

رابطه لفظ و معنی در حکمت متعالیه و مقایسه آن با نظرات امام خمینی (ره)

محمدحسین ایراندوست*، ابونر کاظمیان سورکی**

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۱/۲۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۰۳/۱۰)

چکیده

در فضای اسلامی یکی از مهمترین منابع معتبر قرآن و سنت معصومین (علیهم السلام) است، یکی از مشکلات قابل توجه در حکمت اسلامی، ترجمه متون دینی است، در میان حکمای اسلامی روش‌های مختلفی در ترجمه متون دینی بکار رفته است، که یکی از روش‌های متداول میان حکما «قاعده‌ی وضع الفاظ برای ارواح معانی» است که می‌توان مبدع این روش را غزالی دانست و صدرالمتألهین از جمله کسانی است که با متناسب دانستن این قاعده، بر مبنای فلسفی خود، از این قاعده بهره‌های بسیاری برده است. در این مقاله نظرات حضرت امام خمینی (ره) فیلسوف و عارف نامدار در عصر حاضر پرداخته شده است، نظرات و آراء ایشان از طریق روش کتابخانه‌ای تهیه و جمع آوری شده است. ایشان به تبعیت از حکمت متعالیه، بعد از بیان اینکه ترجمه متون دینی بالاخص قرآن که دارای بطون مختلف است، باید هدف و مقصود از نزول برای ما روشن شود و این امر جز عبور از ظاهر و رسیدن به باطن محقق نمی‌شود، و بهترین قاعده برای رسیدن به بطون الفاظ، قاعده‌ی وضع الفاظ برای ارواح معانی است، که باید بر اساس حقیقت تشکیکی معانی طولی در نظر گرفته شود و ظاهر الفاظ نیز باید حفظ شود و رسیدن به بطون جز توسط راسخان در علم و کسانی که منحرف و معوج نباشند، ساخته نیست.

کلیدواژگان

امام خمینی، تاویل، تاویل طولی، ظاهر و باطن.

* استادیار، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران

** نویسنده مسئول: دانشجوی دکتری عرفان اسلامی و اندیشه امام خمینی، واحد قم، دانشگاه آزاد اسلامی، قم، ایران

رایانامه: kazemian.0628@gmail.com

مقدمه

پیامبر بزرگوار اسلام دو هدیه‌ی گرانبها قرآن و سنت را برای ما به یادگار نهادند، لذا از جمله مهم‌ترین منابع برای جوامع اسلامی قرآن و احادیث معصومین (علیهم السلام) است. قرآن کتابی است برای راهنمایی بشر و نجات از گرفتاریهای نفس و طبیعی برای شفای امراض قلبیه و نوری هدایت بخش برای سیرالی الله است. بر همین اساس از دیر باز یکی از مشکلات اساسی در میان علمای دینی از متکلمین و فلاسفه و عرفا، ترجمه متون دینی و نوع تبیین عبارات بکار رفته در این متون بوده است، تا از هرگونه تشبیه در ترجمه این متون بدور باشد و تا حد امکان معنایی را استفاده کرده و ترجمه‌ای از این متن بکار برده باشند که معنای واقعی و به دور از هرگونه خدشه و تشبیهی باشد. در این مجال سعی در نوع نگاه حضرت امام خمینی (ره) به عنوان یک فیلسوف و عارف در تبیین الفاظ و عبارات بکار رفته در متون دینی خواهیم بود. امام در مورد کتاب مقدس قرآن می‌فرماید: خدای تبارک و تعالی به واسطه سعه رحمت بر بندگان، این کتاب شریف را از مقام قرب و قدس خود نازل فرموده و به حسب تناسب عوالم تنزل داده تا به این عالم ظلمانی و سجن طبیعت رسیده و به کسوه الفاظ و صورت حروف در آمده برای استخلاص مسجونین در این زندان تاریک دنیا و رهایی مغلولین در زنجیرهای آمال و امانی، و رساندن آنها را از حسیض نقص و ضعف و حیوانیت به اوج کمال و قوت و انسانیت، و از مجاورت شیطان به مرافقت ملکوتیین بلکه به وصول به مقام قرب و حصول مرتبه لقاء الله که اعظم مقاصد و مطالب اهل الله است. و از این جهت، این کتاب دعوت به حق و سعادت است و بیان کیفیت وصول بدین مقام است، و مندرجات آن اجمالا آن چیزی است که در این سیر و سلوک الهی مدخلیت دارد و یا اعانت می‌کند سالک و مسافر إلى الله را. و به طور کلی یکی از مقاصد مهمه آن، دعوت به معرفت الله و بیان معارف الهیه است از شئون ذاتیه و اسمائیه و صفاتییه و افعالییه، و از همه بیشتر در این مقصود، توحید ذات و اسماء و افعال است که بعضی از آن به صراحت و بعضی به اشارت مستقصی مذکور است. (خمینی، ۱۳۸۸ الف، ص ۱۸۴)

نکته اساسی این بیان امام این است که مخاطب اصلی قرآن فطرت انسانهاست و رسالت اصیل

آن نیز شکوفا کردن همین فطرت هاست. بر همین اساس هریک از دانشمندان اسلامی به روش خود به تفسیر قرآن پرداختند، حضرت امام معتقدند، در این کتاب مقدس، تمام معارف از بالاترین معارف که معرفت به ذات باری تعالی است تا معارف مربوط به افعال الهی، موجود است، که هر کس بنا به نوع نگاه و تشخیص و استعداد درونی خود سعی در تفسیر این معانی کرده است، که در آثار حضرت امام مشاهده می‌شود، همچنین ایشان به این نکته توجه می‌فرمایند که هر عالمی بنا به تخصص خود یک معنی از معانی آیات الهی را تفسیر می‌کند، که بنابر نظر امام این تفاسیر مبنایی و طبق اصول همان علم و تخصص بوده و ایشان اینطور معانی و تفاسیر را در جای خود درست می‌دانند.

نظریه وضع الفاظ بر روح معانی را نخستین بار غزالی مطرح کرده و پیش از او در اندیشه و سخن هیچ یک از بزرگان در تاریخ فرهنگ اسلامی سابقه نداشته است. بهترین و مهم ترین بیان غزالی از این نظریه در کتاب «جواهر القرآن» ارائه می‌شود و همین سخنان بعدها عیناً در آثار بزرگانی مانند ملاصدرا و فیض کاشانی تکرار می‌گردد. گوهر سخن غزالی در اینجا این است که قرآن و روایات در بردارنده ی الفاظی مانند قلم، ید، یمین، وجه، صورت و... است که جاهلان آن ها را بر تشبیه حمل می‌کنند، اما باید معنای آن ها را روحانی و نه جسمانی فهمید. بنابراین مثلاً روح قلم و حقیقت آن که در تحقق قلم باید وجود داشته باشد چیزی است که با آن می‌نویسند و این که قلم از نی یا چوب باشد نیز در حقیقت قلم نهفته نیست. پس اگر در عالم هستی چیزی باشد که با آن نقش علوم را در دفتر دل ها ثبت می‌کنند شایسته تر است که قلم نام گیرد. بر همین اساس، هر چیزی را تعریف و حقیقتی است که روح آن است، پس اگر انسان به روح اشیاء راه یابد روحانی می‌شود. غزالی سرانجام نتیجه می‌گیرد که بعید نیست در قرآن اشاراتی از همین گونه وجود داشته باشد. (غزالی، ۱۴۱۱، صص ۴۸-۵۱)

لفظ و معنا

یکی از نظرات موجود در رابطه لفظ و معنا این است که الفاظ هم در معانی محسوس و هم در معانی معقول حقیقت‌اند. این برابری لفظ و معنا، گاه به نحو تشکیکی بیان می‌شود، گاه نیز این

برابری به نحو متواظی بیان می‌شود، به این نحو که موضوع‌له این الفاظ روح مشترکی است که بین همه مصادیق وجود دارد و در صورت وجود مصادیق تازه، همان لفظ بر این مصداق جدید اطلاق می‌شود. به نظر می‌رسد تقریر تشکیکی از نظریه روح معنا به سخن غزالی نزدیک‌تر است. چنان که خود غزالی در جواهرالقرآن می‌گوید: اگر در عالم وجود چیزی بود که با آن، علوم بر لوح جان آدمیان نقش بست، شایسته‌تر است که قلم نام گیرد. (همو، ۱۴۱۱، ص ۵۱) این تلقی عمدتاً در آثار صدرالمتالهین مشاهده می‌شود، مثلاً صدرالمتالهین در مفاتیح نهم در کتاب مفاتیح الغیب، خلاصه سخنان غزالی در جواهرالقرآن را نقل می‌کند و غزالی را برای این دیدگاه بسیار می‌ستاید. (صدرالمتالهین، ۱۳۶۳، ص ۹۴-۹۸).

ملاصدرا در کتاب مفاتیح الغیب درباره عرش و کرسی سخنی می‌گوید که با تلقی تشکیکی متناسب است. به نظر ملاصدرا، مثال عرش و کرسی را در ظاهر، باطن و باطن باطن انسان می‌توان نشان داد. او پس از شرح این سخن هشدار می‌دهد که حقایق آیات و مثال‌های وارد شده در زبان شرع را نباید بر استعاره و مجاز حمل کرد. (همو، ۱۳۶۳، ۸۸-۸۹) همچنین این دیدگاه را می‌توان در علمای عصر کنونی نیز به وضوح مشاهده کرد همچنانکه حضرت امام نیز در آثارشان به وضوح به این امر اشاره می‌فرمایند: امام در شرح فقره‌ی (اللهم انی اسالک من نورک بانوره...) واژه «نور» می‌گوید حقیقت نور در مصادیق عرفی آن منحصر نیست و علم هم توضیح نور است و حقیقت نور که ظهور به ذات و اظهار به غیر است در علم به نحوی آشکارتر تحقق دارد. (موسوی خمینی، ۱۳۸۸، ب، ۴۱).

ظهر و بطن

یکی از نکات اساسی و مورد اتفاق مفسرین در مورد قرآن این است که قرآن دارای ظاهر و باطنی است. که هرکس به اندازه استعداد خود پی به این معارف می‌برد. زبان قرآن، معانی و حقایق گوناگونی را در بر دارد، که ظاهر و باطن قرآن نامیده می‌شود. مفسران، متکلمان، فیلسوفان و عالمان بسیاری زبان قرآن را دارای ساحت متنوعی می‌دانند. این حقیقت که قرآن دارای ظاهر و

بطنی می‌باشد در روایات ما که از اهل بیت به ما رسیده است بیان شده است: «إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَ بَطْنَ، وَ لَبْطَنَهُ بَطْنًا .. إِلَى سَبْعَةِ أَبْطُنٍ» (بهبهانی، ۱۴۲۶، ص ۲۷). لذا به وضوح می‌توان این نوع استدلال را در حقیقت تشکیکی وجود صدرالمتالهین، مشاهده کرد. بنظر صدرالمتالهین، اساسا وحدت مفهومی از وحدت عینی ناشی است. اگر واقعیات عینی نوعی اشتراک و وحدت عینی نداشته باشند، ممکن نیست مصداق مفهومی واحد باشند. به همین سبب، صدق مفهومی واحد بر واقعیات متعدد و متکثر دال است بر وجود نوعی اشتراک و وحدت عینی در آنها. اما بنابر اصالت وجود، مفهوم واحد وجود بر همه‌ی واقعیات های خارجی نوعی اشتراک و وحدت عینی دارند. لما كانت الوجودات الخاصة مشتركة في هذا المفهوم الانتزاعي العقلي الذي يكون حكاية عنها فلا بد أن يكون للجميع اتفاق في سنخ الوجود الحقيقي و لا بد مع ذلك من امتياز بينها إما بالكمال و النقص و الغنى و الفقر أو التقدم و التأخر أو بأوصاف زائدة (صدرالمتالهین، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۸۶). همچنانکه می‌توان در مورد این حقیقت تشکیکی و تنزلی قرآن اینطور گفت:

قرآن نیز مرتبه مرتبه تنزل یافت تا سرانجام به کسوت لفظ عربی مبین درآمد. بنابراین برای رسیدن به حقیقت قرآن، که از سنخ الفاظ و مفاهیم نیست، باید از ظاهر سفر کرد و مرحله مرحله، سیر صعودی داشت. پوشش قرآن در الفاظ عربی، ظاهر قرآن، و هر مرحله از مراحل سیر صعودی بطون آن است که براساس برخی روایات هفت مرتبه یا هفتاد مرتبه و به اعتباری پایانی ندارد؛ چنانکه مراتب تنزیل نیز به بیانی هفت مرتبه و به بیانی دیگر بی‌نهایت است. (یزادن پناه، ۱۳۹۲، شماره ۵، ص ۱۰).

با این نگاه به مراتب تنزلی قرآن و داشتن ظاهر و بطن و بر اساس نصوص روایات حضرت امام خمینی نیز بر این عقیده بوده که آیات نورانی بخش قرآن دارای بطون مختلف بوده که حتی می‌توان اینگونه گفت که این ظاهر برای خود هفت بطن بصورت اجمال و تا هفتاد بطن بصورت کثرت در آنها دیده شده است که هرکس به واسطه‌ی استعداد وجودی خود از این مراتب استفاده و حض می‌برد.

امام خمینی نیز در مورد تنزل یافتن و تطابق قرآن در مرتبه نزول و صعود می‌فرمایند: مراتب تنزیل، هفت مرتبه است؛ همچنانکه مراتب تأویل هفت مرتبه است و این مراتب

هفت‌گانه تأویل همان بطون قرآنی تا هفت مرتبه به‌طور اجمال و هفتاد مرتبه به‌طور تفصیل، بلکه هفتاد هزار مرتبه است. و به اعتباری هرگز پایانی ندارد. ... آگاه به تأویل کسی است که از مراتب مذکور حظی برده باشد. پس برای او به‌مقدار تحققش به مراتب نصیبی از تأویل خواهد بود؛ تا آنجاکه به غایت کمال انسانی و نهایت مراتب کمالی برسد، در نتیجه او آگاه به همه مراتب تأویل خواهد بود. (خمینی، بی‌تا، ص ۵۰)

حال که قرآن علاوه بر ظاهر خود دارای بطن و حتی بطونی است، روشی را که عرفای اسلامی برای بیان این بطون کریمه‌های قرآن دارند، روشی مجزا از تفسیر است، که همان تأویل می‌باشد.

تأویل و تفسیر

در گذشته تفسیر و تأویل دو لفظ مترادف بود لذا طبری در تفسیر خود «جامع البیان» آن دو را به یک معنا گرفت و لذا در تفسیر آیه می‌گوید: «القول فی التأویل الآیه» ولی در نظر متأخرین بین تفسیر و تأویل تفاوت ایجاد شده است و تأویل را مغایر و اخص از تفسیر بیان می‌کنند.

مرحوم معرفت در بیان معنای تفسیر و تأویل می‌فرمایند:

تفسیر: رفع ابهام از لفظ نارسا و دشوار و تأویل یعنی: دفع شک و شبهه از اقوال و افعال متشابه.

بنابراین تأویل در موردی بکار می‌رود که ظاهر لفظ یا عمل، شبه انگیز باشد، بطوری که موجب پوشیدگی حقیقت معنای کلام و غرض اصلی گوینده شده باشد. مرحوم معرفت یکی از معانی چهار گانه تأویل را که علماء از آن تعبیر به «العبره بعموم اللفظ لایخص المورده» بیان می‌کنند که از این معنا گاهی به بطن یا معنای ثانوی اذعان می‌کنند. (محمد هادی معرفت، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۲۱) البته صدر المتألهین شیرازی، تأویل را تکمیل و تمیم ظاهر الفاظ قرآن دانسته و در حقیقت تأویل را از ظاهر به لب الباب رسیدن و گذر از سطح به سر می‌داند، ایشان در مورد تأویل می‌فرماید: «إنّ الذی حصل او یحصل للعلماء الراسخین و العرفاء المحققین من أسرار القرآن و اغواره لیس مما یناقض ظاهر التفسیر بل هو إكمال و تتمیم له و وصول الی لبابه عن ظاهره و عبور عن عنوانه الی باطنه و سره، آنچه از اسرار قرآن برای راسخان در علم و عرفای محقق حاصل شد یا می‌شود هرگز با تفسیر ظاهری متناقض نیست

بلکه تکمیل و متمیم اوست. و در حقیقت تأویل از ظاهر به لب لباب آن رسیدن و گذر کردن از سطح و عنوان به باطن و سرّ آن است.» (صدرالمتالهین، ۱۳۶۳، ص ۸۲).

آنچه که حکیم متأله شیراز در این بیان به آن اشاره فرموده، این است که تفسیر باطنی - معنوی مکمل و متمم تفسیر ظاهری است و هرگز در تضاد با آن نیست. از اینرو تفسیر ظاهری حجت بوده و در سطح خود مفید و کارگشاست و لکن تأکید می‌کنند نباید در حد تفسیر ظاهری متوقف گشت، زیرا رسیدن به عمق کلام الهی غایت قصوای فهم شریعت است.

با رجوع به آثار حضرت امام نیز این حقیقت روشن می‌شود، که باید به دنبال بطن آیات بود زیرا حضرت امام در مورد تفسیرهایی که تا کنون نوشته شده است می‌فرمایند که انگار تفسیری نوشته نشده است. زیرا ایشان نظرش بر این است که مفسر باید هدف از نزول آیات را به ما بفهماند نه اینکه علت نزول آیات را بیان کند و این همان بیان بطن و درون آیات می‌باشد.

حضرت امام در این مورد می‌فرمایند:

به عقیده نویسنده تا کنون تفسیر برای کتاب خدا نوشته نشده. به طور کلی معنی «تفسیر» کتاب آن است که شرح مقاصد آن کتاب را بنماید، و نظر مهم به آن، بیان منظور صاحب کتاب باشد. این کتاب شریف، که به شهادت خدای تعالی کتاب هدایت و تعلیم است و نور طریق سلوک انسانیت است، باید مفسّر در هر قصه از قصص آن، بلکه هر آیه از آیات آن، جهت اهتداء به عالم غیب و حیث راهنمایی به طرق سعادت و سلوک طریق معرفت و انسانیت را به متعلّم بفهماند. مفسّر وقتی «مقصد» از نزول را بما فهماند مفسر است، نه «سبب» نزول به آن طور که در تفاسیر وارد است.

(خمینی، ۱۳۸۸ الف، ص ۱۹۲)

از جمله نکات اساسی در مورد عبور از متن به بطن این است، که پرداختن به تاویل و بطن آیات به معنای نادیده گرفتن ظاهر آیات نبوده و باید به ظاهر آیات نیز توجه داشت.

صدرالمتالهین در این مورد می‌فرماید:

آنچه از اسرار و رموز قرآن که برای راسخان در علم و عارفان محقق حاصل می‌شود، تناقضی با ظاهر آن ندارد؛ بلکه مکمل و متمم ظاهر قرآن بوده و رسیدن به لب و باطن آن از راه ظاهر و

عبور از سیاق اولیه کلام وحی امکان‌پذیر است. (صدرالمتالهین، ۱۳۶۳، ص ۸۲)

همچنین امام خمینی در آثار خود درمورد نادیده نگرفتن ظاهر قرآن می‌فرماید: عارف کامل کسی است که مراتب را حفظ کند و حق هر صاحب حقی را ادا کند و دارای هر دو چشم و هر دو مقام و هر دو نشئه باشد و ظاهر و باطن کتاب را بخواند و در ظاهر و معنا و تفسیر و تأویلش تدبیر کند، زیرا ظاهر بدون باطن و صورت بدون معنا مانند جسد بدون روح و دنیای بدون آخرت است. باطن فقط از طریق ظاهر قابل حصول است. (همان، ۱۳۸۸، ص ۶۵)

معنای تاویل و راه پی بردن به بطن آیات

حضرت امام در معنای تاویل می‌فرماید:

تاویل کتاب الهی که عبارت از برگرداندن صورت به معنی و قشر به لب است، به طور کمال میسر نشود، مگر برای آنان که خود آنها منحرف و معوج نباشند، و جز نور حق - تعالی شأنه - در قلب آنها چیزی نباشد، و به مقام مشیت مطلقه و فنای مطلق که مقام تاویل است، رسیده باشند. و آن نیست مگر [برای] رسول مکرم و خلفای مقدس او - علیهم الصلاة والسلام - که آنها راسخان در علم و معرفتند «۱» «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ». (همان، ۱۳۸۸، ج، ص ۳۱۱)

این عارف بزرگوار تاویل و عبور از ظاهر به بطن آیات کتاب الهی را برگرداندن از قشر و ظاهر قرآن به لب و بطن قرآن بیان نموده و با استناد به آیه (۷ سوره آل عمران) تاویل آیات را مختص به پیامبر و اهل بیت عصمت و طهارت (علیهم السلام) دانسته و همچنین هرکسی که منحرف و معوج نباشد. ایشان برای این مدعا که غیر معصومین نیز به تاویل دست می‌یابند می‌فرماید:

قلب سالک برای تجرید از پوسته تعینات و برخاستن از گورستان هیئت‌های تاریک گشوده می‌شود و گرد و غبار عالم طبیعت را از خود به دور می‌افکند و از دنیا به آخرت رجوع می‌کند و از تاریکی تعین به نورانیت ارسال می‌رسد و از درکات نقص به درجات کمال راه پیدا می‌کند. از این درخت مبارک و چشمه زلال، درهای تاویل برای دل‌های سالکان گشوده می‌شود و در شهر دانشمندان راسخ وارد می‌شوند و از طریق حس به منازل کتاب الهی سفر می‌کنند، زیرا برای قرآن منازل و مراحل و ظواهر و باطن‌هایی است که پایین‌ترین مرحله آن در پوسته الفاظ و گوره‌های تعینات قرار دارد؛ چنانچه در حدیث آمده است: «إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَبَطْنَ وَحَدًّا وَمَطْلَعًا» «همانا قرآن ظاهری و باطنی و حدی و مطلعی دارد». (همان، ۱۳۸۸، ص ۴۰، ۴۱)

با این نکات بیان شده از حضرت امام خمینی در مورد تاویل می توان این نتایج را بدست آورد:

- اولاً ایشان تاویل در آیات را مختص به محکم و متشابه ندانسته و کل قرآن را داری ظهر و بطن می دانند.

- ثانیاً غیر از معصومین کسانی که منحرف و معوج نباشند نیز می توانند به تاویل دست یابند. اما نیل به بطون آیات، که تاویل عهده دار آن است، در گرو طهارت و تقواست و نصیب هرکس از لایه های باطنی قرآن به اندازه طهارت و تقوای اوست.

ایشان در این مورد می فرمایند:

کتاب تدوینی الهی به یک اعتبار هفت بطن و به اعتبار دیگر هفتاد بطن دارد که جز خدا و راسخان در علم کسی آن ها را نمی داند، و جز آنان که از آلودگی های معنوی و اخلاق پست و زشت پاک شده و به فضیلت های علمی و عملی آراسته شده اند کسی آن ها را در نمی یابد و هر کس پاکی و بی آلاشی اش بیشتر باشد تجلی قرآن بر او بیشتر و بهره او از حقایق قرآن فراوان تر است. [همان، ۱۳۸۸، ب، ص ۶۲]

پس حضرت امام در روش تفسیری و ترجمه ی متون دینی بالاخص کریمه های قرآن، قائل به تاویل در آیات بودند که اگر این تاویل در آیات صورت نگیرد و به همان ظاهر قرآن کفایت کنیم موجب هلاکت و گمراهی خواهد شد. گمان مبر که کتاب آسمانی و قرآن فرو فرستاده ربانی همین پوسته و صورت است، زیرا توقف در صورت و ماندن در حد عالم ظاهر و نرفتن به مغز و باطن مرگ و هلاکت و ریشه تمامی جهالت ها و پایه تمامی انکار نبوت ها و ولایت هاست. (همان، ص ۶۲)

بدین ترتیب می توان گفت نگرش حضرت امام با وجود دلایلی که بیان شد اولاً قرآن دارای بطن و تاویل می باشد و ثانیاً ما نباید به ظاهر این آیات اکتفا کنیم. و ایشان بر ضرورت وجوب و لزوم تاویل قرآن برای نیل به معانی باطنی آیات تاکید دارند. اما روشی را که ایشان در ترجمه متون دینی در پیش می گیرند، همچون قدامت مثل صدرالمتالهین و فیض کاشانی و دیگران «قاعده ی وضع الفاظ برای ارواح معانی» است.

قاعده وضع الفاظ برای ارواح معانی

بستر پیدایش قاعده «وضع الفاظ برای ارواح معانی» عرفان اسلامی است، که بعدها از طریق عارفانی که به تفسیر روی آورده اند، به حوزه این علم راه یافته است. قائلین به این قاعده بر آن بوده‌اند، تا الفاظ و جملات قرآنی را که در معانی محسوس و مادی بکار رفته است، به معنایی اعم از معانی محسوس و مادی توسعه دهند. این قاعده برای حضرت امام خمینی آنچنان مهم و کاربردی است که ایشان تدبر در این مطلب را از مصادیق این قول معصوم که یک ساعت تفکر بهتر از شصت سال عبادت است، می دانند. ایشان می‌فرمایند:

آیا از اشارات اولیاء و کلمات اهل معرفت رضی الله عنهم این معنا را به دست آورده ای که الفاظ برای روح معانی و حقیقت آنها وضع شده است؟ و آیا در این باره اندیشیده ای؟ به جانم سوگند که تدبر در این مطلب از مصادیق قول معصوم است که می فرماید: ساعتی تفکر کردن از شصت سال عبادت کردن بهتر است؛ زیرا این مطلب، کلید کلیدهای معرفت و اصل اصول رازهای قرآنی است. (امام خمینی، ۱۳۸۶، ص ۳۹)

قاعده وضع الفاظ برای ارواح معانی در پی آن است که ثابت کند، موضوع له الفاظ شی خارجی مقید به خصوصیات خاص نیست. برای مثال معنایی که لفظ قلم برای آن وضع شده است شی خارجی چوبی یا چیزی که جوهر در میان آن باشد، نمی‌باشد. بلکه لفظ قلم برای معنایی وسیع تر از این شی چوبی یا چیزی که جوهری در میان آن باشد وضع شده است. و اگر به این اشیاء نیز قلم گفته می‌شود این اطلاق برای این است که این اشیاء خارجی نیز برای نوشتن بکار رفته است.

از خصوصیتی که می توان در این قاعده «وضع الفاظ برای ارواح معانی» در نظر گرفت این است که:

۱. در صورتی می توان معانی محسوس را به معانی غیر محسوس توسعه داد و از فهم عرفی فراتر رفت که بتوان معانی طولی برای الفاظ فرض کرد.
۲. لازمه دیگر پذیرش این قاعده خارج کردن ویژگی های مصادیق محسوس الفاظ، از حد و معنای لفظ است.

در مورد خصوصیت اول که باید معانی طولی برای الفاظ فرض کرد می توان گفت که به باور عارفان واژه‌های این سویی قرآن و احادیث، بی آنکه به مجازگویی بینجامد، در مراتب و بطون بالاتر به صورت استعمال حقیقی به کار می‌روند؛ به بیان دیگر، روح و حقیقت معنا، در همه مراتب و به نحو حقیقی حاضر است؛ از این رو، بدون توجیه ظاهر کلام یا حمل برخلاف معنای ظاهری، روند تأویل در آن جریان می‌یابد. اهل معرفت به گذشتن از ظاهر کلام و رسیدن به لایه‌های طولی معنایی آن «تأویل طولی» می‌گویند.

تأویل طولی

تأویل طولی پایه و اساس انواع دیگر تأویل متنی است. این گونه تأویل گذر از ظاهر و رسیدن به لایه‌های باطنی کلام است؛ لایه‌های باطنی‌ای که در طول هم بوده، با ظاهر کلام تهافت و تناقضی ندارند. البته این نوع بیان کردن و تأویل طولی «قاعده وضع الفاظ برای ارواح معانی» در روایات و احادیث ما به آن اشاره شده است:

ذریح محاربیّ گوید: به امام صادق (علیه السلام) عرض کردم: خداوند در کتابش مرا به کاری مأمور ساخته، دوست دارم آن را بدانم، فرمود: آن چیست؟

گفتم: قول خداوند **لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَ لِيُؤْفُوا نُذُورَهُمْ** فرمود: منظور از **لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ** (پاک نمودن خود به) دیدار امام است، و منظور از **و لِيُؤْفُوا نُذُورَهُمْ** مناسک حجّ می‌باشد.

عبد الله بن سنان گوید: خدمت امام صادق علیه السلام رسیدم، و عرضه داشتم: خداوند مرا فدایت گرداند! فرمایش خدای عزّ و جلّ **لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ، وَ لِيُؤْفُوا نُذُورَهُمْ** (یعنی چه)؟ فرمود:

کوتاه کردن موی اطراف لب بالا، و گرفتن ناخن و آنچه مانند آن است.

گوید: گفتم: فدایت کردم ذریح محاربیّ از تو برایم نقل کرد: که فرموده‌ای: **لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ** دیدار امام است و **و لِيُؤْفُوا نُذُورَهُمْ** این مناسک می‌باشد! فرمود: ذریح، راست گفته و تو هم درست گفتی. قطعا برای قرآن، هم ظاهری است و هم باطنی، و کیست که بتواند مانند ذریح برداشت دقیق و درست از آیات داشته باشد و باطن آن را هم بفهمد. (ابن بابویه، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۲۹۵)

پرواضح است استعمال واژه «تفت» در معنای پلیدی معنوی، در مقایسه معنای چرک ظاهری، پوشیده‌تر و رسیدن به آن محتاج جهد و تلاش مضاعف است. البته باید توجه داشت که پلیدی معنوی مرحله بالاتر و بطونی‌تر چرک ظاهری است و در طول آن قرار دارد. از این رو، به این نوع تأویل، تأویل طولی می‌گوییم. (یزادن‌پناه، ۱۳۹۲، شماره ۵، ص ۱۵)

حضرت امام در اینکه معانی الفاظ را معانی طولی باید در نظر گرفت می‌فرماید:

معنی اللفظ هو الذي وضع اللفظ بإزائه، و لوازم المعنى و عوارضه - بكلا قسميها - لم تكن محكيّة، و اللفظ حاكٍ عنها، و الانتقال إليها إنما هو بعد الانتقال من اللفظ إلى المعنى، فالانتقال طويّ، فإذا انتقل الذهن - في بعض الموارد - من اللفظ الموضوع للمعنى اللابشرط إلى مصاديقه، و من مصاديق المعنى إلى لوازمها، و هكذا - بواسطة انس الذهن و كثرة وروده على مشاعر النفس - انتقال طويّ؛ لأنّ باللفظ ينتقل إلى المعنى الموضوع له، ثمّ من المعنى الموضوع له - بلحاظ كثرة انس الذهن به - إلى المصاديق، و من المصاديق إلى لوازمها. (مرتضوی لنگرودی، ۱۳۸۶ش، ج ۱، ص ۳۳۲)

ایشان در این بیان معنای لفظ را وضع لفظ به ازای آن معنا دانسته و انتقال ذهن از لفظ به این معنا را طولی دانسته و انتقال طولی بیان می‌کنند. همچنین ایشان برای بیان معانی طولی و منجر نشدن به مجاز مثال نور را بیان می‌کنند.

الفاظ در مقابل همان جهات معانی - بی‌تقیید به قید - واقع شده؛ بنا بر این هیچ جهت استبعادی در کار نیست؛ و هر چه معنی از غرایب و اجانب خالی باشد، به حقیقت نزدیکتر است و از شائبه مجازیت بعیدتر می‌باشد. مثلاً کلمه «نور» که موضوع است از برای آن جهت ظاهریّت بالذات و مظهریّت للغير، گرچه اطلاقش به این انوار عَرَضِيّه دنیایویّه خالی از حقیقت نیست - زیرا که در اطلاق، به آنها جهت محدودیّت و اختلاط به ظلمت منظور نیست و همان ظهور ذاتی و مظهریّت در نظر است - ولی اطلاق آن بر انوار ملکوتیّه، که ظهورشان کاملتر و به افق ذاتیّت نزدیکتر است و مظهریّتشان بیشتر است - کمیّتاً و کیفیتاً - و اختلاطشان به ظلمت و نقص کمتر است، به حقیقت نزدیکتر است؛ و اطلاقش بر انوار جبروتیّه به همین بیان نزدیکتر به حقیقت است؛ و اطلاقش بر ذات مقدس حق - جلّ و علا - که نور الانوار و خالص از همه جهات ظلمت است و صرف نور و نور صرف می‌باشد، حقیقت محض و خالص است. بلکه توان گفت که اگر «نور» وضع شده باشد

برای «ظاهر بذاته و مظهر لغیره» اطلاق آن بر غیر حق تعالی در نظر عقول جزئیّه حقیقت است؛ و اما نزد عقول مؤیّده و اصحاب معرفت مجاز است، و فقط اطلاقش بر حق تعالی حقیقت است؛ و همین طور جمیع الفاظی که برای معانی کمالیه، یعنی اموری که از سنخ وجود و کمال است، موضوع است. (خمینی، ۱۳۸۸، ص ۲۷)

همچنین در جای دیگر ایشان باز تکرار می کنند که مقصود از وضع الفاظ برای ارواح معانی معنای طولی آنها است.

ما قائلیم که الفاظ برای معانی عامه وضع شده است، مثلاً علم انکشاف اشیاء نزد عالم است و همچنین نور آن است که ظاهر بنفسه باشد. چون این اشعه آفتاب ظاهر بنفسه است، به آن نور می‌گوییم. حال اگر فرض کنیم چیزی خود به خود ظاهر و نمایان باشد او حقیقه نور خواهد بود و نور حقیقی اوست؛ زیرا نور شمس هم به او ظاهر بوده و آفتاب هم شعاعی از اشعه او می‌باشد و آفتاب به جهت تعلیلیه ظاهر است، بلکه کل اشیاء از نور او هویداست و الا تحت ظلمت عدم مخفی و محتجب و مستور بودند. شعاع وجودی که از ذات حضرت حق تابش نموده این اشیاء را از پس پرده مظلم عدم به نور وجود ظاهر نموده است و مثل آن- از باب تشبیه کامل به ناقص- مثل آفتاب است که شعاع آن تابیده و صفحه عالم را بالعرض نورانی نموده است و از نور آن موجودات ظاهر گشته‌اند.

البته چیزی که مانند آفتاب به شعاع خود ظاهرکننده اشیاء است معنای ظهور بر او بیشتر صادق است با اینکه خود آفتاب وجوداً و نوراً و شعاعاً یک شعاعی از نور حقیقی است که بر او تابیده و آفتاب به واسطه او ظاهر گشته است، مانند انسان بما آنکه انسان که با قطع نظر از وجود، تحت ظلمت عدم مخفی بوده و به نور وجود ظاهر گردیده است. و آفتاب با اشراقش ذره‌ای از شعاع وجود ظاهر است و آفتاب بوجوده ظاهر است نه بماهیته. (اردبیلی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۱۳۵)

با این توضیحی که در مورد معانی طولی الفاظ در نظر گرفته شده است این سوال در اینجا ایجاد می‌شود و آن اینکه:

اگر بگوییم که در این قاعده معانی طولی مقصود ما می‌باشد و یک لفظ برای خود بطن یا

بطون مختلفی دارد، کاری که واضع باید انجام دهد این است که باید در ذهن خود تمام معانی و مصادیقی که لفظ در مقابل آن را نیز در نظر بگیرد در حالی که این محال است؟

باید در پاسخ به این سوال گفت که اگرچه واضع، به واسطه آنکه قصدش بیان عنوان یک امر حسی بوده و هرچند در اینجا حتی تصور معانی دیگر را نکرده باشد. ولیکن موضوع له‌ای که واضع قصد کرده است سعه داشته و چیزهایی که خود واضع قصد آن را نکرده را نیز شامل می‌گردد و این نیازی به تصور کردن همه معانی نبوده و نیست.

امام خمینی در پاسخ به این سوال اینطور تصریح می‌فرماید:

این معنی که الفاظ برای عناوین عامه وضع شده‌اند، نزد محققین بی‌شبهه ثابت است، مثلاً واضع که حقیقت نور را دیده و لو فرضاً به گمان واضع، نور فقط همان چیزی بوده که او آن را دیده بود، لیکن «موضوع له» ی که واضع برای نور در نظر گرفته، سعه دارد و چیزهایی که فرضاً عقل خود واضع هم به آن نرسیده بود، مصداق آن حقیقت می‌باشد. مثلاً واضع برای لفظ نور معنایی در نظر گرفته و لفظ نور را در مقابل آن معنی وضع نموده است و دیگر خصوصیات، از موضوع له خارج می‌باشد. مثلاً او «ظاهر بنفسه و مظهر لغیره» را در نظر گرفته و لفظ نور را برای آن وضع نموده است؛ گرچه او فقط نور شمس را دیده لکن محدودیت نور و شمس بودن آن را و اینکه آن نور ممکن باشد و واجب نباشد و مانند اینها را مد نظر قرار نداده است و لذا اگر حقیقتی مانند واجب الوجود، ظاهر بنفسه و مظهر لغیره باشد آن هم نور است؛ گرچه عقل واضع به اینکه واجب الوجود نور است، نرسیده باشد و ما را هم از روی نادانی تکفیر کند. او در این دیگر اختیاری ندارد و نظرش مانند نظر دیگران است. (همان، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۳۴۶)

با این توصیفات که حضرت امام خمینی در بالا بدان تصریح می‌فرماید در مورد اینکه نیازی نیست که مصادیق الفاظ نزد واضع معلوم و مد نظر او بوده باشد تصریح می‌فرماید.

ایشان در جای دیگر بصراحت این نکته را اذعان می‌کنند که نیازی به در نظر گرفتن تمام معانی نبوده و نیست.

مخفی نماند که ما نمی‌گوییم: مصادیق الفاظ پیش واضع معلوم و مد نظر او بوده است - مانند

وجود حق که ظاهر بنفسه است، منتها از جهت نقصی که ما داریم چشم خیره شده او را درک نمی‌کنیم، و مظهر لغیره است چون مخلوقات را از کتم عدم به وجود آورده و مظهر آنهاست، بنا بر این ذات احدیت نور است چنانکه فرمود: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» تا گفته شود يَعْرَبُ بِن قَحْطَانٍ^۱، از این حرفها سر در نمی‌آورده است.

بلکه می‌گوییم: الفاظ برای مفاهیم عامه وضع شده‌اند؛ گرچه مصداق آنها در زمان واضع نبوده یا واضع آن را به مصداقیت قبول نداشته است و و لو بگوییم واضع لفظ وجود برای هستی، یک نفر دهری که اصلاً قائل به وجود مبدأ نبوده است بوده. و لکن به نظر ما که اهل توحید هستیم، او مشمول این لفظ بوده و از مصداقی موضوع له آن است، بلکه آنچه اتم و اکمل است لفظ بر او کمال انطباق را به طور اولویت داراست. (همان، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۱۱۷)

در این قسمت دو نکته را باید توجه نماییم:

الف: ظهور گیری از لفظ

از جمله نکات مهم و اساسی تأویل متنی که باید به آن اشاره شود در متون دینی این است که، مسئله رعایت اصل ظهورگیری همراه با پالایش زبان است.

منظور از رعایت اصل ظهورگیری این است که معانی باطنی نیز همانند معنای ظاهری از لفظ فهمیده شوند و لفظ به حسب قواعد زبانی، تحمل آن معنا را داشته باشد. درواقع، وجه تفاوت تأویل عرفانی و تأویلات باطنیه همین مسئله ابقاء ظواهر است البته اینطور نیست که در این حقایق الهیه صدق لغوی یا حقایق لغوی لازم آید بلکه صحت اطلاق و حقیقت عقلیه میزان در این مباحث است.

۱. یعرب بن قحطان، یکی از ملوک عرب در زمان جاهلیت بوده که او را به شجاعت و حکمت ستوده‌اند. وی زبان عربی را از لغات دیگر که داخل آن گشته بود پیراست و برای آن قواعدی وضع نمود تا از اصالت و اسلوب خویش خارج نگردد. عده‌ای او را واضع لغت عرب، و بعضی اولین شاعر و بانی اوزان شعری دانسته‌اند. اعراب منشعب از نسل او کلام عربی را فصیح و خالی از هر گونه لحن و خطا تکلم می‌نموده‌اند.

مثالی که حضرت امام برای این مبحث بیان می‌کنند بحث تسبیح موجودات را بیان می‌کنند که تکلم و تسبیح آنها به گفته عده‌ای که قصد تنزیه از ذات باری تعالی را دارند تسبیح موجودات دیگر را نوعی مجاز بحساب می‌آورند. درحالی که تکلم آنها نیز خود نوعی حقیقت است.

امام در توضیح این که در تاویلات باطنیه همچنان ظاهر ظواهر حفظ می‌شود، می‌فرماید: بدان که علماء ادب و ظاهر گفته‌اند که «حمد» ثنای به لسان است به جمیل اختیاری. و چون آنها غافل از جمیع السنه هستند جز این لسان لحمی، از این جهت تسبیح و تحمید حق تعالی، بلکه مطلق کلام ذات مقدس، را حمل به یک نوع از مجاز می‌کنند، و نیز کلام و تسبیح و تحمید موجودات را حمل به مجاز کنند. پس، در حق تعالی تکلم را عبارت از ایجاد کلام، و در موجودات دیگر تسبیح و تحمید را ذاتی تکوینی دانند.

این‌ها در حقیقت نطق را منحصر به نوع خود دانند و ذات مقدس حق جلّ و علا و دیگر موجودات را غیر ناطق بلکه - نعوذ بالله - اخرس گمان کنند. و این را تنزیه ذات مقدس گمان نمودند، با آن که این، تحدید بلکه تعطیل است و حق منزّه از این تنزیه است، چنانچه غالب تنزیهات عامّه تحدید و تشبیه است.

ما پیش از این ذکر نمودیم کیفیت وضع شدن الفاظ را از برای معانی عامّه مطلقه. و اکنون گوییم: ما این قدر در بند آن نیستیم که در این حقایق الهیه صدق لغوی یا حقیقت لغویّه لازم آید، بلکه صحّت اطلاق و حقیقت عقلیّه میزان در این مباحث است، گر چه حقیقت لغویّه نیز به حسب بیان سابق ثابت شد.

پس گوییم که از برای لسان و تکلم و کلام و کتابت و کتاب و حمد و مدح مراتبی است به حسب نشئات وجودیّه که هر یک با نشئه‌ای از نشئات و مرتبه‌ای از مراتب وجود مناسب است، و چون حمد در هر مورد بر جمیلی و مدح بر جمالی و کمالی است، پس، چون حقّ جلّ و علا به حسب علم ذاتی خود در حضرت غیب هویت جمالی جمیل خود را مشاهده فرموده به اتمّ مراتب علم و شهود، مبتهج بوده به ذات جمیل خود به اشدّ مراتب ابتهاج، پس، تجلّی فرموده به تجلّی ازلی به اعلی مراتب تجلیات در حضرت ذات برای ذات. و این تجلّی و اظهار ما فی مکنون غیبی

و مقارعه ذاتیه، «کلام ذاتی» است که به لسان ذات در حضرت غیب واقع است. و مشاهده این تجلّی کلامی، سمع ذات است. (خمینی، ۱۳۸۸ الف، ص ۲۵۴)

بر همین اساس است که از خصوصیات این قاعده وضع الفاظ برای ارواح معانی این است که لازمه پذیرش این قاعده خارج کردن ویژگی‌های مصادیق محسوس الفاظ، از حد و معنای لفظ است.

پس راه وصول به ارواح معانی تجرید لفظ از ویژگی‌های مصادیقی و مادی و بالا بردن مفهوم در حد معانی متعالی غیر محسوس است.

ب: تأویل عرضی

با این توصیفات که در مرحله اول در مورد طولی بودن معانی بیان شد، دانستیم که تأویل طولی گذر از ظاهر و رسیدن به لایه‌های تودرتو و طولی کلام است. در تأویل طولی لفظ یک معنا دارد، ولی متناسب با مراتب فهم به نحو طولی در هر سطحی بالا می‌رود، به گونه‌ای که معانی بطون گوناگون با معنای سطح اول و ظاهر کلام تهافت و تناقضی نداشته، در طول آن قرار می‌گیرند؛ اما در تأویل عرضی، یک لفظ یا عبارت در یک سطح از مراتب فهم، معانی متعددی دارد، به طوری که همه آن معانی مراد متکلم نیز هست. البته ممکن است هریک از آن معانی هم‌عرض، مراتب طولی نیز داشته باشند.

تا اینجا می‌توان این را نتیجه گرفت که «قاعده وضع الفاظ برای ارواح معانی»، الفاظ برای حقیقت اشیا خارجی لاشرط از تعینات و تشخصات وضع شده است.

موارد مصادیقی قاعده وضع الفاظ برای ارواح معانی

الف: از جمله موارد استفاده حضرت امام از این قاعده «وضع الفاظ برای ارواح معانی» را می‌توان در آیات اولیه سوره حدید دید.

ایشان در بحث تسبیح خداوند توسط موجودات، تسبیحی نطقی و شعوری دانسته نه یک تصویر از تسبیح بصورت تکوینی و ذاتی حتی ایشان در این مورد به مرحوم صدرالمتلهین ایراد

گرفته که چرا در اینجا تسبیح را در موجودات تکوینی و ذاتی دانسته نه نطق شعوری و این عمل ایشان را خلاف نظر و مشرب عرفا دانسته و در این مورد ایشان می‌فرمایند:

اما آیه شریفه اول [سَبَّحَ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ] دلالت کند بر تسبیح جمیع موجودات، حتی نباتات و جمادات. و تخصیص آن را به ذوی العقول از احتجاب عقول ارباب عقول است. و این آیه شریفه فرضاً قابل تأویل باشد، آیات شریفه دیگر قابل این تأویل نیست، مثل قوله تعالی: أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ. [حج / ۱۸] چنانچه تأویل «تسبیح» را به تسبیح تکوینی یا فطری از تأویلات بعیده بارده‌ای است که اخبار و آیات شریفه از آن ابا دارد، با آنکه خلاف برهان متین دقیق حکمی و مشرب احلای عرفانی است. و عجب از حکیم بزرگ و دانشمند کبیر صدر المتألهین، قدس سره، است که تسبیح را در این موجودات تسبیح نطقی نمی‌دانند، و نطق بعض جمادات، مثل سنگریزه را از قبیل انشاء نفس مقدس ولی اصوات و الفاظ را بر طبق احوال آنها می‌داند، و قول بعض اهل معرفت را، که همه موجودات را دارای حیات نطقی دانسته، مخالف با برهان و ملازم با تعطیل و دوام قسر شمرده‌اند، با آنکه اینک فرمودند مخالف با اصول خود آن بزرگوار است. و ابا این قول، که صریح حق و لب لباب عرفان است، مستلزم مفسده‌ای نیست. (خمینی، ۱۳۸۸ه، ص ۶۵۴)

ایشان علت این نظر در تسبیح موجودات را در سه مورد بیان می‌کنند:

- بحث اصالت وجود و اشتراک معنوی وجود که در همه موجودات موجود است. بر خلاف مشائین که تباین ذاتی را در موجودات قائل می‌شوند.
- از راه کشف و شهود عینی تسبیح موجودات.
- بر فرض که ما بتوانیم این تسبیح موجودات را بر عمل فطری و ذاتی آنها حمل کنیم اما وقتی به آیاتی که به صراحت در مورد نطق موجودات مثل مورچه با حضرت سلیمان می‌رسیم چه باید بگوییم.

حقیقت وجود عین شعور و علم و اراده و قدرت و حیات و سایر شئون حیاتی است، به

طوری که اگر شیئی از اشیاء را علم و حیات مطلقا نباشد، وجود نباشد. و هر کس حقیقت اصالت وجود و اشتراک معنوی آن را با ذوق عرفانی ادراک کند، می‌تواند ذوقا یا علما تصدیق کند حیات ساریه در همه موجودات را با جمیع شئون حیاتی، از قبیل علم و اراده و تکلم و غیر آن. و اگر به ریاضات معنوی دارای مقام مشاهده و عیان شد، آن گاه غلغله تسبیح و تقدیس موجودات را عینا مشاهده می‌کند. و اکنون این سکر طبیعت، که چشم و گوش و سایر مدارک ما را تخذیر کرده، نمی‌گذارد ما از حقایق وجودیه و هویات عینیه اطلاعی حاصل کنیم، و چنانچه ما بین ما و حق حجبی ظلمانی و نورانی فاصله است، ما بین ما و دیگر موجودات، حتی نفس خود، حجبی فاصله است که ما را از حیات و علم و سایر شئون آنها محجوب نموده. ولی از تمام حجابها سخت‌تر حجاب انکار از روی افکار محجوبه است که انسان را از همه چیز باز می‌دارد. و بهتر وسایل برای امثال ما محجوبین تسلیم و تصدیق آیات و اخبار اولیای خداست و بستن باب تفسیر به آرا و تطبیق با عقول ضعیفه است.

فرضا ممکن شد تاویل نمودن آیات «تسبیح» را به تسبیح تکوینی بارد یا شعوری فطری، با آیه شریفه قَالَتْ مَلَأَ يَا أَيُّهَا النَّفْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطَمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَ جُنُودُهُ وَ هُمْ لَا يَشْعُرُونَ چه کنیم؟ یا قضیه طیر را، که از شهر سبا برای حضرت سلیمان خبر آورد. باید چه کرد؟ و اخباری که در ابواب متفرقه از اهل بیت عصمت و طهارت شده که به هیچ وجه قابل این تأویلات نیست، باید چه کرد؟ (همان، ص ۶۵۴)

همچنین ایشان این مضمون تسبیح موجودات را با همین مضامین در کتاب آداب الصلوات بیان می‌فرمایند:

دار وجود اصل حیات و حقیقت علم و شعور است، و تسبیح موجودات تسبیح نطقی شعوری ارادی است، نه تکوینی ذاتی که محجوبان گویند. و تمام آنها به حسب حظی که از وجود دارند به مقام باری جلّت عظمته معرفت دارند. و چون اشتغال به طبیعت و انغمار در کثرت هیچ موجودی چون انسان ندارد، از این جهت از همه موجودات محجوبتر است، مگر آن که از جلباب بشریت خارج شده و خرق حجب کثرت و غیریت کرده باشد که بی حجاب به مشاهده جمال جمیل

پردازد، پس، حمد و مدح او از تمام حمدها و مدحها جامعتر است، و او حق را به تمام شئون الهیه و تمام اسماء و صفات ستایش و عبادت کند. (خمینی، ۱۳۸۸ الف، ص ۲۵۶)

در بحث تسبیح موجودات پرسش اساسی این است که اگر طبق آیات صریح قرآن و توضیحات حکما، همه موجوات، اعم از صاحب یا فاقد شعور دائماً در حال تسبیح حضرت حق هستند، چگونه این آموزه را می‌توان در مورد کافران و ملحدان که اعتقاد به چیزی ندارند توضیح و تفسیر کرد؟

برخی مفسران در تبیین چگونگی تسبیح ملحدان چنین عنوان کرده‌اند که کافر گرچه وجود خدا را به زبان انکار می‌کند و تسبیح او را نمی‌گوید، ولی صرف وجود او و خلقت و آفرینش وی دال بر وجود خداوند منزّه از هر عیب و نقص است (نجفی خمینی، ۱۳۹۸ ق، ج ۱۰: ۶۰) که برای این رای، به دو طریق عقلی و نقلی استدلال‌هایی بیان کرده‌اند؛ به عنوان نمونه، اگر با رویکرد اصالت وجودی مکتب ملاصدرا به قضیه نگاه شود، تسبیح کفار به راحتی قابل تفسیر خواهد بود. پس ذرات وجود و اعضای بدن ملحد نیز به زبان قال، مسیح و حامد خداوند هستند، لذا این گروه از مفسران برای مؤمن دو تسبیح قائل هستند «که هم به زبان قال و هم با وجودش، خدا را تسبیح می‌کند، ولی کافر فقط یک تسبیح دارد» (قرشی، ۱۳۷۷، ج ۷: ۲۲۹).

ب: یکی دیگر از مصادیق این قاعده را در نگاه حضرت امام در آیه امانت می‌توان دید:

«إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا» [احزاب/۷۲] بی گمان، ما امانت (تکلیف) را بر آسمان‌ها و زمین و کوه‌ها عرضه داشتیم، اما آن‌ها از برداشتن آن سر باز زدند و از آن ترسیدند و انسان آن را به دوش کشید، راستی که او بسیار بیداد پیشه و نادان است.»

حضرت امام واژه امانت را در آیه به معنای «ولایت مطلقه» گرفته و ظاهر آن را شریعت و دین اسلام یا قرآن و یا نماز گرفته و همچنین دو وصف «ظلوم» و «جهول» را که در ظاهر اوصاف ذم هستند دو وصف مدح بحساب آوردند.

ایشان می‌فرمایند:

إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ، نیز به صیغه جمع ذکر شده، زیرا که امانت به حسب باطن حقیقت ولایت، و به

حسب ظاهر شریعت یا دین اسلام یا قرآن یا نماز است. (همان، ص ۳۲۱) همچنین حضرت امام در توضیح و تبیین این امانت به ولایت در کتاب مصباح الهدایه می‌فرمایند:

هر موجودی به اندازه وسعت وجودش و و قابلیتش ولایت و خلافت باطنی را پذیرفته است و این خلافت و ولایت باطنی است که در تمام کرانه‌ها و آسمانها نفوذ دارد...

شاید آن امانتی که به آسمانها و کوه‌ها پیشنهاد کردند و آنها از برداشتن آن خودداری کردند و انسان ظلوم و جهول آن را حمل کرد، همین مقام اطلاق باشد، زیرا آسمانها و زمینها و هرآنچه در آنهاست همگی محدود و مقیدند، حتی ارواح کلیه و شان مقید آن است که از پذیرش حقیقت اطلاقی امتناع داشته است و امانت عبارت است از ظل الله مطلق و مطلق، ظلش نیز مطلق است و هرآنچه تعیین یافته باشد، از آن ظل ابا داشته و امتناع خواهد داشت و حمل آن را نخواهد کرد و اما انسان در مقام ظلومیت که عبارت است از مقام تجاوز از تمام حدودها و پای گذاشتن بر فرق تمام تعینات و رسیدن به مقام لامقامی که بنابر قولی آیه شریفه [احزاب ۱۳] «ای یثربیان دیگر شما را جایی نیست» اشاره به این مقام لامقامی است و اشاره به مقام جهولیت که عبارت است از مقام فنا از فنا، لیاقت آن ظل مطلق را می‌یابد. پس با حقیقت اطلاقی خود آن امانت را حمل کرد. (خمینی، ۱۳۸۶، ص ۵۵، ۵۶)

نتیجه

در پایان اینطور می‌توان نتیجه گرفت که یکی از اصولی‌ترین قواعد در ترجمه متون دینی از دیدگاه حضرت امام خمینی (ره) «قاعدگی وضع الفاظ برای ارواح معانی» است، همانطوری که نظر خود حضرت امام، بر اساس متن صریح نصوص دینی که قرآن را دارای بطون مختلف، هفت بطن و حتی در کثرت آن هفتاد بطن برای آن در نظر گرفته شده است، بر این اساس وظیفه‌ی مفسر این است که هدف و مقصود از نزول را بما بفهماند، نه سبب نزول آیات الهی و این تنها در پناه پی بردن به بطون تو در توی آیات الهی و عبور از ظاهر به باطن است، که لازمه‌ی آن این است که این معانی طولی در نظر گرفته شوند و ظاهر الفاظ نیز باید حفظ شود، بدین معنا که موضوع له الفاظ شی خارجی، مقید به خصوصیات خاص نباشد، و این انتقال بخاطر کثرت استعمال و ارتباط

نزدیک به مشاعر انسانی است. و می‌توان این دیدگاه را حتی در حقیقت تشکیکی وجود صدرالمتهالین نیز مشاهده کرد آنجا که می‌گوید اگر واقعیات عینی نوعی اشتراک و وحدت عینی نداشته باشند، ممکن نیست مصداق مفهومی واحد باشند. به همین سبب، صدق مفهومی واحد بر واقعیات متعدد و متکثر دال است بر وجود نوعی اشتراک و وحدت عینی در آنها که در آثار حضرت امام اشاراتی در این معانی طولی بیان شده است مانند نور، که در توضیح معنای طولی نور، این نور ظاهر بنفسه است و چون نور خورشید ظاهر بنفسه است بدان نور می‌گوییم، در حالی که نور حقیقی برای چیزی است که خود بخود ظاهر و نمایان باشد و می‌توان نور خورشید را شعاعی از آن نور محسوب کرد، تا برسد به نور چراغ قوه و شمع... و در ادامه باید اینطور اذعان کرد، همچنین بنابر اعتقاد حضرت امام، نیاز نیست که واضع در هنگام وضع تمامی معانی را در نظر و در ذهن خود داشته باشد و راه رسیدن به این بطون نزد راسخان در علم که معصومین (علیهم السلام) و همچنین غیر معصومینی که منحرف و معوج نباشند است.

منابع و ماخذ

قرآن

نهج البلاغه

۱. ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۷۷ش)، معانی الأخبار، محمدی شاهرودی، عبد العلی، دار الکتب الإسلامیة، تهران، چاپ دوم.
۲. خمینی نجفی، محمدجواد. (۱۳۹۸ق.). تفسیر آسان. ج ۸، ۹، ۱۰ و ۱۴. چاپ اول. تهران: انتشارات اسلامیة.
۳. روح الله موسوی خمینی، (۱۳۸۶ش)، مصباح الهدایة إلى الخلفاء و الولاية، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، چاپ ششم.
۴. روح الله موسوی خمینی، (۱۳۸۷ش)، شرح حدیث جنود عقل و جهل، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، چاپ دوازدهم.
۵. روح الله موسوی خمینی، (۱۳۸۸ش)، تفسیر سوره حمد (تقریر بیانات امام خمینی)، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، چاپ یازدهم.
۶. روح الله موسوی خمینی، (۱۳۸۸ش)، شرح چهل حدیث (اربعین حدیث)، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، چاپ: چهارم.
۷. روح الله موسوی خمینی، (۱۳۸۸ش)، شرح دعاء السحر (ترجمه فارسی)، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، چاپ دوم.
۸. روح الله موسوی خمینی، تعلیقات علی شرح «فصوص الحکم» و «مصباح الأنس»، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران.
۹. روح الله موسوی خمینی، (۱۳۸۸ش)، آداب الصلاة (آداب نماز)، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، چاپ شانزدهم.
۱۰. السيد محمد حسن المرتضوی اللنگرودی، (۱۳۸۶ش-۱۴۲۸ق)، جواهر الأصول، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، چاپ دوم.

۱۱. صدر المتألهین، مفاتیح الغیب، (۱۳۶۳ش)، ، موسسه تحقیقات فرهنگی، تهران، چاپ اول.
۱۲. صدر المتألهین، (۱۹۸۱م)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، دار احیاء التراث، بیروت، چاپ سوم.
۱۳. عبودیت، عبدالرسول، (۱۳۹۲)، در آمدی به نظام حکمت صدرایی، انتشارات سمت، تهران، چاپ ششم.
۱۴. غزالی، ابو حامد محمد، (۱۴۱۱ق)، جواهر القرآن، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء العلوم.
۱۵. قرشی، سید علی اکبر. (۱۳۷۷). تفسیر أحسن الحدیث. ج ۵، ۶، ۷، ۹، ۱۱ و ۱۲. چاپ سوم. تهران: بنیاد بعثت.
۱۶. محمد هادی، معرفت، (۱۳۹۴ش)، تفسیر و مفسران، انتشارات ذوی القربی، قم، چاپ هشتم.
۱۷. مقرر آیت الله سید عبد الغنی اردبیلی، (۱۳۸۵ش)، تقریرات فلسفه امام خمینی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، چاپ دوم.
۱۸. وحید بهبهانی، محمد باقر بن محمد اکمل، (۱۴۲۶ق)، حاشیة الوافی (للبهبهانی)، مؤسسه العلامة المجدد الوحید البهبهانی، قم، چاپ اول.
۱۹. یزدان پناه، سید یدالله، (۱۳۹۲ش)، بررسی اصول و مبانی تأویل عرفانی از منظر روایات، مجله حکمت عرفانی، بهار و تابستان، شماره ۵.