن از کلیت سترگ و اعجازمند آن نتیجه می گردد.

۶. در دو تبیین نخست، عمومیت تحدی و جامعیت قرآن، ناظر بر گستره موضوعاتی (علوم و معارف) است که قرآن واجد آنهاست، در حالی که در تبیین سوم، عمومیت تحدی و جامعیت قرآن، ناظر بر گستره أغراض و مقاصد الاهی است. به سخن دیگر، در دو تبیین نخست، انبوهی از علوم و معارف - با ویژگی های خاص - موضوع جامعیت قرآن است. و لیکن در تبیین سوم، انبوهی از مقاصد و أغراض، موضوع و متعلق جامعیت آن به شمار می رود. به سخن سوم، در دو تبیین نخست، به گستره موضوعات قرآن، از این جهت که

نسبت بین إعجاز قرآن و جامعیت آن از منظر علامه طباطبایی (ره) ۱۶۳

واجد کلیات تمام علوم و معارف مرتبط به هدایت انسان هست، نگریسته می شود و لیکن در تبیین سوم، گستره اغراض و مقاصد قرآن از حیث تنوع و تفنن در بیان، مورد عنایت قرار می گیرد. فرجام سخن آن که، هر سه تبیین یادشده ناظر به بحث جامعیت قرآن است.

کتابنامه

قرآن کریم

ابراهیمی دینانی، غلامحسین (۱۳۶۶ه.ش)، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

ابن عاشور، محمد بن طاهر (۱۹۸۴ه.ق)، تحریر المعنی السدید و تنویر العقل الجدید من تفسیر الکتاب المجید، تونس، دارالتونسیه.

ابوحیان اندلسی، محمد بن یوسف (۱۴۲۰ه.ق)، البحر المحیط فی التفسیر، بیروت، دارالفکر.

آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵ه.ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دارالکتب العلمیه.

بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ه.ق)، انوار التنزیل و اسرار التأویل، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰ه.ش)، تفسیر تسنیم، قم، مرکز نشر اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸ه.ش)، تفسیر موضوعی قرآن کریم (قرآن در قرآن)، قم، مرکز نشر اسراء.

حجازی، محمد محمود (۱۴۱۳ه.ق)، التفسیر الواضح، بیروت، دارالجیل الجدید.

حسینی همدانی، سید محمدحسین (۱۴۰۴ه.ق)، انوار درخشان، تهران، کتابفروشی لطفی.

حیدری، سید کمال (۱۴۲۷ه.ق)، اصول التفسیر والتأویل، قم، دارفراقد.

زحیلی، وهبه بن مصطفى (۱۴۱۸ه.ق)، التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعه و المنهج، بیروت، دارالفکر المعاصر.

سبحانی، جعفر (۱۴۱۴ه.ق)، المحصول فی علم الاصول، قم، موسسه الامام الصادق ع.

سبزواری نجفی، محمد بن حبیب الله (۱۴۱۹ه.ق)، ارشاد الاذهان الی تفسیر القرآن، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.

سبزواری نجفی، محمد بن حبیب الله (۱۴۰۶ه.ق)، الجدید فی تفسیر القرآن، بیروت، دارالتعارف للمطبوعات.

سید قطب، ابن ابراهیم شاذلی (۱۴۱۲ه.ق)، فی ظلال القرآن، بیروت، دارالشروق.

شیروانی، علی (۱۳۷۸ش)، کلیات فلسفه، قم، دارالتقلین.

صادقی تهرانی، محمد (۱۳۶۵ه.ش)، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، قم، انتشارات فرهنگ اسلامی.

طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۰۳ه.ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت، اعلمی.

طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۸ه.ق)، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، داراحیاء التراث العربی.

- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ه.ش)، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، انتشارات ناصر خسرو.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ه.ق)، جامع البیان عن تأویل آی القرآن، بیروت، دارالمعرفه.
- طیب، سید عبدالحسین (۱۳۷۸ه.ش)، اُطیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران، انتشارات اسلام.
- فاضل لنکرانی، محمد (۱۴۲۸ه.ق)، مدخل التفسیر، قم، اعتماد.
- فرامرزی قراملکی، آحد (۱۳۸۸ه.ش)، روش شناسی مطالعات دینی، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- فرامرزی قراملکی، آحد (۱۳۸۵ه.ش)، اصول و فنون پژوهش در گستره دین پژوهی، قم، انتشارات مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
- فرانکنا، ویلیام کی (۱۳۸۳ه.ش)، فلسفه اخلاق، ترجمه هادی صادقی، قم، کتاب طه.
- فضل الله، سید محمد حسین (۱۴۱۹ه.ق)، تفسیر من وحی القرآن، بیروت، دارالملاک للطباعة والنشر.
- فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۱۵ه.ق)، تفسیر الصافی، تهران، انتشارات الصدر.
- فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۱۸ه.ق)، الأصفی فی تفسیر القرآن، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا (۱۳۶۸ه.ش)، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- مدرسی، سید محمد تقی (۱۴۱۹ه.ق)، من هدی القرآن، تهران، دار محبی الحسین (ع).
- مشکینی، علی (۱۳۶۷ه.ش) اصطلاحات الاصول و معظم ابحاثها، قم، نشر الهادی.
- مصباح یزدی، محمد تقی (۱۳۸۶ه.ش)، فلسفه اخلاق، تهران، شرکت چاپ و نشر بین الملل.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۸ه.ش)، مجموعه آثار، تهران، انتشارات صدرا.
- معرفت، محمد هادی (۱۴۱۲ه.ق)، التمهید فی علوم القرآن، قم، انتشارات جامعه مدرسین.
- مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۴ه.ق)، تفسیر الکاشف، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۱۳ه.ق)، انوار الفقاهه، کتاب البیع، قم، مدرسه الامام الامیرالمؤمنین (ع).
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۹۰ه.ش)، دائره المعارف فقه مقارن، قم، انتشارات امام علی بن ابی طالب (ع).
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۴۱۶ه.ق)، انوار الاصول، قم، انتشارات نسل جوان.
- موسوی سبزواری، سید عبدالاعلی (۱۴۳۱ه.ق)، مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن، قم، دارالتفسیر.