

تناظر قرآن و انسان در حکمت صدرایی و نتایج این رویکرد در زبان دین

مجید صادقی حسن آبادی* سیدمحمدحسین میردامادی**

چکیده

مقاله‌ی حاضر به بررسی تناظر قرآن و انسان در حکمت متعالیه می‌پردازد و ناظر به کاربرد حقیقی و غیراعتباری زبان دین در اسلام (زبان قرآن) با رویکرد حکمت متعالیه است. این نوشتار ضمن طرح اهم مسائل و مبانی حکمت متعالیه، دیدگاه خود را در بحث زبان دین و قرآن بیان می‌کند. همچنین با عنایت به تئوری ترکیبی زبان دین و مراتب مختلف دین، لزوم توجه به ساحت انفسی زبان قرآن را متذکر می‌شود. در طی این مقاله، خواننده ضمن مرور اجمالی نظریات گوناگون در باب زبان دین و قرآن، به افق‌های درخور تأملی در این مسأله راه می‌یابد. همچنین نظرهای متمایز مفسران در باب مسأله‌ی «لسان قوم» مورد بررسی قرار می‌گیرد.

واژه‌های کلیدی: ۱- زبان دین، ۲- حکمت متعالیه، ۳- روح معنی، ۴- تفسیر انفسی، ۵- لسان قوم.

۱. مقدمه

یکی از مباحثی که امروزه در فلسفه‌ی دین و کلام مطرح است بحث زبان دین است که پس از تحولات پس از رنسانس و عصر روشنگری، به‌مثابه‌ی یکی از بحث‌های رایج در این حوزه خودنمایی کرد. تعارضات پیش‌آمده بین علوم تجربی و مسیحیت، مشاجرات موجود در عقل فلسفی و کتاب مقدس مسیحیت و ظهور مکتب پوزیتیویسم منطقی از جمله عواملی بود که باعث شد برخی دین‌مداران نگاه دیگری به زبان دین داشته باشند. از

جمله‌ی این نگاه‌های جدید، دوگانه دیدن زبان علم و دین و به تعبیری پاک کردن صورت مسئله بود. وجه مشترک این نظرات نو غیرشناختاری دانستن زبان دین و نگاهی صرفاً اعتباری، و نه حقیقی و واقعی، داشتن به زبان ادیان بود. این که زبان دین زبان غیرشناختاری است چونان یکی از پیش فرض‌های جدی و غالب الاهیات جدید مغرب‌زمین در قرن بیستم است.

در نگاه اسلامی و حکمت متعالیه، عبارات قرآنی، امور وصفی صرف و اعتباریات فارق و فارغ از حقایق نیست. شناختاری بودن و حکایتگری از جمله مقدمات مسلم زبان قرآن است، به گونه‌ای که عبارات قرآنی با عناصر و حقایق تکوینی، ارتباط وثیق و تنگاتنگی دارند. حدیث نبوی «إقرأ و ارفع» یعنی بخوان و بالا بیا (۲۸، ص: ۲۲) به دلالت صریح و التزامی، حکایت از آن دارد که قرآن راه ورود به عالم تکوین و الفاظ مرکب معانی حقیقی و واقعی است؛ زبان تشریح وجه دیگر عالم تکوین و متناظر با عالم هستی است.

۲. پیشینه‌ی بحث

یکی از دغدغه‌های دیرین در علم الاهیات و کلام، چگونگی فهم اوصاف مشترک انسان و خدا بوده است که به تدریج، این مسأله در مورد چگونگی فهم سایر گزاره‌های دینی نیز مطرح شد. تعارض علم و دین، خصوصاً در مسیحیت، و اهمیت تحلیل و ارزیابی گزاره‌های دینی در ادیان نیز از عواملی بود که باعث شد متکلمان ادیان این بحث را در کانون توجه خود قرار دهند.

در میان متفکران اسلامی، در مقابل مجسمه و مشبهه، اشاعره و معتزله و علمای اصول و فقه شیعه هرکدام نظریات خود را مطرح کرده‌اند (ر.ک: ۲۰، ص: ۳۱۷). در غرب نیز آکویناس، از فلاسفه‌ی قرون وسطا، به نظریه‌ی تمثیل روی آورد و از قرن بیستم، نظریه‌ی پوزیتیویسم و سپس نظریات تحلیل زبانی شکل گرفتند.

نوآوری این مقاله در ارائه‌ی نظریه‌ای است که زبان دین در اسلام را در پرتو مبانی حکمت متعالیه دنبال می‌کند و افق‌های جدیدی از مسأله را بر مخاطب می‌گشاید.

۳. طرح مسأله

نظریه‌های زبان دین در یک تقسیم‌بندی کلی، به دو دسته تقسیم می‌شوند که در عرض هم‌اند:

۱. نظریه‌های غیرشناختاری؛
۲. نظریه‌های شناختاری.

نظریه‌های غیرشناختاری: طرفداران این طیف از نظریات در وجه مشترک کلی، مدعی‌اند که گزاره‌های دینی به توصیف واقعیات نمی‌پردازند و حاکی از امور واقعی نیستند و لذا بحث صدق و کذب در آن‌ها معنایی ندارد.

معتقدان این نظریه به چند دسته تقسیم می‌شوند:

۱- احساس‌گرایان (مانند ایر)؛

۲- نمادین‌گرایان (مانند پل تیلیش)؛

۳- اسطوره‌گرایان (مانند ریچارد بریث ویت).

نظریه‌های شناختاری: این طیف از نظریات، که بسیاری از گزاره‌های دینی را اخباری و

واقع‌نما می‌داند، به چند دسته تقسیم می‌شوند:

۱- نظریه‌ی ظاهرگرایی (مانند مالک بن انس)؛

۲- نظریه‌ی سلبی (مانند ابن میمون)؛

۳- نظریه‌ی تمثیل (مانند آکویناس).

نظریه‌های طولی زبان نیز به چند قسمت تقسیم می‌شوند:

۱- نظریه‌ی عرفی بودن زبان دین؛

۲. نظریه‌ی تخصصی و علمی بودن زبان دین؛

۳. نظریه رمزی بودن زبان دین (ر.ک: ۲۶، نظریه‌های زبان دین).

در این مقاله، با رویکرد حکمت متعالیه و در پرتو هستی‌شناسی قرآن و تناظر آن با انسان و هستی، به چند شاخصه‌ی زبان دین در اسلام (زبان قرآن) می‌پردازیم:

۱- نظریه‌ی شناختاری بودن زبان دین با استفاده از مبانی حکمت متعالیه؛

۲- زبان طولی انفسی قرآن با استفاده از مبانی حکمت متعالیه؛

۳- تفسیر «لسان قوم» و نظریه‌ی عرفی زبان دین در حکمت متعالیه.

هدف مقاله آن است که بر پایه‌ی هستی‌شناسی حکمت متعالیه و آموزه‌های آن، بتواند

پاسخی مبنایی به مسأله‌ی زبان دین در اسلام ارائه نماید.

۴. نظریه شناختاری بودن زبان دین در مبانی حکمت متعالیه

بستر شکل‌گیری بحث زبان دین، پژوهش‌های مربوط به کتب مقدس ادیان آسمانی است. این بحث در حوزه‌ی اسلامی، بیشتر متمرکز بر قرآن است و لذا در تعبیر آتی، از تعبیر زبان قرآن به جای زبان دین استفاده می‌کنیم. گرچه زبان قرآن تعبیری اخص از زبان دین است، در اصطلاح زبان دین که ناظر به کتب آسمانی ادیان است تفاوتی ایجاد نمی‌شود.

برای آگاهی از مبانی هستی‌شناختی مبحث، باید به ابعاد مختلف قرآن پرداخت تا زبان، که یکی از شؤونش محسوب می‌شود، روشن گردد.

۴.۱. مراتب قرآن از نظر ملاصدرا

قرآن از نظر ملاصدرا، حقیقتی دارای مراتب و مانده‌ای الهی است که هرکس به فراخور مرتبه‌ی خود می‌تواند از آن بهره برد. به تعبیر ملاصدرا، «خداوند برای هر پرنده‌ای روزی و دانه‌ای مخصوص، که آن را می‌شناسد، قرار داده که هر دانه‌ای شکار نوع خاصی از پرندگان است. هیچ روزی و رزقی نیست، جز آن که در قرآن، بخشی از آن یافت گردد» (۴۰، ص: ۱۸). کلمات و لطایف حکمت‌های قرآن غذای روح انسان است و معارف و دانش‌های جزئی، که مورد استفاده‌ی توده‌ی مردم و متوسطان است، از مراتب علمی قرآن است (همان). گرچه قرآن حقیقتی یگانه است، در تنزل خود، مراتب مختلف می‌پذیرد که نام‌های آن مطابق با مراتب نزول، گوناگون است. پس در هر عالم و نشئه‌ای، به نامی که درخور آن مقام و ویژه‌ی آن عالم است نامیده می‌شود (همان، ص: ۳۳). برای مثال، وقتی ما صحبت می‌کنیم و از مکنون باطنی خود سخن می‌گوییم، علم ما به مرتبه‌ی اراده تنزل می‌کند و سپس به صورتی بسیط، در روح نقش می‌بندد و آنگاه در روح نفسانی (قلب) تنزل می‌یابد و به روح حیوانی و مغز، به صورت صور خیالی فرود می‌آید. سپس با صور محسوس در خارج منعکس می‌شود و این فرآیند در سمع به صورت عکس وجود دارد. کلام الهی نیز از مرتبه‌ی علم حق تعالی به اراده و مشیت (قلم اعلی) و آنگاه به صور بسیط مجرد (لوح محفوظ) و سپس به نفس کلی (لوح محو و اثبات) و آنگاه به جهان ماده به مداد مواد جسمانی نزول پیدا می‌کند که هرکس به فراخور مقام و مرتبه‌ی خود، از آن دریافت و تلقی می‌کند (همان، ۳۹ - ۴۱). درحقیقت، روح قدسی انسان چون توجه به افق اعلی نمود و انوار معلومات را فراگرفت، اثر آن به روح سرایت کرده و صورت شهودش برای او متمثل می‌گردد و از آن به ظاهر وجود و حواس ظاهر متمثل و متمثل می‌شود. لذا شخص نبی کلام منظوم الهی را در نهایت زیبایی و فصاحت می‌شنود. بنابراین قرآن صورتی خیالی که در خارج از ذهن وجود نداشته باشد نیست، بلکه همه‌ی مراتب آن و حاملانش (فرشتگان) ذات حقیقی دارند و ذات اضافی آنان خلقی و کتابی و قدری است که از آن ذات، فرشتگان لوحی و از آنان الواح کتابی ایجاد می‌گردد. انسان چون به فضای ملکوت آسمان برسد، برایش صورت آنچه در لوح نفس خود در عالم ارواح قدری (لوح محو و اثبات) مشاهده کرده بود متمثل شده و حالت بیخودی و خواب بر او غالب می‌گردد و صورتی از صور وحیانی برایش متمثل می‌شود. آنگاه این صورت را به حس باطن سوق داده و قوه‌ی حس ظاهری صعود پیدا می‌کند و حقایق وحیانی را می‌بیند یا می‌شنود. بازگشت این انتقال، به بازگشت

نفس پیامبر(ص) است از جهان باطن به عالم ظاهر و به‌همین جهت، به قوای حسی او حالتی مانند بیخودی و تحیر دست می‌دهد و سپس وحی را می‌بیند و می‌شنود (۴۰، صص: ۴۸ - ۵۰).

مراتب مختلف قرآن و نام‌های آن هریک اشاره به حقیقتی از این وجود ممتد دارد؛ از نام‌های قرآن، نور است چون قرآن نوری عقلی است که به‌وسیله‌ی آن حالات مبدأ و معاد کشف و آشکار شده، حقایق اشیاء مشاهده می‌شود. پس صفت نور اشاره به مرتبه‌ی عقلی قرآن بسیط (قلم اعلا) دارد و صفت کتاب اشاره به علم تفصیلی ثبت شده در لوح محفوظ است که همان مقام بیان الاهی و حکمت و ملکه‌ی فرق بین حق و باطل است (همان، صص ۷۱ - ۷۲).

از اسامی دیگر قرآن که نشان‌دهنده‌ی مراتب آن هستند می‌توان به اسامی و مراتب روح و شفا و رحمت و تنزیل (زیرا از مرتبه‌ی عقل اجمالی به مرتبه‌ی عقل تفصیلی نازل شده است) اشاره کرد (همان، ص: ۷۵).

از دیگر اسامی قرآن، «مبین» است، زیرا قرآن آشکارکننده‌ی حقایق موجودات و چنان‌که حبل متصلی از شهادت عالم به غیب آن است (همان، ص: ۷۶). از اسامی دیگر این کتاب الاهی، «میزان» است، چراکه اعمال و علوم و افکار، به آن سنجیده می‌شود (همان، ص: ۷۷). آری؛ سایر اسامی قرآن نیز، چون بشیر و نذیر و مجید و عزیز و عظیم و موعظه‌ی حسنه و نعمت، که اهل الله به آن متنعمنند، و رزق و سایر اسامی دیگر همه ابعاد مختلف این حقیقت وجودی است (همان، صص: ۷۶ - ۷۷). دو جنبه‌ی متمایز این حقیقت جنبه‌ی قرآنیت و فرقانیت آن است.

قرآن در لغت به معنی جمع و فرقان به معنی فرق و تفصیل و گستردن است. خداوند در سوره‌ی قیامت، آیات هفده تا نوزدهم، به این دو مرتبه‌ی قرآن اشاره دارد و می‌فرماید: «جمع‌آوردن قرآن و خواندن آن به عهده‌ی ماست» و این اشاره دارد به علم اجمالی که نزد دانشمندان، معروف به عقل بسیط است؛ یعنی علم به کلیه‌ی موجودات به‌صورت بسیط اجمالی. این عقل بسیط اجمالی، خود، خلاق دانش‌های نفسانی است. عقل بسیط در برابر عقل فعال است؛ عقل فعال را از آن جهت فعال گویند که ایجادکننده‌ی نفوس بشری و افاضه‌کننده‌ی علوم به آن‌هاست. این مرتبه‌ی قرآن، یعنی عقل بسیط، سرّ احادیث و حکایاتی با این مضمون را که ائمه علیهم‌السلام و عارفان دین به‌وسیله‌ی قرآن، همه‌ی علوم را استخراج می‌کنند، روشن می‌کند.^۱

مرتبه‌ی دیگر قرآن علم نفسانی آن است که در نفوس افراد دارای فضل و معنویت به صورت‌های مختلف عقلی حاصل می‌شود، که به این مرتبه فرقانیت گویند (۴۵، ص: ۲۸).

در نگاهی دیگر، مراتب هفت‌گانه‌ی قرآن عبارت‌اند از: اول، ذات مقدس پروردگار؛ زیرا حقیقت قرآن علم است و علم متحد با ذات مقدس اوست؛ دوم، حقیقت محمدی؛ سوم، مرتبه‌ی مشیت الاهی؛ چهارم، ظهور قرآن در عقل بسیط پیامبر؛ پنجم، ظهور آن در عقل تفصیلی؛ ششم، ظهور قرآن در واهمه‌ی پیامبر؛ و هفتم، ظهور به‌صورت الفاظ (۲۱: ص ۵۴).

۲.۴. تناظر هستی، قرآن و انسان

انسان به اعتبار روح و عقل، که از بطون و مراتب وجودی انسان است، کتابی عقلی است که «ام‌الکتاب» خوانده می‌شود. از آن‌جا که جمیع کتب الاهی در این کتاب تکوینی، به وجود عقلی و جمعی و قرآنی موجودند، انسان به اعتبار قلب خود، که یکی از بطون و مراتب اوست، کتاب لوح محفوظ است و به اعتبار وجود نفسی که تعلق تدبیری به بدن دارد، کتاب محو و اثبات (۵، ص: ۴۵۵). ملاصدرا انسان را حقیقت واحدی می‌داند که درجات و مقامات و گوناگونی در قوس صعود دارد و برای هر یک، نام‌های مختلفی است متناظر با مقامات و مراتب قرآن (۴۱، ص: ۳۲). او می‌نویسد: «نفس انسان کامل در مقام «قاب قوسین او ادنی» (فنا و طمس) عقل بسیط قرآنی است که قلم حضرت حق است به وجهی و کلام اوست به وجهی دیگر و در مقام دیگر، لوح نفسانی است که در آن، تفصیل همه‌ی علوم در کتاب فرقانی نقش بسته است» (۴۵، ص: ۲۱). این مراتب انسانی، که متناظر با مراتب وجود و هستی است، انسان را شایسته‌ی خلافت الاهی و مقام استماع حقایق نموده است (۱۳، ص: ۵۱). از این منظر، سعه‌ی وجودی انسان موجب گردیده که طبع او مطابق با کتاب مسطور و رق منشور، نفس او مطابق با کتاب قدر و لوح محو و اثبات و قلبش نظیر لوح محفوظ و روح او نظیر کتاب جبروت و قلم اعلی و سرّ او نظیر کتاب لاهوتی و حضرت واحدیت و خفی در او محاذی مقام احدیت و اخفی در او موازی با غیب الغیوب گردد و به همین دلیل است که انسان را به کلمه‌ی فاصله‌ی جامعه تعبیر کرده‌اند (۱۶، صص: ۳۵۴ - ۳۵۵). لذا انسان، که جامع کمالات عالم خلق و امر است، می‌تواند در مکالمه و استماع با خدای تعالی قرار گیرد. در مکالمه با خدای تعالی با اتحاد با مراتب عالی وجود، که کلام حق است، علوم و معارف را از خدای علیم و حکیم اخذ می‌کند و با گوش قلبی معنوی، کلام عقلی و حدیث قدسی را که علوم حقه و معارف الاهی را افاضه می‌کند، می‌شنود و پس از این استماع، متکلم می‌شود. این استماع زمینه‌ی خروج ذات او را از مرتبه‌ی عقل بالقوه به عقل بالفعل فراهم می‌کند. پس انسان کامل به‌واسطه‌ی این که عقل بسیط گردیده، ناطق به علوم حقه و متکلم به معارف حقیقی می‌شود. در این مرتبه، مقصودی بر کلام او مترتب نیست، جز این که حقایق غیبی مجمل به‌صورت علوم تفصیلی نفسانی، تصویر شود و راز و رمزهای پنهانی بر صحیفه‌ی نفس و لوح خیال اظهار گردد.

مرتبه‌ی دیگر انسان که منطبق با مرتبه‌ی میانی کلام در عالم است، اجرای حکم نفس بر قوا و آلات بدن است که این مشابه تسخیر خداوند نسبت به ملائکه و عالم است. مرتبه ادنی در انسان، طلب به واسطه‌ی زبان است که تخلف‌پذیر است و همانند استعدادها و قوه‌ها در عالم ما است (۳۶، صص: ۹ و ۱۰). انسان در هر مرتبه‌ی وجودی، با عالم هستی در آن مرتبه مستعد می‌شود و متحقق به حقایق آن می‌گردد. قرآن نیز اگر مراد از آن، کلام و کتاب تکوینی باشد (چنان‌که در برخی اطلاقات حکمت متعالیه چنین است) همان هستی است به اعتبار آیه بودنش برای حضرت حق؛ و اگر مراد کلام و کتاب تدوینی باشد، آن هستی نازل بر انسان کامل به صورت ملفوظ است که در ظرف خود، حقایق اسماء الاهی و هستی را گنجانده است و هر کس مطابق مرتبه‌ی خود، می‌تواند از آن بهره برد.

وجود عالم هستی را نیز را به اعتبارات مختلف تقسیم کرده‌اند که در تقسیمی مشهور، به پنج مرتبه اشاره شده است: اگر حقیقت وجود، تنها به شرط کلیات اشیاء اخذ شود، آن مرتبه‌ی اسم رحمان است که همان ام‌الکتاب و قلم اعلی است. به این مرتبه رب عقل اول و لوح قضا نیز می‌گویند. اما اگر حقیقت وجود، علاوه بر شرط کلی بودن، دارای جزئیات منفصله هم باشد، به طوری که این جزئیات از کلیات، محجوب نباشند، یعنی در عین کلی و اجمالی بودن، جزئی و تفصیلی هم باشد، این مرتبه‌ی عالم در اسم رحیم است که رب نفس کلی، لوح قدر، لوح محفوظ و کتاب مبین نیز نامیده می‌شود. اگر حقیقت وجود به شرطی اخذ شود که صور منفصله در آن، جزئی و متغیر باشد، مرتبه‌ی اسم ماحی و مثبت و محیی و ممیت است که رب نفس منطبع در جسم کلی است که لوح محو و اثبات نیز نامیده شده است. همچنین حقیقت وجود اگر مشروط به قابلیت صور روحانی و جسمانی اخذ شود، مرتبه‌ی اسم قابل است که همان رب هیولی کلی و یا کتاب مسطور و رق منشور است.

مرتبه‌ی انسان کامل جامع همه‌ی مراتب فوق است و فرق آن با مرتبه‌ی التهی آن است که انسان مربوب است و او رب و لذا است که انسان خلیفه‌ی خدا شده است (۵، صص ۲۲ - ۲۴). ملاصدرا با نگرش به هر دو نظام تکوین و تشریح، می‌گوید: «نفس نبی ما (ص) در مقام «قاب قوسین او ادنی»، عقل بسیط قرآنی است که متحد با تمام معقولات است و آن به وجهی عبارت از قلم حق اول و به وجه دیگری، کلام اوست... و در مقام دیگر، لوح نفسانی است که در آن، تفصیل علم و صور حقایق، از طرف قلم حق تعالی، که فعال و خلاق صورتهای علمی است، رسم و نقش گردیده است و آن صورتهای یا مکان آنها کتاب فرقانی است. پس کتاب قرآنی که در دست ماست به وجهی قرآن است و از جهتی فرقان؛ یعنی به وجهی کلام الاهی است و از جهتی کتاب او» (۴۵، ص: ۱۴). این قرآن کلامی است که از سوی خداوند عالمیان نازل شده است که منزل اول آن مقام ربانی است و منزل

دومش لوح محفوظ، منزل سوم لوح قدر و آسمان دنیا و مرحله‌ی چهارم زبان جبرئیل (ع) است که به رسول امین (ص) در تمام مقامات رسیده است (۴۵، ص: ۵۴)؛ زیرا حقیقت تکلم عبارت است از انشاء و ایجاد کلمات تامات و فرورستاندن آیات محکمت و متشابهات در لباس الفاظ و عبارات. پس گاه پیامبر اکرم (ص) قرآن را از خداوند بدون واسطه فرشته می‌گیرد، چنان که می‌فرماید: «ثم دنا فتدلی فکان قاب قوسین او ادنی فإوحی الی عبده ما أوحی ...» (نجم/ ۸ - ۱۲)، گاه به واسطه‌ی جبرئیل: «و ما ینطق عن الهوی ان هو الا وحی یوحی علمه شدید القوی ذومرءة فاستوی و هو بالافق الاعلی» (نجم/ ۳ - ۷)، گاه در مقامی غیر از این مقام بلند الهی: «و لقد رءاه نزلءة اخری عند سدرءة المنتهی عندها جنءة الماوی...» (نجم/ ۱۳-۱۸) گاهی نیز کلام الهی را در همین عالم حسی می‌شنید: «و انه لتنزیل رب العالمین نزل به الروح الامین علی قلبک لتکون من المنذرین بلسان عربی مبین و انه زبر الاولین» (شعرا/ ۱۹۲-۱۹۶). این همان نوع از وحی است که پیامبر اکرم (ص) در ابتدای بعثت در کوه حرا و یا کوه ناران، جبرئیل را به صورت مخصوص دید و از او «اقرا باسم ربک الذی خلق...» (علق/ ۱) را شنید و نیز موسی در کوه سینا (همان). ملاصدرا معتقد است از نظر عقلی، ملاک و مناط رؤیت و استماع حسی، وجود و حضور صورت بصری (مانند رنگ‌ها و اشکال) و صورت سمعی (مانند اصوات و کلمات و حروف) برای قوه‌ی مدرکه و باطنی نفس، یعنی قوه‌ی مدرک جزئیات است. البته هم‌زمان، همانند همین صورت در حس مشترک، که جامع همه‌ی حواس است نیز پدید می‌آید. توضیح آن که گرچه بر حسب ظاهر، شیئی که در برابر حس ظاهر قرار گرفته به ادراک سمع و بصر درمی‌آید، در واقع، صورت خاصه در صقع نفس ناطقه است که حقیقتاً دیده و یا شنیده می‌شود و صورت خارجی و مادی، بالعرض ادراک می‌گردد. از این رو وجود یک نسبت وضعی مادی میان مبصر خارجی و آلت جسمانی بینایی، یعنی چشم و انطباق آن صورت در این لوح، از شروط الزامی رؤیت نیست. رؤیت تنها یک شرط دارد و آن حضور صورت مبصر نزد نفس است (۳۶، صص: ۲۳۰ - ۲۳۲ و نیز ۲۹، صص: ۳۶۰ و ۴۷۸ - ۴۹۰).

مادام که انسان در این نشئه زندگی می‌کند، یکی از راه‌های حصول این صورت در نفس، انعکاس و انکشاف نور مبصر حسی یا صوت سمعی است، ولی نفس می‌تواند از راه‌های دیگر نیز به این صورت دست یابد که خواب یک نمونه‌ی آن است (۴۰، ص: ۲۹۸). ملاصدرا انسان را دارای این توان می‌داند که صور جزئی را عاری از مواد و بدون یاری جستن از آلات حسی، هرجا و هرگاه که بخواهد ادراک کند (۳۹، ص: ۲۹۹). حتی این صور از صوری که توسط حواس ظاهری ادراک می‌شوند از نظر وجودی قوی‌تر و شفاف‌ترند (۳۶، ص: ۱۹۴). چنین انسانی هرگاه فرصتی دست دهد که از مشاغل عالم ماده فاصله یابد، با

قوهی متخیله خویش، از عالم طبیعت جدا می‌شود و به عالم ارواح اتصال می‌یابد. در این حال، چون دارای روحی پاک است، حقایق آن عالم در نفس او منعکس می‌شوند (۳۹، ج ۱، ص: ۲۹۹) با این وصف، باز از دیدگاه ملاصدرا هنوز نفس این انسان متعالی با توجه به علایقی که به عالم ماده دارد، به کلی از تدبیر قوای بدنی فارغ نشده است و لذا ادراکات او از این تعلقات، رنگ و بو می‌پذیرد. به همین دلیل است که نزد این انسان، ملک وحی به صورت شخصی بشری متمثل می‌شود و کلام الهی را به زبان می‌آورد (همان، صص: ۲۹۹ - ۳۰۰). این صورت قطعاً از ماده‌ی خارجی گرفته نشده، بلکه به واسطه‌ی تنزل از عالم بالا به دست آمده و بدین سبب، انطباعی در لوح بصر به صورت مادی ندارد (همان، ص: ۳۰۰). از سوی دیگر، ملاصدرا تأکید می‌کند که این تمثیل صرفاً خیال یا وهم نیست؛ هرآنچه نبی می‌بیند و می‌شنود، حقیقتاً از جنس کلام گوینده و نوشته‌ی نویسنده است (همان، صص: ۳۵ - ۳۶). از نظر وی، تمثیل ملک رقیقه‌ای از حقیقت وجودی او در عالم امر است و تفاوت آن دو تنها در شدت و ضعف و کمال و نقصان است. ملک به واسطه‌ی همین وجود رقیق، حقایق را از حضرت رب دریافت می‌کند و به صورت وحی، بر انبیاء و اولیاء فرومی‌فرستد (همان، صص: ۱۲۷-۱۲۸). از آن جاکه نبی به همه قوای خود اشراف دارد و حس باطن او را از حس ظاهر باز نمی‌دارد (۳۹، صص: ۱۱۴-۱۱۶)، هنگامی که با قوه‌ی نظری خود با عالم بالا ارتباط برقرار می‌کند، تأثیر این ارتباط در سایر قوای وی نیز پدیدار می‌شود و اموری را که در آن عالم مشاهده می‌کند در قوای او تمثیل می‌یابند (همان، ص: ۱۱۵)؛ برای مثال، جوهر عقلی‌ای که معارف را به نبی افاضه می‌کند به صورت مَلکی که سخن می‌گوید جلوه می‌کند. در این جا بدن نبی تابع روح او می‌شود و الفاظ تابع معانی می‌گردند. این الفاظ و صور، همه، حکایاتی از آن عالم بالا هستند که در قوای زیردستی بازتاب یافته‌اند و تنها نبی است که شایستگی درک محکی و حاکی، هردو، را دارد (همان، ج: ۶، ص: ۱۲۹) در استماع وحی، روندی عکس سیر صعودی ادراک، که در آن، نفس از صور حسی به صور عالم تخیل و عالم معقول صعود می‌کند، روی می‌دهد؛ به این معنا که فیض نخست از عالم امر به عالم نفس تنزل می‌یابد و نفس ناطقه‌ی انسانی به تتبع و مطالعه‌ی ملکوت می‌پردازد، سپس فیض از نفس ناطقه به قوه‌ی خیال سرایت می‌کند و در آن جاست که برای قوه‌ی خیال، صورت و کلام متمثل می‌شود و به تعبیر ملاصدرا، نفس انسان از عالم ملکوت به عالم مثال و خیال منفصل و از آن جا به عالم حس تنزل می‌یابد و در هر سه عالم، متناسب با همان عالم، صورت‌هایی را می‌بیند و کلماتی را می‌شنود (۳۶، ص: ۷).

از مطالب ملاصدرا بدین نکته می‌رسیم که در بیشتر انسان‌ها قوه‌ی خیال تابع قوه‌ی حس است و قوه‌ی عقل پیرو قوه‌ی خیال؛ زیرا بیشتر ادراکات آن‌ها از حس سرچشمه می‌گیرد، حال آن‌که در مورد انبیا عکس این صادق است، زیرا نبی نخست از طریق قوای باطنی خود به درک معارف غیبی می‌رسد و سپس این معارف به چشم و سمع و زبان او سرایت می‌کنند (۳۹، ص: ۱۱۷). همچنین به این مطلب راه می‌یابیم که بنا بر نظر ملاصدرا، چنین نیست که فرشته‌ی وحی از جایی به جایی منتقل شود تا وحی را به پیامبر انتقال دهد؛ بلکه خود نبی است که در پی سفر از عالم شهادت به عالم غیب، از نشئه‌ی باطن به نشئه‌ی ظاهر منبعث می‌شود:

«فیکون کل من الملک و کلامه و کتابه يتأدی من باطنه الی مشاعره و قواه المدرکه و هذه التأدیة لیست عبارة عن انتقال الملک الموحی و ما یحملة من الوحی الی الموحی الیه بل مرجعها الی انبعاث نفس النبی (ص) من نشأه الباطن الی نشأه الظاهر بعد سفرها الاول من الشهاده الی الغیب» (۴۱، ص: ۳۶).

نتیجه این‌که نحوه‌ی دریافت این معرفت و حیاتی اعلام حقایق همراه با مکالمه‌ی حقیقی است که روح نبوی به هنگام اتصالش با عالم وحی ربّانی، آن را می‌شنود و می‌داند که آن معارف و حقایق از جانب خداوند به او الهام شده است. پس پیامبر با شعور پیامبری خاص خود، سرشت معنایی و زبانی وحی را توأمأ درمی‌یابد.

اگر گفته شود وحی در عالم عقلانی، وجود عقلانی دارد و در عالم مثال، وجود مثالی و در عالم حس، وجود لفظی و کلامی که به صورت الفاظ و اصوات متمثل می‌شود، چه منافاتی با متون دینی خواهد داشت؟ در این‌جا گفته نمی‌شود که آنچه را پیامبر در عالم عقل دریافت کرده است از قوه‌ی عاقله‌ی او به قوه‌ی متخیله و سپس قوه‌ی حسیه تنزل یافته و آنچه را به زبان آورده الفاظ و عبارات و کلمات اوست، بلکه سخن در این است که حقایق عالم عقلانی در لباس اشباح مثالی در عالم مثال و سپس در عالم حس برای روح بشری و حواس ظاهری‌اش خصوصاً سمع و بصر او تمثل می‌یابد. از این‌رو به واسطه‌ی قوه‌ی بینایی خویش، نیرویی را در نهایت حسن و زیبایی می‌بیند و کلام منظومش را در حد اعلای برتری و فصاحت می‌شنود. این شخص همان ملکی است که به فرمان خداوند، حامل وحی الهی است و آن کلام همان کلام‌الله است. این ملک لوحی نیز در دست دارد که در آن کتاب الله است. صدرالمتألهین در این‌جا تأکید می‌کند که آنچه بر نبی متمثل می‌شود، صورتی خیالی و ذهنی صرف، ناشی از ملاحظه‌ی علم باطن نیست تا هیچ‌گونه وجود خارجی نداشته باشد، چنان‌که برخی از مشائیان معتقد بدان هستند و این اعتقادشان ناشی از عدم آگاهی آن‌ها از کیفیت انزال و تنزیل است (۳۶، ج ۷، صص: ۳۳ - ۳۶).

پس چنین نیست که محتوا از خدا باشد و شکل کلام از پیامبر؛ بلکه مجموع محتوا و عبارات به او القا می‌شود. او مخاطب و رساننده‌ی وحی الاهی است. در تکمیل این بحث، از آن‌جا که زبان ریشه در قوه‌ی خیال آدمی دارد، توضیحی در بخش آتی می‌آوریم:

۳.۴. قوه‌ی خیال، واسطه‌ی معانی ملکوتی و الفاظ حسی قرآنی

خیال واژه‌ای عربی است که ریشه‌ی آن خیل است. خیل به معنی گروه اسبان است و از لفظ خود، مفرد ندارد (۱۱، ص: ۹۴۸). خیال پندار و صورتی است که در خواب دیده شود یا در بیداری به نظر آید. تصویر در آینه را نیز خیال می‌گویند (۱۹، ص: ۱۶۴). رایج‌ترین معانی خیال در اصطلاح عبارت است از:

۱- امور واهی، عبث و باطل که ابتلا به آن، نوعی مرض و وسواس است. در عرب، بیشتر همین معنا متداول است.

۲- قوه‌ی خیال؛ یکی از قوای باطنی انسان که حافظ صورت‌هایی است که حس مشترک از حواس گرفته است. این قوه را خیال متصل می‌نامند.

۳- عالم خیال و مثال منفصل، که در فلسفه‌ی اشراق و حکمت متعالیه، مرتبه‌ای از مراتب وجود در عالم هستی است که نقش واسط و رابط را میان عالم عقل و حس ایفا می‌کند. این عالم را عالم مثال می‌گویند، زیرا هرچه در عالم طبیعت وجود دارد، صورتش در این عالم محقق است. بهتر است بگوییم هرچه در این عالم هست، مثال و سایه‌ای از آن عالم است. اطلاق برزخ به عالم خیال نیز بدان جهت است که حدفاصل دو عالم جسمانی و عقلانی است. این برزخ و عالم مثال همان عالم خیال منفصل است.

انسان، به‌عنوان عالم صغیر، دربردارنده‌ی تمامی شؤن عالم کبیر است و لذا علاوه بر وجود عقل، که مضامی عالم عقول است، قوه‌ی خیال او نیز مضامی عالم مثال است (۳، ص: ۳۱۱ و ۲۲۲). در مورد جایگاه معرفتی عالم خیال، باید گفت: بدون خیال، نه شناخت موجودات عالم طبیعت و محسوس ممکن است و نه عقل قادر به ادراک معقولات است؛ زیرا عالم خیال و مثال با هر دو عالم طبیعت و عقل، سنخیت داشته و به یک معنا جامع صفات هر دو عالم است؛ از جهت مقدار و جسم، به عالم کون و فساد مشابهت دارد و از جهت استغنا از ماده‌ی طبیعی و دنیوی، شبیه جواهر عقلی و موجودات روحانی است. هر موجودی مثالی از صورت‌های متفاوتی بهره‌مند می‌شود و می‌تواند به‌صورت‌های مختلفی ظاهر شود؛ اما تعدد صورت مانع از حفظ هویت واحد آن نخواهد شد؛ درحالی‌که ماده دنیایی است که تنها قابلیت پذیرش یک صورت را دارد.

علامه طباطبایی می‌نویسد: «فیه (عالم المثال) امثله الصور الجوهریه... المتمثل بعضها لبعض بهیئات مختلفه من غیر ان یفسد اختلاف الهیئات الوحده الشخصیه التي لجوهره» (۲۴، ص: ۳۲۲).

همه‌ی موجودات مثالی دارای شعور و آگاهی‌اند. جمیع معانی و حقایق موجود در عالم، چه در قوس صعود و چه نزول، دارای صورت مثالی‌اند. خیال متصل از یک طرف، صور محسوس را از عالم ماده بیرون برده، صورت مجرد بدن‌ها می‌بخشد و از آن‌ها خلع مادیت می‌کند و از طرف دیگر، صور عقلی را وجهه‌ی خیالی و مثالی بخشیده، به آن‌ها شکل و بعد و جهت می‌دهد. خیال منفصل و عالم مثال نیز از یک طرف، منشأ و مبدأ صور حسی در عالم طبیعت است و هرآنچه در عالم ماده است حقیقت و اصل آن در عالم مثال تحقق دارد و همه‌ی موجودات طبیعی سایه و مثال آن‌ها به شمار می‌آیند؛ از طرف دیگر، صور خیالی، مظهر و محل تجلی صور عقلی است و هرآنچه در عالم عقول است، مرتبه‌ی ضعیف و سایه‌ی آن در عالم مثال تحقق دارد. خیال در انسان‌شناسی ملاصدرا از مراتب نفس است. پس از رهایی نفوس از جهان ماده، صور خیالی، چون مادی نیست، نابود نمی‌شود؛ به همین جهت، در حکمت متعالیه، با اثبات تجرد خیال، حالات برزخی و معاد جسمانی را آسان‌تر می‌توان تبیین نمود.

در انسان‌شناسی، گاهی خیال به معنی نفس است، گاه از قوای باطنی نفس و گاهی مربوط به مراتب نفس. نفس برای رسیدن به مرتبه‌ی خیال، با خیال منفصل متحد می‌شود و در اثر این اتصال و اتحاد، حقایق خیالی را مشاهده می‌کند. آنگاه بعد از مشاهده، این صور را در درون خود خلق می‌کند. بنابراین هم قوای ماده و خیال در ارتقای نفس به مرتبه‌ی خیال مؤثرند و هم مشاهده‌ی صور خیالی در خیال منفصل، در خلق صور خیالی تأثیر دارد (۲۷، صص: ۲۰۷-۲۰۸).

مهم‌ترین وظیفه‌ی خیال ایجاد ارتباط میان محسوسات و معقولات است. خیال این کار را با دادن اوصاف جسمانی به حقایق مفارق انجام می‌دهد. کار خیال صورتگری و محاکات است؛ یعنی به صورت فطری و جبلّی، معانی را شکل و صورت می‌دهد. تمام تصورات ذهنی که در حافظه وجود دارد و اعمال متعدد و مختلف ذهنی روی آن‌ها واقع می‌شود به وسیله‌ی قوه‌ی خیال تهیه شده است. این قوه به خودی خود نمی‌تواند تصویری تولید کند؛ تنها کاری که می‌تواند انجام دهد این است که اگر نفس با واقعیتی اتصال وجودی یابد، صورتی از آن واقعیت می‌سازد و به حافظه می‌سپارد.

در علم حضوری، عالم و ادراک‌کننده با ذات واقعیت خود، واقعیت معلوم را می‌یابد؛ اما در علم حصولی، قوه‌ی خیال، که کارش صورتگری و تصویرسازی است، دخالت کرده،

صورتی تهیه می‌کند و نفس به وساطت آن صورت، عالم می‌شود. بدین ترتیب، هم نقش قوه‌ی خیال در پیدایش علم حصولی و هم مسبوق‌بودن هر علم حصولی به علم حضوری، روشن می‌شود و معلوم می‌گردد که قوه‌ی خیال تبدیل‌کننده‌ی علم حضوری به علم حصولی است (۲۵، ج ۲، ص: ۴۱) از جلوه‌های جاذب قرآن در سیر نزولی خود تا عالم خیال منفصل، فصاحت و بلاغت و موسیقی آیات و اصوات آن است که خود دلالت بر فراحسی بودن حقایق قرآن دارد؛ چراکه نسبت عالم خیال و هنر، که در قرآن به صورت فصاحت و بلاغت و زیبایی معنوی متجلی شده است، نسبتی طرفینی است؛ خیال هنر می‌آفریند و هنر خیال را نیرو می‌بخشد و زنده نگه می‌دارد. فصاحت و بلاغت، هم تنزل از عالم خیال منفصل است و هم بیدارکننده و زمینه‌ساز اتصال عالم خیال متصل با آن عالم. نقش ایجابی‌ای که آیات قرآن در قالب اصوات در این جا می‌تواند ایفا کند عبارت از بیدار کردن ادراک خیالی برای درک و فهم بهتر مظاهر و تجلیات الهی است. در میان صفات الهی، توحید با عقل درک می‌شود؛ لذا انبیا آن را به مردم تذکر می‌دهند، نه تعلیم؛ اما علم به صفات الهی، نبوت و رستاخیز، با ساحت خیال و تشبیه سازگار است نه تنزیه؛ و اصولاً تقرب به خداوند یعنی زیستن در تشبّه به او. از این رو اگر انسان‌ها طالب سعادت‌اند، باید قوه‌ی خیال را در خود تقویت کنند، هرچند خیال هم باید تحت هدایت عقل باشد. وحی نیز طریق کمال فعلیت‌بخشیدن به صفات الهی را نشان می‌دهد.

ابن عربی در اهمیت جایگاه خیال می‌نویسد: «من لا يعرف الخيال فلا معرفه له جمله واحده و هذا الرکس من المعرفه اذا لم يحصل للعارفين فما عندهم من المعرفه رائحه» (۳، ج ۱، ص: ۳۱۳) امام خمینی (ره) نیز درباره‌ی تقویت قوه‌ی خیال متذکر می‌شود که اگر کسی علایق و تمایلات طبیعت را تضعیف کند، می‌تواند مجردات خیال را به حقیقت مشاهده ادراک کند، هرچند از عالم طبیعت بیرون نرفته باشد. رسیدن به این مرحله مشروط به کم‌کردن اشتغال به عالم طبیعت است (۱۳، صص: ۴۰۹ - ۴۱۰).

از نظر ملاصدرا، قوه‌ی خیال آدمی از سنخ حضرت خیال و مثال کلی منفصل است و مانند عقل وی، نازل شده از عالم بالا است؛ یعنی قوه‌ی متخلیه‌ی انسان ماهیتاً از سنخ عالم مثال در قوس نزولی است که در صعود معرفتی، با اصلش متحد می‌شود. بنابراین کلام (به معنی عرفی و معنی اصوات و الفاظ) صور نازل حقایق در عالم خیال منفصل است که درک آن از طریق اتصال قوه‌ی خیال نبی با آن عالم است. این سیر نزولی کلام است، اما در سیر صعودی با تلاوت کلام الهی (به معنی قرآن) اصوات پس از روح دماغی به روح نفسانی ارتقاء یافته، سپس به معدن تخیل می‌رود و بعد به قوه‌ی نفسانی و عقل و بالاتر می‌تواند ارتقاء یابد (۳۶، ج ۷، صص: ۱۵ و ۱۶) این نکته‌ی درخور توجهی است ناظر به حدیث

مذکور «قرأ و ارق». سرّ سیر صعودی قوه‌ی خیال در سخن ملاصدرا، که به نقل از برخی از حکما نقل کرده، واضح‌تر می‌شود. ملاصدرا می‌نویسد: «برخی حکما گفته‌اند من قرآن را می‌خواندم، ولی شیرینی آن را درک نمی‌نمودم تا هنگامی که از رسول الاهی (ص) می‌شنیدم که بر یاران خود فرامی‌خواند. پس از این مقام، برتر رفته و می‌خواندم، همانند این که از جبرئیل (ع) می‌شنوم که بر رسول (ص) می‌خواند و بعد از آن به درجه‌ی دیگری فرارفتم و اکنون از گوینده و متکلم آن می‌شنوم» (۴۱، ص: ۹۱).

از آنجا که خیال مادی و زمانی و مکانی نیست، این سخن اشاره به سیر صعودی قوه‌ی خیال در شنیدن اصوات دارد. ملاصدرا قلب را مرکز تخیل می‌داند و لذاست که معانی قرآن بر قلب پیامبر نازل می‌شد و سپس آن‌ها را می‌شنید. همچنین سفر سالک به سوی الله همان توجه قلب به حق است (۴۵، ص: ۱۸).

این نکته نیز اهمیت قوه‌ی خیال در سیر نزولی و صعودی را به ما متذکر می‌شود که انسان کامل واسطه و برزخ جامع میان واجب و ممکن در قوس صعود و نزول است. این مرتبه از انسان که مرتبه‌ی خلیفه‌اللهی اوست، همان مرتبه‌ی خیال و برزخیت و وساطت است. این مقام وساطت انسان کامل است که کلیه‌ی نعم الاهی و برترین آن‌ها که هدایت الاهی است از طریق او نازل می‌گردد و این شأن وساطت و جامعیت و برزخیت باعث می‌شود تا مناسب‌ترین اسم برای حضرت خیال، اسم انسان کامل باشد (۳، ص: ۲۹۰).

ملاصدرا معتقد است انسان کامل از جهت عقلش کتابی عقلی موسوم به ام‌الکتاب و از جهت نفسش لوح محفوظ و از جهت روح نفسانی‌اش که همان دماغ و روح مغز اوست، کتاب محو و اثبات است (۳۷، صص: ۳۵ - ۳۹).

جایگاه وحی و الهام، چنان‌که اشاره شد، در نبی و انسان، حضرت خیال است. قوه‌ی متخیله‌ی نبی یا ولی آنچنان قوی است که در بیداری، عالم غیب را مشاهده می‌کند و صور مثالی غیبی برایش ممثل می‌شود و اصوات حسی را می‌شنود. آنچه او می‌بیند حامل وحی است و آنچه می‌شنود کلامی منظوم از خدای تعالی است. بنابراین انسان کامل در حکمت متعالیه‌ی ملاصدرا در آئینه‌ی وجود و قلب مهذبش، مستمع وحی و الهامات الاهی است و در قوس صعود نیز اراده‌ی الاهی با وساطت خیال خلاق وی محقق می‌شود.

پس در عین این که در قوس نزول، حقیقت قرآن نازل شده است و نفس نبی در کلمات و اصوات قرآنی هیچ نقشی ندارد، در قوس صعود، انسان با تبعیت از نبی و اتصال به قوه‌ی خیال او (چنان‌که بتواند، همان‌طور که در مورد برخی حکما گذشت) می‌تواند حقایق و معارف را دریافت کند و شاید این که گفته‌اند در قرآن، همه‌ی علوم نهفته است و اولیای الاهی با تمسک به قرآن، همه‌چیز را می‌یافتند، اشاره‌ای به اعجاز قرآن در قوس صعود برای

تلاوت‌کننده‌ی آن به‌وسیله‌ی اتصال به قوه‌ی خیال نبی و اتحاد با آن باشد و البته خود این ارتقاء شرایط خاص خود را می‌طلبد. اما تنها نفس کاملی که توانسته است در مرتبه‌ی معانی و اصوات، آن حقایق متنزل را دریافت کند نفس نبی اسلام در مرتبه‌ی اتحاد با حضرت خیال منفصل است.

از آنچه گذشت، تبیین یک نکته که برخی از آن غفلت کرده‌اند روشن‌تر می‌شود و آن این است که در مرتبه‌ی نزول قرآن، نبی هیچ دخالتی ندارد و حقایق بر نفس قابل او متنزل می‌شود و این حقایق با تلاوت توأم با شرایط، شایستگی صعود به عوالم بالا را خواهند داشت. امام خمینی نیز به مطالب فوق در آثار خود اشارت لطیفی دارد؛ مثلاً در باب ظروف نزول قرآن، که همان مرتبه‌ی خیال انسان کامل است، می‌نویسد: لیلہ‌القدر، لیلہ‌ای است که حق تعالی در آن محتجب باشد و آن تعیین ولی کامل است که در زمان رسول خدا آن سرور و پس‌از آن ائمه‌ی هدی می‌باشند (۱۲، صص: ۳۴۴ - ۳۴۵). پس نزول قرآن در هر سال نجومی، بر قلب ولی عصر آن زمان خواهد بود و این به‌خاطر اتصال نفس ولی با نفس پیامبر است. همچنین امام خمینی نزول قرآن بر قلب پیامبر را ظهور حقیقت آن در مراتب تنزل کلام الاهی می‌داند (همان، ص: ۳۲۳).

در جمع‌بندی مطالب، باید گفت مراتب هفت‌گانه‌ی قرآن، انسان و هستی متناظرند؛ قرآن حقیقتی است که تنزل یافته و در سیر این نزول، از هفت منزل گذشته است. مرتبه‌ی نازل قرآن که آن را قابل خواندن و نوشتن و ملفوظ و محسوس می‌نماید مرتبه‌ی خیال در قوس نزول است که مادون مرتبه‌ی جمعی «قلب» است. در این مرتبه، حقایق به کسوت الفاظ درمی‌آیند که برخلاف خیال در قوس صعود یا خیال فعال، در این جا قوه‌ی خیال نبی هیچ نقش فاعلی ندارد و تنها قابل و منفعل است. پس زبان قرآن و دین که بیانگر حقایق تکوینی و حکمت‌های عملی برای وصول به آن حقایق در قالب هدایت فطری توده‌ی مردم است، زبانی شناختاری است که هرکس بسته به مرتبه ذهنی، عقلی و وجودی خود، لایه‌ای از آن را برای نیل به حقایق بالاتر می‌یابد. ملاصدرا در ساختار نظام فکری و فلسفی خود، که برای وجود، مراتب قائل است، قرآن را نیز دارای مراتب می‌داند که مرتبه‌ی بالاتر آن از سنخ عالم ملکوت و «تبیان کل شیء»، یعنی توضیح همه‌چیز است (۴۱، ص: ۱۹). او معتقد است خطاب مستقیم قرآن با اولیای مقرب الاهی است (همان)؛ بنابراین سایر مردم تنها به‌اندازه‌ی مرتبه‌ی وجودی خود و میزان قربشان به اولیای الاهی از آن بهره می‌گیرند. برای فهم حقایق قرآن، به نور درونی و گوش و چشم باطنی نیاز است، چراکه قرآن نور است و نور را جز به‌واسطه‌ی نور نتوان ادراک نمود (همان، ص: ۲۰). بر همین مبناست که ملاصدرا می‌نویسد: «در هر حرفی از حروف قرآن، هزاران ایما و اشاره و کرشمه و کشش

برای دل‌های شایسته است» (۴۱، ص: ۱۸) و برخی به دلیل فقدان حواس درونی، حتی یک حرف از این قرآن حقیقی را نیز نشنیده‌اند (همان، ص: ۲۰). ملاصدرا شرط دانستن راز حروف قرآن را علم‌الیقین می‌داند (همان، ص: ۲۲) و شرط فهم قرآن را غلبه‌ی جهان آخرت بر انسان می‌شمارد (همان، ص: ۲۴). وی معتقد است فهم واقعی قرآن به فهم لغت نیست؛ بلکه فهم واقعی تلقی بی‌واسطه از خود متکلم است، نه تلقی از کلام او. به عبارت دیگر، حقیقت کلام از فهم جدا نیست و جز کسی که کلام بر قلبش فرود آمده، دیگری نخواهد دانست (همان، ص: ۹۰). ملاصدرا بنا به مبنای فوق، تلاوت قرآن را چند نوع می‌داند: تلاوتی که عبد در محضر خدا می‌خواند، که تلاوت بی‌خبران است؛ تلاوتی که خدا او را مورد خطاب قرار می‌دهد، که تلاوت اصحاب یمین است و تلاوتی که تنها به خدا توجه دارد، یعنی خدا در آن کلام متجلی می‌شود، که تلاوت مقرران و تلاوت مطلوب و حقیقی است (همان، ص: ۹۱). پس فهم مراتب عمیق دین یا زبان دین در مراتب عمیق، نیاز به ارتقاء روحی دارد، اما زبان دین در سطح عالم حس و طبیعت، زبان عرفی توده مردم است. به عبارت دیگر، سخن خدا در عین اشتراک با زبان عرفی، اختصاصات ویژه‌ی خود را دارد و محکوم تمام ویژگی‌ها و قوانین زبان بشری نمی‌گردد. زبان قرآن، هم برای اندیشمندان و متخصصان رشته‌های گوناگون سودمند است و هم برای عموم مردم. سبک قرآن هدایت و تربیت انسان و زدودن زنگار از قلب او و بیدار کردن فطرت اوست و غرض آن سوق دادن انسان به تعادل در همه‌ی ابعاد وجودی و واقعیت‌های حیات است. لذا زبان قرآن زبانی چندضلعی است که هم‌زمان با نشئه‌ی طبیعت، نشئه‌ی برزخ و نشئه‌ی عقل انسان سروکار دارد. وحی قرآن ترجمان هستی انسان است که همواره او را به سمت تعالی همه‌جانبه فرامی‌خواند. این زبان قرآنی، هم ظاهر و هم باطن دارد و علاوه بر اصول معرفتی و زبان‌شناختی، مستلزم تعالی نفسانی و بعد روان‌شناختی معصومانه است، بنابراین لایه‌های معنایی عمیق‌تر قرآن فراعرفی یا متناسب با عرف خاص است. آیه‌های قرآن دارای حقایق عینی در مراتب مختلف هستی هستند؛ به‌عنوان مثال، قصص قرآنی علاوه بر آن که خبر از واقعه‌ای شخصی - تاریخی می‌دهند، دارای کارکردهای تربیتی و عرفانی نیز هست و حقایق و مراتب عالی‌تر وجود را نیز برای اهلش آشکار می‌کند.

ناظر بودن قرآن بر جامعه‌ی عصر نزول، یک واقعیت است، اما واقعیت دیگر آن است که قرآن مخاطب خود را تمامی انسان‌ها می‌داند (ر. ک: سبأ/۲۸ و فرقان/۱). وجه نازل قرآن از سنخ سخن است، اما حقیقت جاودانه‌ی آن از سنخ قضایای حقیقیه است که محکوم تاریخت نمی‌شود؛ زیرا برخلاف قضایای خارجی، که در آن‌ها حکم بر افراد خارجی می‌شود و شامل غیر آن‌ها نمی‌شود، در قضایای حقیقیه، حکم بر عنوان کلی صدق می‌کند نه افراد

خارجی. به تعبیر استاد شهید مطهری، وضع قوانین اسلامی قرآنی هم شمول این قوانین را می‌رساند و هم انعطاف‌پذیری آن‌ها را برای موارد اهم و مهم و غیره (۳۲، ص: ۱۶)؛ به بیان دیگر، سازگار ثبات معارف قرآن در انطباق با زندگی متغیر، مانند سازگار شخصیت واحد انسان با طبیعت جسمانی متغیر اوست؛ ازسویی تطوری‌پذیری مطلق در زندگی انسان مفهوم ندارد و ازسوی دیگر، زندگی دارای چهره‌های متغیر به‌حسب دگرگونی شیوه‌ها و ابزارهاست. محتوای قرآن نیز که از سنخ حقایق است متضمن جنبه‌های ثابت و متغیر حرکت معنوی انسان است که انطباق با متغیرهای زندگی انسان را پیش‌بینی نموده است (همان، ص: ۱۱۲). علوم مختلف بشری مانند میوه‌های متنوعی است که هرکس تمایل به برخی از آن‌ها دارد؛ ولی قرآن کریم اینچنین نیست؛ بلکه مانند آب است؛ آب نیاز موجود زنده و مایه‌ی حیات آن است و همگی به‌خوبی آن را می‌شناسند و به‌سادگی از آن بهره‌مند می‌شوند. خداوند قرآن را آسان ساخته است تا این کتاب برای انسان یادآور باشد (ر.ک: قمر/۱۷). این آسانی قرآن به‌دلیل آشنایی پیام آن با دل و جان انسان است؛ اما همین قرآن ثقیل نیز هست (ر. ک: مزمل/۵). جمع ثقیل‌بودن و روان‌بودن از ویژگی‌های اعجاز قرآن است که زبان قرآن را سهل و ممتنع می‌کند. سرّ اجتماع دو صفت آسانی و وزین‌بودن آن است که این دو صفت متقابل هم نیستند تا جمع آن‌ها ممکن نباشد (۷، ص: ۳۵۵ - ۳۵۶). معانی و درجات آیات قرآن مطابق عوالم ظهور و بروز آن و منازل شهود و شئون آن غیرمتناهی است و از همین سبب است که امام علی علیه‌السلام فرمودند: «لو شئت لأوقرت سبعین بعيراً من تفسیر فاتحه الكتاب»؛ یعنی اگر می‌خواستم از تفسیر سوره‌ی فاتحه آن قدر می‌نوشتم که به‌اندازه‌ی بار هفتاد شتر سنگینی می‌کرد (۹، ص: ۱۱۳).

پس از روشن‌شدن مراتب زبانی قرآن در بخش‌های مذکور، در فصول پنجم تا هفتم این مقاله، به بیان راهکارهای استفاده از وجود کتبی قرآن می‌پردازیم:

۵. لفظ و روح معنی

مراد از روح و گوهر معنا آن است که هر لفظی دارای یک معنای مشترک و اصلی در میان مصادیق مختلفش است که آن معنی از تمامی خصوصیات زائدِ مصداق پیراسته شده، تا جایی که مصداق مجردش را هم شامل شود. از آن‌جاکه ممکن است «روح» امر مجرد و فارغ از ماده را به ذهن متبادر کند، متذکر می‌شویم که مراد معنی مشترک و عامی است که همه‌ی مصادیق این معنا را با خصوصیات مختلف پوشش می‌دهد.

یکی از چالش‌های مهم فهم در مراجعه به قرآن کریم، آن است که آیا الفاظ برای همان معنای عرفی وضع‌شده‌اند، به‌طوری‌که خصوصیات و قیود مصادیق مختلف هم در آن

لحاظ شده است؟ مثلاً وقتی در قرآن می‌فرماید: «يُدُّ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (فتح/۱۰۱)، آیا خصوصیات دست انسانی، اعم از جسمانی‌بودن و گوشت و پوست و انگشت داشتن و... هم در موضوع‌له آن لحاظ شده است یا این که حقیقتاً الفاظ برای معنایی وسیع‌تر وضع شده و این گونه قیود غالبی‌اند نه دائمی؟ این بحث ابتدا نزد عرفای مسلمان مطرح بود و کم‌کم در تفاسیر عرفانی آن‌ها هم نفوذ کرد و از این طریق، در کتب فلاسفه‌ای هم که ذوق عرفانی داشتند وارد شد. البته این بحث را در علم اصول فقه هم می‌توان تحت عنوان «وضع الفاظ» دنبال کرد، هرچند اصولیون ما کمتر به این بحث توجه کرده‌اند. این بحث در مغرب‌زمین در مبحث هرمنوتیک و در بحث معناشناسی با عنوان *Where's the meaning?* مطرح می‌گردد (۴۸، ص: ۱۴). اما از آنجا که در برخی آیات، الفاظی در مورد خدا به کار رفته که معنای ظاهری آن الفاظ بر حسب اعتقادات ما، بر خداوند اطلاق‌شدنی نیست (نظیر دست داشتن خدا)، برای مفسران این مسأله پیش‌آمد که آیات مشتمل بر چنین الفاظی را چگونه باید معنا کرد و با چه رویکردی باید با آن‌ها مواجه شد؟

نخستین بحث گسترده در بین فلاسفه درباره‌ی نظریه‌ی روح معنا را در آثار متعددی از ملاصدرا می‌توان دید (به‌عنوان مثال: ۳۷، صص: ۲۵۹ - ۲۸۲ و نیز ۳۹، صص: ۹۱ - ۹۸) و شاید بتوان چنین ادعا کرد که او دل‌بسته‌ترین حکیم مسلمان به این نظریه است و حتی از غزالی که نخستین تصریح به این نظریه را داشته، بیشتر به تحکیم پایه‌های آن همت گمارده است. البته برخی ادعا کرده‌اند که مبانی ملاصدرا نظیر مخالفت با ظاهرگرایی و نیز مخالفت با تأویل، تشکیک در وجود و قبول قوه‌ی خیال و عالم مثال هم در پذیرش این نظریه از سوی او کمک شایانی کرده است. اما در قرن حاضر، میرزا جوادآقا ملکی تبریزی در رساله‌ی موجز خود به نام «لقاء الله»، در ضمن بیان معنای ملاقات حضرت حق، می‌فرماید همان گونه که ملاقات دو جسم امکان دارد، ملاقات دو روح هم ممکن است و در وضع واژه‌ی «ملاقات»، هیچ خصوصیتی لحاظ نشده است (۴۶، صص: ۶ - ۷). شاید به جرأت بتوان ادعا کرد که احیاکننده‌ی این نظریه در عصر ما امام خمینی (ره) است که از این نظریه در کتب زیادی سخن گفته است. ایشان علاقه‌ی ویژه‌ای به این نظریه داشته و آن را برآمده از اشارات اولیا و سخن عارفان الهی می‌داند و تفکر در آن را از جمله تفکراتی برشمرده است که مصداق این قول معصوم (ع) می‌باشد: «تفکر ساعة خیر من عبادة ستین سنة»؛ یعنی از عبادت شصت سال بهتر است (۱۷، ص: ۳۹). اما بعد از امام خمینی، سایر علما، نظیر علامه طباطبایی و شاگردان ایشان، مثل شهید مطهری، آیت‌الله جوادی آملی، علامه مصطفوی و دیگران این نظریه را قبول دارند، ولی اکثر ایشان بحث مبسوطی درباره‌ی آن ارائه نکرده‌اند و تنها در برخی از آثار خود، به نحو گذرا بدان اشاره کرده‌اند. در این بین،

تنها دو شخصیت، یعنی علامه طباطبایی و سیدحسن مصطفوی، بحث‌های گسترده و دامنه‌داری در باب این نظریه دارند و از این رو مختصراً راجع به هر یک، بحثی می‌آوریم. ویژگی منحصر به فرد سیدحسن مصطفوی در میان باورمندان به این نظریه آن است که ایشان این دیدگاه را در خصوص چند واژه‌ی خاص بیان نکرده، بلکه در تبیین معنای واژگان بسیاری از قرآن، این نظریه را جاری می‌داند که حاصل آن را می‌توان در مواضع متعددی از کتاب نفیس ایشان با عنوان *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم* مشاهده کرد. وی این نظریه را از صورت دیدگاهی فلسفی- عرفانی به یک روش علمی در حوزه‌ی دانش فقه‌اللغه تحویل می‌کند.

علامه طباطبایی در موارد متعدّد، از این نظریه در تبیین واژگان قرآنی استفاده نموده که بیان تک‌تک آن‌ها از حوصله‌ی این نوشتار خارج است. وی در جایی آورده است: «دلیل این که معنای محسوس الفاظ برای ما زودتر به ذهن می‌آید آن است که وجود ما به طبیعت مادی تعلق گرفته و اگر سخنی از ناحیه‌ی کسی مثل خود را بشنویم، بر همین نظام معهود خود حمل می‌کنیم، ولی این کار در مورد قرآن، تفسیر به رأی است» (۲۵، ص: ۷۹).

ایشان به تطوّر تاریخی معنای الفاظ معتقد بوده و همین امر را منشأ لحاظ نشدن خصوصیات مصداق در تحقق معنا دانسته است. شاید بتوان گفت که از اختصاصات ایشان در تبیین این نظریه، تبیین تاریخی یا به اصطلاح زبان‌شناسی، «درزمانی» ایشان برای اثبات این دیدگاه است.

۶. نظریه‌ی زبان عرفی دین در مبانی حکمت متعالیه

چنان که گفتیم، نظریه‌های زبان دین در یک تقسیم‌بندی طولی، به عرفی، تخصصی، علمی و رمزی تقسیم می‌شوند. در زبان عرفی، مسامحه و مبالغه فراوان است و دارای خصیصه‌ی فرهنگی و قومی است و در برخی موارد، متضمن مجاز، تشبیه، کنایه و تمثیل می‌شود، ولی برای فهم آن، تخصصی لازم نیست. عرفی بودن زبان قرآن به معنی سازگاری با قواعد و ویژگی‌های کاربردی زبان است.

آیاتی که به هدایت انسان به واسطه‌ی قرآن اشاره دارند و آیاتی که مردم را به تدبیر و تفکر در قرآن فرامی‌خواند، همچنین روایاتی مانند حدیث ثقلین و احادیث عرضه‌ی حدیث بر قرآن، دلالت بر عرفی بودن زبان قرآن دارند. همچنین قبح تحدی به امر ناشناخته و قبح تکلم با مخاطب با زبان غیرعرفی از ادله‌ی عقلی عرفی بودن زبان دین است. این عرفی بودن به تأیید آیات و روایات، به معنی دارابودن قالب فرهنگ قوم و مردم و یا کاربرد واژگان قوم

نیست. عرفی بودن زبان قرآن به این معنی نیست که زبان قرآن متأثر از فرهنگ و آداب و رسوم مردم عصر نزول قرآن باشد. لسان قرآن نکات مثبت و معیارهای تفهیم زبان عمومی را همراه دارد، اما در آنجا که نواقصی در زبان قوم وجود دارد و معنا در معنای عرفی الفاظ نمی‌گنجد، به‌ناچار از زبان رمزی بهره‌می‌برد و از تشابهی استفاده می‌کند که ملازم با تجرید از لوازم مصادیق مادی است. البته چون قرآن کلام الهی است در آن هیچ باطلی راه ندارد و از فرهنگ نادرست زمانه تاثیر نمی‌پذیرد؛ بر خلاف کتاب مقدس که کلام بشری تلقی شده و امکان ره یافت خطاهای بشری در آن می‌باشد. (ر ک: ۶، ص ۱۴۵)

اما در باب نمادین دانستن زبان قرآن می‌توان گفت در این‌که قرآن در برخی آیات (مثل حروف مقطعه) از زبان رمز استفاده کرده تردیدی نیست، اما این‌که قرآن در چه مواردی از زبان رمزی بهره‌برده‌است مسأله‌ای اختلافی است. شهید مطهری در باب قصص قرآن می‌گوید:

«ما اگر مخصوصاً قرآن کریم را ملاک قرار دهیم، می‌بینیم قرآن داستان آدم را به‌صورت سمبولیک طرح کرده است... قطعاً آدم اول یک فرد و یک شخص است و وجود عینی داشته است. منظورم این است که قرآن داستان آدم را از نظر سکونت در بهشت، اغوای شیطان، طمع حسد، رانده شدن از بهشت، توبه، و... به‌صورت سمبولیک بیان کرده است. نتیجه‌ای که قرآن از این داستان می‌گیرد از نظر خلقت حیرت‌انگیز آدم نیست و در باب خدانشناسی از این داستان، هیچ‌گونه نتیجه‌گیری نمی‌کند؛ بلکه قرآن تنها از نظر مقام معنوی انسان و از نظر یک‌سلسله مسائل اخلاقی داستان آدم را طرح می‌کند» (۳۲، ص: ۵۱۵).

در این‌جا به نظر می‌رسد که شهید مطهری اصل داستان حضرت آدم (ع) و شخصیت عینی او را قبول دارد، ولی مراحل داستان را حقیقتی معقول و معرفتی غیبی می‌بیند که وقوع عینی یافته و به‌صورت محسوس و مشهود بازگو شده است.

در مقابل، عده‌ای از مفسران نمادین و سمبولیک بودن این‌گونه آیات را بر نمی‌تابند و آن‌ها را به معانی ظاهری برمی‌گردانند؛ البته این‌ها در بحث حروف مقطعه، از روایاتی که در این باب وارد شده و برخی این حروف را رمز بین خدا و پیامبر (ص) می‌دانند، بهره می‌جویند.

قرآن دارای ویژگی‌هایی است، از جمله آن‌که سهل و ممتنع است، چنان‌که در حدیث داریم که قرآن گاه بین معانی متعدد جمع کرده و یا اصطلاحات ویژه‌ای به‌کاربرده که فهم آن بدون توجه به آیات دیگر میسر نیست (۴، ص: ۱۰۷). با توجه به نظر ملاصدرا که قرآن را دارای حقایق عینی می‌داند و نزول آن حقایق در قالب الفاظ (چنان‌که گذشت) و نیز

دیدگاه او درباره‌ی حروف مقطعه (۴۱، ص: ۲۲)، می‌توان گفت رویکرد حکمت متعالیه در این باب، آن است که زبان قرآن در برخی آیات، مانند حروف مقطعه‌ی فواتح سور و یا آیات متشابه، برای برخی نیاز به تفسیر و احیاناً رمزگشایی دارد، ولی برای راسخان در علم، که ارتقای وجودی یافته‌اند، چنین نیست.

۷. تفسیر «لسان قوم» در قرآن

با عنایت به آن که حکمت متعالیه از عقل و وحی در نیل به مقاصدش بهره می‌جوید، در این بخش، زبان قرآن را از منظر خود قرآن و با کمک تفاسیری که در این باب، سخن تازه‌ای دارند بررسی کرده، در نهایت از شارحان حکمت متعالیه در این باب بهره می‌گیریم. در قرآن کریم آمده است: «وما ارسلنا من رسول الاّ بلسان قومه» (ابراهیم/۴). نظر به این که دعوت اسلام، جهانی و خطاب به همه‌ی اقوام، قبایل و اجتماعات بشری بوده، دائم و همیشگی است، و از طرفی، زبان عربی از لحاظ قدرت اشتقاق و انشعاب از ریشه‌ها بی‌نظیر است، قرآن کریم از آن جا که مقدر بوده است بر اساس اعجاز دائم، باقی بماند، خداوند آن را به این لغت شیوا نازل نموده است.

در تفسیر لسان قوم، علامه طباطبایی می‌نویسد مقصود از ارسال رسل به زبان قوم خود، این است که رسولانی فرستاده‌ایم که هریک اهل همان زبانی بوده که مأمور به ارشاد اهل آن شده‌اند، حال چه اینکه خودش از اهل همان محل باشد و از نژادهای همان مردم باشد و یا این که مانند لوط، از اهالی سرزمین دیگر باشد ولی با زبان قومش با ایشان سخن بگوید (۲۵، ج ۱۲، ص: ۲۹). بنابراین لسان قوم متأثر از فرهنگ قوم نخواهد بود و لذا جنبه‌ی ملکی پیامبر بر جنبه‌ی باطنی وحی، تأثیر فرهنگی نخواهد داشت.

البته لسان قوم منافاتی با جهانی بودن رسالت ندارد، چون اگر آیه به صورت «اهل لغته» بود، رسالت رسول را به قومش منحصر می‌کرد (۳۴، ص: ۴۲۴).

برخی به این آیه احتجاج کرده‌اند و گفته‌اند لغت و زبان امری اصطلاحی است، نه توقیفی؛ چراکه توقیف جز به ارسال رسل حاصل نمی‌شود، ولی این آیه دلالت می‌کند بر این که ارسال همه‌ی رسل به لغت قومشان است، لذا توقیفی نیست و مقتضی تقدم لغات و زبان بر ارسال رسل است. بنابراین زبان را امری اصطلاحی می‌دانند (۱۸، ص: ۶۲).

اما تفسیر منسوب به ابن عربی لسان قوم را به معنی قدر عقول و حسب استعداد می‌داند (۳، ج ۱، ص: ۳۴۷). در واقع، ایشان مراد از لسان را معنی عام آن در نظر گرفته است. علامه مصطفوی در تفسیر خود، می‌نویسد:

«لسان به معنی عضو زبان است که منشأ نطق و گویایی در انسان و حیوان باشد، و اطلاق آن به خود عضو و یا به عمل و فعالیت و نطق و بیان آن صحیح است. و زبان کامل‌ترین وسیله و آلتی است که با آن، نیات و محتویات قلب آشکار می‌شود و تفهیم و تفاهم در میان افراد انسان، به‌همین وسیله روشن می‌گردد. و از این لحاظ فرمود: «بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيَبِينَنَّ» که هم‌زبان بودن را به‌خاطر بیان و روشن کردن مقصود و نیت ذکر فرموده است» (۳۰، ص: ۲۱۲).

بنابراین، مقصود اظهار امر مکنون و پنهان است که در این مورد، زبان غنیّ عربی، چنانچه امروزه نیز ثابت شده^۳، بهترین ابزار است، علاوه بر آن که در عصر بعثت نیز اهل فن از مردم سایر نقاط جهان، به این حد از رشد رسیده بودند که متون را به زبان خود ترجمه کنند. «لسان قوم» به معنی زبان و سطح درک مردم است (۴۷، ص: ۱۵۲۰)؛ بنابراین کسانی که درک بالاتری دارند می‌توانند غرض و لبّ معنا را در سطحی بالاتر از مردم و متناسب با درک خود دریابند، زیرا قرآن برای همه‌ی جهانیان است.

در نتیجه‌گیری نهایی از این بحث، باید گفت با این‌که قرآن زبان عرفی را در عالی‌ترین شکلش به استخدام خود درآورده است، از مشکلات و نقایص آن پیراسته است. نیز باید افزود که در فهم معارف قرآن کریم، نه بهره‌مندی از فرهنگی خاص شرط است، تا بدون آن، میل به اسرار قرآنی میسر نباشد، و نه تمدن ویژه‌ای مانع است، تا انسان‌ها در اثر آن مدنیت مخصوص، از لطایف قرآن محروم باشند. در این میان، یگانه‌زبانی که عامل هماهنگی جهان‌گسترده‌ی بشری است زبان فطرت است که فرهنگ عمومی و مشترک همه‌ی انسان‌ها در همه‌ی اعصار و امدار آن است. خدای فطرت‌آفرین آن را از هر گزندی مصون داشته است: «فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتِ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَیْمُ» (روم/۳۰). مراد از زبان قرآن و مردمی بودن آن، سخن‌گفتن به فرهنگ مشترک است. انسان‌ها اگرچه در لغت و بیان، از یکدیگر بیگانه‌اند، در فرهنگ انسانی، مشترک‌اند و مخاطب قرآن فطرت انسان‌هاست و رسالت آن شکوفا کردن فطرت‌هاست. در پیشگاه وحی و رسالت، که ظهور تام وحدت خدای سبحان است، کثرت صورت محکوم وحدت سیرت است و تعدد زبان، نژاد، اقلیم، عادات و آداب دیگر عوامل گوناگون بیرونی است که مقهور اتحاد فطرت درونی است (۸، صص: ۳۴ - ۳۲).

۸. زبان طولی انفسی قرآن با استفاده از مبانی حکمت متعالیه

با توجه به تناظر انسان، هستی و قرآن و با نظر به این‌که همه‌ی عالم هستی آیات خدای سبحان معرفی شده‌اند (ر. ک: آل عمران/۹۰-۹۱) و این آیات هم در آفاق و هم در

انفس وجود دارند (فصلت/۵۳)، هریک از مراحل هفت‌گانه‌ی نفس انسانی، که عبارت‌اند از «خفی، خفی، روح، عقل، قلب، خیال و حس»، مطابق مراتب هستی و مراتب قرآن تنظیم‌شده‌اند، زیرا لطیفه‌ی طبع انسان کامل مطابق با کتاب مسطور و رقی منشور، و لطیفه‌ی نفس او مطابق با کتاب قدر و لوح محو و اثبات است. لطیفه‌ی قلب او نظیر لوح محفوظ، لطیفه‌ی روح او مانند کتاب جبروت، قلم اعلی و عقل اول، لطیفه‌ی سر او نظیر کتاب لاهوتی، حضرت واحدیت و برزخیت کبرا، لطیفه‌ی خفی او محاذی با حضرت احدیت ذاتی، کتاب لاهوتی و مقام «أو أدنی»، و لطیفه‌ی اخفائیه‌ی او موازی با غیب‌الغیوب و غیب اخفی است (۵، صص: ۱۶۰ - ۱۶۱).

امام خمینی (ره) نیز به این حقیقت اشاره داشته و مراتب وجود انسان کامل را سوره‌ها، کلمات و آیات کتاب خوانده است (۱۲، ص: ۱۲۵). در واقع تفسیر انفسی قرآن آن است که خود شخص با حقائق انسان کامل پیامبر(ص) ارتباط وجودی پیدا کند که قرآن بر خود این شخص هم نازل شود، چنان‌که ملاصدرا هم بیان می‌دارد که قرآن بر دل‌های تلاوت‌کنندگان آن دوباره نازل می‌شود (۴۱، ص: ۸۸)؛ زیرا قرآن در مرتبه‌ی زبان پیغمبر، که مرتبه‌ی تلفظ است و تاریخ‌بردار، در هزار و چهارصد سال پیش، نازل شده است، اما قوه‌ی خیال و عقل و روح پیغمبر زمان ندارد و چون نفس انسان از موطن خیال تا عقل و فوق آن، مجرد از زمان و مکان دیگر احکام ماده است، قرآن آن‌به‌آن در حال تنزل انفسی است و «إنا أنزلنا» ی حق، نوعی نزول وجودی و حقیقی است در مقام تجرد و نفس ناطقه، نه در مقام لفظ و صوت (۲۲، ص: ۲۸۴).

۹. جمع‌بندی و نتیجه

در باب زبان دین، تقسیمات طولی و عرضی متعددی صورت گرفته است که هریک از اندیشمندان، زبان دین را در قسمی از این موارد، طبقه‌بندی کرده‌اند. با توجه به رویکرد حکمت متعالیه‌ی صدرایی، که قائل به مراتب مختلف قرآن است و کتاب تدوینی قرآن را با کتاب هستی و کتاب انسان، متناظر و سه نحوه و مرتبه از یک وجود و یک تجلی می‌داند و با نظر به مبنای حکمت متعالیه که وحی کلامی ملفوظ را از سنخ حقیقت نازل در قوس نزول و بدون دخالت فاعلی پیامبر می‌شمارد، بحث زبان قرآن یا زبان دین از چند جنبه موردبررسی قرار می‌گیرد:

۱- جنبه‌ی وجودشناختی، که طبق آن، قرآن در همه‌ی مراتبش از سنخ وجود در مراتب مختلف است و از حقیقت عینی تا صورت کتبی تنزل می‌یابد. زبان طولی قرآن و تفسیر انفسی آن در این حیطة معنی می‌یابد، زیرا تفسیر انفسی یعنی حقایق عملی قرآن،

که با جان انسان متحد شده است. درحقیقت، بهشت قرآنی در تفسیر انفسی، همان جان انسان است که در اثر ایمان و عمل، بهشت شده است و در طور ملکوت و عقل، تجلیات آن را مشاهده می‌کند.

۲- جنبه‌ی زبان‌شناختی و معرفت‌شناختی زبانی، که در این باب، حکمت متعالیه قائل به نظریه‌ی روح معنی است و طبق آن، الفاظ قرآن باید از خصوصیات زائد تجرید و روح معنی ملاحظه شود، ولی این لحاظ در هر نشئه‌ای از عوالم وجود، به‌حسب همان نشئه است. بنابراین آیات فقهی قرآن، که ناظر به نشئه‌ی رفتار طبیعی انسان است، تأویل‌پذیر نیست و خود دارای مصالح در عوالم بالاتر است. تعبیر قرآن در باب زبان آن در این مورد، «لسان قوم» است که به معنی سطح مفاهمی عرف عموم مردم است. بنابراین اگر منظور از زبان قرآن ناظر به سطح آن باشد، سطح عالی زبان، خود، ناظر به گفت‌وگویی است میان خدا و پیامبرش و هرچند ممکن است برای سایر مردم، مطالب به‌طور موردی فهمیده شود، قرینه‌هایی اختصاصی و رمزی در کلام است که دیگران نمی‌دانند و همان‌طور که حروف مقطعه نامفهوم است، دیگر کلمات قرآن نیز به دلیل همین وضعیت، درخور تفسیر و استناد نیست.

کلام ملاصدرا، که مخاطب حقیقی قرآن را پیامبر و اولیای الهی می‌داند، ناظر به این مرتبه از سطح زبان قرآن است. درعین‌حال، قرآن برای هدایت همه‌ی مردم آمده و لذا هرکس به‌اندازه‌ی معرفت نظری و شهودی خود، از این مأدبه و مائده‌ی الهی بهره‌می‌گیرد. این نیز که زبان قرآن «لسان قوم» است ناظر به این سطح زبانی دین است. پس زبان قرآن لایه‌لایه است و الفاظ آن در لایه‌ای، عرفی و در لایه‌ای، نمادین است.

۳- جنبه‌ی گرایش‌ی زبان قرآن، که در این باب، زبان دین و قرآن، زبان فطرت و هدف آن احیاء قلوب است. زبان قرآن به معنای گرایش جهت‌دارانه‌ی آن در بیان مطالبی خاص، بدین مفهوم است که قرآن به دنبال بیان خصوصیات واقعی در قالب اهداف معین بوده و گرچه شیوه‌ی تفسیر بر اساس مقتضیات زبانی خاص خود صورت می‌گیرد، لوازم خاص خود را که همان اهداف قرآن است در پی دارد. فلسفه‌ی تکرارهای قرآن و جست‌بودن برخی آیات آن و هندسه‌ی سوره و آیات یک سوره، همه در جهت اهداف و جنبه‌ی گرایش زبان قرآن است.

یادداشت‌ها

۱. به‌عنوان مثال، بنگرید به *کنز العمال*، حدیث: ۲۴۵۴ و نیز *التوحید* شیخ صدوق، حدیث ۶ : ۹۲.
۲. در راهنمایی منابع این بخش، از زحمات فاضل گرامی، جناب آقای سیدعلی ملکیان، قدردانی می‌کنم.
۳. ویژگی‌های منحصر به فردی مانند وسعت در لغت و اصطلاح، استواری در نظام زبانی، تنوع در تعبیر، قابلیت اعراب‌پذیری، قابلیت اشتقاق و... این زبان را به صورت کامل‌ترین زبان درآورده‌است.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن عربی، (بی تا)، *الفتوحات المکیّة*، ج ۱ و ۴، بیروت: دارصادر.
۳. ———، (بی تا)، *تفسیر ابن عربی*، تهران: مولی.
۴. آریان، حمدی، (۱۳۶۸)، *درآمدی به زبان قرآن*، قم: مؤسسه‌ی امام خمینی (ره).
۵. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، (۱۳۸۰)، *شرح مقدمه قیصری*، قم: بوستان کتاب.
۶. باربور، ایان، (۱۳۸۸)، *علم و دین*، ترجمه‌ی بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۷. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۸)، *قرآن در قرآن*، تنظیم و ویرایش غلامعلی امین دین، چاپ هشتم، قم: اسراء.
۸. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۴)، *تسنیم*، جلد ۱، قم: اسراء.
۹. حسن‌زاده، حسن، (۱۳۷۵)، *انسان و قرآن*، قم: قیام.
۱۰. حسین همدانی، سیدمحمدحسین، (۱۳۸۰)، *تفسیر انوار درخشان*، تهران: لطفی.
۱۱. خلیل، جر، (۱۳۶۷)، *فرهنگ لاروس*، ترجمه‌ی سیدحمید طبیبیان، تهران: امیرکبیر.
۱۲. خمینی، سیدروح‌الله، (۱۳۷۰)، *آداب الصلوه*، چاپ اول، قم: مؤسسه‌ی تنظیم و نشر آثار امام خمینی(ره).

۲۸ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز

۱۳. _____، (۱۳۷۳)، *مصباح الهدایه الی الخلافه و الولایه*، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۱۴. _____، (۱۳۸۲)، *شرح دعای سحر*، ترجمه‌ی گروه معارف پژوهش، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۱۵. _____، (۱۳۸۲)، *تقریرات فلسفه*، ج ۳، عبدالغنی اردبیلی، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۱۶. _____، (۱۴۱۰)، *تعلیقہ بر فصوص الحکم ومصباح الانس*، قم: پاسدار اسلام.
۱۷. خمینی، سید مصطفی، (۱۳۷۶ش / ۱۴۱۸ق)، *تحریرات فی الأصول*، ج ۱، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۱۸. رازی، فخرالدین، (۱۳۷۶)، *مفاتیح الغیب*، تهران: علمی فرهنگی.
۱۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۳۷۳ق)، *المفردات فی غریب القرآن*، تصحیح ندیم مرعشی، تهران: المکتبه المرتضویه.
۲۰. سبحانی، جعفر، (۱۳۸۱)، *الالهیات علی هدی الكتاب و السنه و العقل*، ج ۱، قم: مؤسسه امام صادق (ع).
۲۱. شاه‌آبادی، محمدعلی، (۱۳۶۰)، *رشحات البحار*، تهران: نهضت زاده سلمان.
۲۲. صمدی آملی، داوود، (۱۳۹۱). *شرح رساله انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه*، قم: روح و ریحان.
- ۲۳ - طباطبائی، سید محمدحسین، (۱۳۷۴)، *ترجمه المیزان*، ج ۱۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۴. _____، (۱۳۸۲)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
۲۵. طباطبائی، سیدمحمدحسین، (۱۳۹۲ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: مؤسسه‌ی مطبوعاتی اسماعیلیان.
۲۶. علی‌زمانی، امیرعباس، (۱۳۷۵)، *زبان دین*، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی.
۲۷. لاهیجی، محمد، (۱۳۸۷)، *شرح رساله مشاعر*، تهران: طهوری.
۲۸. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳)، ج ۸۹، *بحارالانوار*، تهران: دارالکتب الاسلامیه.

تناظر قرآن و انسان در حکمت صدرایی و نتایج این رویکرد در زبان دین ۲۹

۲۹. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۷۵)، شرح جلد هشتم اسفار اربعه، ج ۱، قم: انتشارات مؤسسه امام خمینی (ره).
۳۰. مصطفوی، حسن، (۱۳۸۲)، تفسیر روشن، ج ۱، تهران: مرکز نشر کتاب.
۳۱. _____، (۱۳۶۸ش)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، ج ۱، ۸، ۹، ۱۰ و ۱۴، تهران: وزارة الثقافة و الإرشاد الإسلامی الدائرة العامة للمراكز و العلاقات الثقافیة.
۳۲. مطهری، مرتضی، (۱۳۶۸) مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج ۱، تهران: انتشارات صدرا.
۳۳. مطهری، مرتضی، (۱۳۷۷)، اسلام و مقتضیات زمان، چاپ سیزدهم، قم: صدرا.
۳۴. مغنیه، محمدجواد، (۱۳۷۴)، تفسیر الکاشف، تهران: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۵. مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۳۷۱)، اوایل المقالات، قم: منشورات الرضی.
۳۶. ملاصدرا، محمدبن ابراهیم، (۱۳۹۰)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ج ۳ و ۷ و ۸، قم: طلّیعه النور.
۳۷. _____، (۱۳۸۷)، رسائل فلسفی (متشابهات القرآن)، مقدمه و تصحیح و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ سوم.
۳۸. _____، (۱۳۷۱)، مفاتیح الغیب، ترجمه‌ی محمد خواجه‌ی، تهران: مولی.
۳۹. _____، (۱۳۶۶)، تفسیر القرآن الکریم، ج ۱ و ۶، تصحیح محمد خواجه‌ی با تعلیقات حکیم نوری، قم: بیدار.
۴۰. _____، (۱۳۷۸)، ترجمه اسفار اربعه، محمد خواجه‌ی، تهران، مولی.
۴۱. _____، (۱۳۷۱)، مفاتیح الغیب، ترجمه و تعلیق محمد خواجه‌ی با مقدمه‌ی عابدی شاهرودی، تهران: مولی.
۴۲. _____، (۱۳۷۳)، تعلیقه بر حکمت اشراق، تهران: حکمت.
۴۳. _____، (۱۳۷۵)، مجموعه رسائل فلسفی، تهران: حکمت.
۴۴. _____، (۱۳۷۷)، المظاهر الهیه، تحقیق سیدجلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.

۳۰ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز

۴۵. _____، (۱۳۸۰)، *اسرار الآیات*، ترجمه‌ی محمد خواجه‌ی، تهران: مولی.

۴۶. ملکی تبریزی، میرزا جواد آقا، (۱۳۷۲)، *رساله لقاء الله*، تحقیق و تعلیق سیداحمد فهری، چاپ پنجم، تهران: مؤسسه تحقیقاتی و انتشاراتی فیض کاشانی.

۴۷. یشری، سیدیحیی، (۱۳۹۰)، *تفسیر روز*، ج ۴، تهران: امیرکبیر.

48. (Ed.) Margolis, Joseph & Rockmore, Tom, (1999), *The Philosophy of Interpretation*, Massachusetts: Blackwell.