

بحث :
موضوع له اسماء
اجناس چیست؟

بحث : پیرامون موضوع له اسماء اجناس

از جمله مباحثی که می توان آن را مترتب بر بحث از موضوع له اسماء اجناس قرار داد، بحثی است که در علم تفسیر بسیار کارآمد و اثر گذار است. این بحث ناشی از این سؤال است که موضوع له اسماء اجناس چیست؟ آیا طبیعت بما هی هی، موضوع له اسماء اجناس است؟ در این باره گفتنی است که بسیاری بر این عقیده اند که اگر موضوع له، اسماء اجناس را «طبیعت» دانستیم، با مشکله ای در علم فقه و اصول مواجه نمی شویم ولی این مبنا در علم تفسیر راه گشا نیست.

حضرت امام در کتاب شریف «مصباح الهدایة» می نویسند:

کلام حضرت امام
در مصباح
الهدایه

«هل بلغك من تضاعيف إشارات الأولياء، عليهم السلام، و كلمات العرفاء، رضی الله عنهم، أن الألفاظ وضعت لأرواح المعاني و حقائقها؟ و هل تدبرت في ذلك؟ و لعمری، أن التدبر فيه من مصاديق قوله (ع): تفكر ساعة خير من عبادة ستين سنة. فإنه مفتاح مفاتيح المعرفة و أصل أصول فهم الأسرار القرآنية. و من ثمرات ذلك التدبر كشف حقيقة الإنباء و التعليم في النشآت و العوالم. فإن التعاليم و الإنباءات في عالم الروحانيات و عالم الأسماء و الصفات غير ما هو شاهد [مشاهد] عندنا، أصحاب السجون و القيود و جهنم الطبيعة و أهل الحجاب عن أسرار الوجود.

فأخرج نفسك أيها الكاتب الغير المجاهد و المطرود و الملعون المعاند عن هذا السجن المظلم؛ و ابعثها عن ذاك القبر الموحش؛ و قل: اللهم، يا باعث من في القبور، و يا ناشر يوم النشور، ابعث قلوبنا عن هذه القبور الدائرة، و أرحل راحلتنا عن تلك القرية الظالمة، لنشاهد من أنوار معرفتك، و نسمع قلوبنا أنباء نبيك في النشأة القلبية، لئلا يكون حظنا من نبوته (ص) فقط حفظ دماثنا و أموالنا بإجراء الكلمة على اللسان، و لا [يكون حظنا] من أحكامه الإجزاء الفقهی و الوفاق الصوری، و لا [يكون حظنا] من كتابه جودة القراءة و تعلم تجويده، فنكون ممن قال تعالى فيهم: «وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ»^١ و قال تعالى: «فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ»^٢ و قال تعالى: «وَإِنْ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلُودُونَ أَلْسِنَتَهُمْ بِالْكِتَابِ...»^٣ الآية»^٤

توضیح کلام
حضرت امام در
مصباح الهدایه

توضیح :

این بحث پیرامون «نبی» و «أبناء» است. و امام می فرمایند: اسامی اجناس برای «روح معانی» وضع شده اند و نه برای ظواهر معانی؛ و بر این امر مبنای خویش را استوار می کنند.

١. بقره ؛ آیه ٧

٢. بقره ؛ آیه ١٠

٣. آل عمران ؛ آیه ٧٨

٤. مصباح الهدایة إلى الخلافة و الولاية ؛ ص ٣٩

صدر المتألهین در رساله متشبهات القرآن^۱ می نویسد:

« ان الناس اختلفت مذاهبهم فی باب المتشابه من الآيات الالهية، كقوله تعالى: «بَدَّ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» و قوله: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» و قوله: «ما فَرَطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ»، «وَجَاءَ رَبُّكَ» و نحو ذلك مما ورد في الكتاب و السنة، من الوجه و الضحك، و الحياء و البكاء و الكلام و الإتيان في ظلل من الغمام و ما يجري مجراه من الالفاظ المشبهة الكثيرة، بحيث لا يعد و لا يحصى على اربعة مسالك:

احدها مسلک اهل اللغة و اكثر الفقهاء و اصحاب الحديث و الحنابلة.

و هو ابقاء الالفاظ على مدلولها الاول و مفهومها الظاهر من غير عدول عن ذلك و إن كان منافيا للقواعد العقلية ...

و ثانيها نهج ارباب النظر الدقيق و اصحاب الفكر العميق و هو تأويل هذه الالفاظ و صرفها عن مفهومها الاول الى معان يوافق عقولهم يطابق قوانينهم النظرية و مقدماتهم الفكرية، التزاما لتلك القوانين و تحفظا على تنزيه رب العالمين عن نقايص الامكان و سمات الحدثان و مثالب الاكوان و الجسمان.

و ثالثها الجمع بين القسمين و الخلط بين المذهبين، مذهب التشبيه و التنزيل في بعض الآيات و الاخبار و مذهب التنزيه و التأويل في البعض الآخر منها.

فكل ما ورد في باب المبدأ، ذهبوا فيه الى مذهب التأويل، و كل ما ورد في باب المعاد، جروا فيه على قاعدة التشبيه من غير تأويل. و هذا مذهب اكثر المعتزلة و منهم «الزمخشري» و «القفال» و غيرهما من اهل الاعتزال و جمهور علماء الامامية - رحمهم الله تعالى -.

و رابعها منهج الراسخين في العلم الذين ينظرون ببصائر قلوبهم المنورة بنور الله و عيون عقولهم الصحيحة من غير عمى و لا عور و لا حول^۲

توضیح :

روشهای چهارگانه
در مواجهه با آیات
الهی

(۱) در مواجهه با آیات الهی، علمای اسلامی چهار روش را پیموده اند.

(۲) صدرا نظر خود را - چنانچه خواهیم آورد - نظریه چهارم می داند.

مسلک اول :

(۳) مسلک اول روش اصحاب حدیث است که در آن همه الفاظ بر «معنای ظاهری» ابقاء می شود. ایشان را

روش اصحاب
حدیث

اهل تشبیه خوانده اند.^۳

۱. چاپ شده در کتاب «سه رسائل فلسفی»؛ ص ۲۵۵

۲. سه رسائل فلسفی؛ ص ۲۵۹ الی ۲۶۰

۳. همچنین اسم این گروه را «مشبهه» می باشد. ن ک: فرهنگ جامع فرق اسلامی؛ ج ۲ ص ۱۲۶۷

- مسلك دوم :
اهل تنزيه و
تاويل
- (۴) مسلك دوم، روش «تاويل» است. اين گروه از آنجا كه مي خواستند خداوند را از صفات مادّي منزّه سازند، با عنوان اهل تنزيه و اهل تاويل، شناخته شده اند.
- مسلك سوم :
اكثر معتزله و
جمهور علمای
اماميه
- (۵) مسلك سوم، جمع بين دو روش قبلي است. به اين معنی كه: اگر اموري درباره خداوند (مبدأ) مطرح بوده، آن را تاويل مي کرده اند ولي اگر اموري درباره معاد بوده است، در آن مطابق اهل حديث مشي مي کرده اند. اين مسلك، روش اكثر معتزله و جمهور علمای اماميه است.
- (۶) [ما مي گوييم:] تفاوت مسلك گروه دوم - كه ظاهراً فلاسفه اند - و گروه سوم در آن است كه گروه دوم درباره مسائل مربوط به معاد هم تاويل را جاري مي دانسته اند. و لذا درباره «الرحمن على العرش استوى»^۱ كه مربوط به صفات خداست و يا «يدُ الله فوق أيديهم»^۲ و يا «وجوه يومئذٍ ناضرة * لربها ناضرة»^۳، گروه اول مي گویند همين ظاهر بايد براي خداوند ثابت شود، در حاليكه گروه هاي ديگر آن را تاويل مي کرده اند. (ولي در مباحث معاد جسماني علاوه بر گروه اول، گروه سوم نيز آيات را حمل بر ظاهر مي کرده اند و معاد را به همين جسم مادي مي دانسته اند، در حاليكه گروه دوم، در آن حوزه نيز به تاويل گرويده اند.
- مسلك پنجم :
فخر رازی
- صدرا سپس به گروه پنجمي اشاره مي كند كه در اين مسئله متحير مانده اند و از زمره ايشان از فخر رازی ياد مي كند كه در آخر عمر خویش گفته است: «كنه مطالب را نمی فهميم ولي به همان ظواهر بسنده مي كنيم»:

«و منهم من تحير في هذا الباب و اضطرب في فهم آيات الكتاب.

قال «ابو عبد الله محمد الرازي» صاحب «التفسير الكبير» و كتاب «نهاية العقول» و غير ذلك من التصانيف المعظمة في آخر مصنفاته و هو كتاب «اقسام الذات» لما ذكر ان العلم بالله و صفاته و افعاله، اشرف العلوم و ان على كل مقام منه عقدة الشك، فعلم الذات عليها عقدة انها الوجود عين الماهية زائد عليها و علم الصفات عليه عقدة انها امور زائدة على الذات ام لا و علم الافعال عليه عقدة انه هل الفعل المطلق منفك عن الذات متأخرة عنها ام لازم مقارن لها. ثم انشد:

نهاية اقدم العقول عقل
و اكثر سعي العالمين ضلال

و ارواحنا وحشة من جسمنا
و حاصل دنيانا اذى و وبال

و لم نستفد من بحثنا طول عمرنا
سوى ان جمعنا فيه قيل و قال

ثم قال: و لقد تأملت الطرق الكلامية و المناهج الفلسفية فما رأيتها يشفى عليلا و لا تروى غليلا [سيراب نمی كند تشنه را] و رایت اقرب الطرق طريقة القرآن أقرأ في الإثبات «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» و «إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ

۱. طه ؛ آیه ۵

۲. فتح ؛ آیه ۱۰

۳. قیامة ؛ آیه ۲۲ و ۲۳

الطَّيِّبُ».

و فی النفی «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» «وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا» و من جرب مثل تجربتی، عرف مثل معرفتی.»^۱

تفاوت نظر ایشان با گروه اول آن است که به خداوند دست و پا و چشم، نسبت نمی دهند بلکه به همان ظاهر که هست اقرار دارند در حالیکه می گویند نمی دانیم معنای آن چیست؟^۲

سپس صدرا بر این گروه پنجم می تازد و می نویسد:

« اقول: ان هذه الآفة العظيمة و الداهية الشديدة، إنما لحقت عقول هؤلاء المتفكرين لاعتمادهم طول العمر على طريقة البحث و الجدل، و عدم مراجعتهم الى طريقة اهل الحق و هي التأمل في كتاب الله و سنة نبيه صلى الله عليه و آله بقلب صاف عن نقوش الافكار المبتدعة، فارغ عن الوسوس العادية و النواميس العامية و عن محبة غير الله من حب الجاه و الشهرة و التقرب الى السلاطين بوسيلة الوعظ و التدريس و عن العيوب و الرزايل النفسانية، كمحبة الجاه و ما يلزمها من صرف وجه الناس اليهم و الاستطالة على الخلق و التوفيق في المفاتيح و التفوق ... على الاقران و الاقبال الى الدنيا بكلية القلب و الاخلاص الى الارض و التبسط في البلاد، الى غير ذلك من تتايح الهوى و العدول عن طريق الهدى و المحجة البيضاء.

اذ مع هذه الشوائب و الأعراض المكدرة أتى يتيسر للإنسان، الإخلاص و متى ينهز له الفرصة بطلب الحق و الآخرة و الفراغ للذكر الحقيقي و الا فالطريق الى الله واضح في غاية الإنارية و القواد موجودون و الهداة مأمونون «إِنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ».

قال تعالى: «إِنَّ الَّذِي فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَأْدُكَ إِلَىٰ مَعَادٍ» و قال: «من قرب منى شبرا قربت منه ذراعا، من كان لله كان الله له.»»

تفاوت مسلک
پنجم و مسلک اول

اشکال صدرا بر
مسلک پنجم

۱. سه رسائل فلسفی؛ ص ۲۶۱ الی ۲۶۲

۲. برخی این گروه را «اهل تعطیل» می دانند در حالی که اهل تعطیل نام معتزله است. البته لازم است به این نکته توجه کرد که این اصطلاح بعضاً در مورد فرقه های دیگر هم به کار می رود چنانکه جهیمیه، معتزله (شهرستانی، ج ۱، ص ۹۲)، باطنیه یا اسماعیلیه (اقبال آشتیانی، ص ۲۶۴) و حکما و فلاسفه (امام الحرمین، ج ۱، کتاب ۱، ص ۱۶۶؛ شبستری، ص ۱۸۴) به رغم اختلاف نظرهایشان در باره صفات، همگی از جانب مخالفانشان اهل تعطیل دانسته شده اند. البته در مورد اخیر علت این نامگذاری صرفاً مسئله صفات نبوده و موضوعات دیگری نیز مطرح بوده که سبب تشدید این اتهام می شده است (رجوع کنید به کیخسرو اسفندیار، همانجا؛ نیز رجوع کنید به محمد غزالی، ۱۹۸۷) تا جایی که گاهی فلسفه را «علم تعطیل» خوانده اند (رجوع کنید به خاقانی، همانجا). از سوی دیگر فلاسفه و حکما نیز به متکلمان از آن جهت که به حدوث زمانی قائل بوده و خداوند را از ازل فیاض نمی دانسته اند، اهل تعطیل گفته اند (مطهری، ج ۳، ص ۲۳۸؛ نیز رجوع کنید به صدرالدین شیرازی، سفر اول، ج ۳، ص ۱۶۰-۱۶۳). (سایت دانشنامه جهان اسلام)

ما می‌گوییم: طی جدول ذیل نشان خواهیم داد که هر یک از گروه‌های چهارگانه - غیر از سخن صدرا - درباره برخی از آیات چگونه سخن گفته‌اند:

«الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه: ۵)	
(مربوط به مبدأ)	
<p>۱. المشبهة تعلقت بهذه الآية في أن معبودهم جالس على العرش^۱</p> <p>۲. ابن کرام عقیده داشته که خداوند «جسم» است و با عرش مماس است و بر این عقیده به آیه مذکور استناد می‌کرده است.</p>	<p>گروه اول : اصحاب حدیث</p>
<p>۱. قال القفال في تفسير قوله تعالى «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى»: «المقصود من هذا الكلام و امثاله، هو تصوير عظمة الله و كبريائه، و تقريره انه تعالى خاطب عباده في تعريف ذاته و صفاته بما اعتادوه من ملوكهم و عظماءهم، فمن اجل ذلك انه جعل الكعبة بيتا يطوف الناس به، كما يطوفون بيوت ملوكهم و امر الناس بزيارته، كما يزور الناس بيوت ملوكهم. و ذكر في حجر الاسود، انه يمين الله في ارضه، ثم جعل موضعا لتقبيل الناس [كما يقبل الناس] أيدي ملوكهم. و كذا ما ذكر في محاسبة العباد يوم القيامة من حضور الملائكة و النبيين و الشهداء و وضع الموازين و الكتب. فعلى هذا القياس اثبت لنفسه عرشا فقال «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى»^۲.</p> <p>۲. شیخ طبرسی :</p> <p>«الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» قيل في معناه قولان:</p> <p>أحدهما : انه استولى عليه، و قد ذكرنا فيما مضى شواهد ذلك.</p> <p>الثاني : قال الحسن «استوى» لطفه و تدبيره، و قد ذكرنا ذلك أيضاً فيما مضى، و آوردنا شواهد في سورة البقرة فأما الاستواء بمعنى الجلوس على الشيء. فلا يجوز عليه تعالى، لأنه من صفة الأجسام، و الأجسام كلها محدثة»^۳</p>	<p>گروه دوم (اهل تأویل) و گروه سوم</p>
«وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ» (بقره: ۲۵۵)	
(مربوط به مبدأ)	
<p>طبری :</p> <p>«و قال آخرون: الكرسي: موضع القدمين.</p> <p>ذكر من قال ذلك: حدثني علي بن مسلم الطوسي، قال: ثنا عبد الصمد بن عبد الوارث، قال: ثنا أبي، قال: ثنا محمد بن جحادة، عن سلمة بن كهيل، عن عمارة بن عمير، عن أبي موسى، قال:</p> <p>الكرسي: موضع القدمين، و له أطيظ كأطيظ الرجل. حدثني موسى بن هاوون، قال: ثنا عمرو، قال: ثنا أسباط، عن</p>	<p>گروه اول : اصحاب حدیث</p>

۱. مفاتیح الغیب ؛ ج ۲۲ ص ۸

۲. سه رسائل فلسفی ؛ ص ۲۶۴

۳. التبیان فی تفسیر القرآن ؛ ج ۷ ص ۱۵۹

<p>السدى: وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فَإِنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي جَوْفِ الْكُرْسِيِّ، وَ الْكُرْسِيُّ بَيْنَ يَدَيْ الْعَرْشِ، وَ هُوَ مَوْضِعُ قَدَمَيْهِ. حَدَّثَنِي الْمَثْنِيُّ، قَالَ: ثنا إِسْحَاقُ، قَالَ: ثنا أَبُو زَهْرَبَرٍ، عَنْ جَوَيْبِرٍ، عَنْ الضَّحَّاكِ قَوْلَهُ: وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ قَالَ: كُرْسِيَهُ الَّذِي يَوْضَعُ تَحْتَ الْعَرْشِ، الَّذِي يَجْعَلُ الْمَلُوكَ عَلَيْهِ أَقْدَامَهُ»^١</p>	
<p>طبرى : «القول فى تأويل قوله تعالى: «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ» : اختلف أهل التأويل فى معنى الكرسي الذى أخبر الله تعالى ذكره فى هذه الآية أنه وسع السموات والأرض، فقال بعضهم: هو علم الله تعالى ذكره. ذكر من قال ذلك: حدثنا أبو كريب و سلم بن جنادة، قالوا: ثنا ابن إدريس، عن مطرف، عن جعفر بن أبى المغيرة، عن سعيد بن جبیر، عن ابن عباس: وَسِعَ كُرْسِيُّهُ قَالَ: كُرْسِيَهُ: علم»^٢</p>	<p>گروه دوم (اهل تأويل) و گروه سوم</p>
<p>وَ جَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ (فجر: ٢٢) (مربوط به مبدأ)</p>	
<p>جمال الدين قاسمى : «معنى وَ جَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا قَالَ ابن كثير: أى و جاء الرب، تبارك و تعالى، لفصل القضاء، كما يشاء و الملائكة بين يديه صفوفا صفوفا. و سبقه ابن جرير إلى ذلك و عضده بآثار عن ابن عباس و أبى هريرة و الضحاک فى نزوله تعالى من السماء يومئذ فى ظلل من الغمام، و الملائكة بين يديه، و إشراق الأرض بنور ربه»^٣</p>	<p>گروه اول : اصحاب حديث</p>
<p>١. فخر رازى : «الصفة الثانية: من صفات ذلك اليوم قوله: وَ جَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا. و اعلم أنه ثبت بالدليل العقلى أن الحركة على الله تعالى محال، لأن كل ما كان كذلك كان جسما و الجسم يستحيل أن يكون أزليا فلا بد فيه من التأويل، و هو أن هذا من باب حذف المضاف و إقامة المضاف إليه مقامه، ثم ذلك المضاف ما هو»^٤ ٢. شيخ طبرسى : «الملساء «وَ جَاءَ رَبُّكَ» أى أمر ربك و قضاؤه و محاسبته»^٥</p>	<p>گروه دوم (اهل تأويل) و گروه سوم</p>
<p>بغدادى : «وَ جَاءَ رَبُّكَ اعلم أن هذه الآية من آيات الصفات التى سكت عنها و عن مثلها عامة السلف و بعض الخلف، فلم يتكلموا فيها و أجروها كما جاءت من غير تكيف و لا تشبيه و لا تأويل»^٦</p>	<p>گروه پنجم</p>

١. جامع البيان فى تفسير القرآن ؛ ابو جعفر محمد بن جرير طبرى ؛ ج ٣ ص ٧

٢. جامع البيان فى تفسير القرآن ؛ ابو جعفر محمد بن جرير طبرى ؛ ج ٣ ص ٧

٣. محاسن التأويل ؛ محمد جمال الدين قاسمى ؛ ج ٩ ص ٤٧٢

٤. مفاتيح الغيب ؛ ابو عبدالله محمد بن عمر فخر رازى ؛ ج ٣١ ص ١٥٩

٥. التبيان فى تفسير القرآن ؛ فضل بن حسن طبرسى ؛ ج ١٠ ص ٧٤١

٦. لباب التأويل فى معانى التنزيل ؛ علاء الدين على بن محمد بغدادى ؛ ج ٤ ص ٤٢٧

<p>«فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ» (بقره: ۲۴)</p> <p>«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ» (تحریم: ۶)</p> <p>(مربوط به معاد)</p>	
<p>۱. فخر رازی :</p> <p>«السؤال التاسع: ما معنى قوله: وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ الجواب: أنها نار ممتازة من النيران بأنها لا تنقذ إلا بالناس و الحجارة»^۱</p> <p>۲. شیخ طبرسی :</p> <p>«و الظاهر إنَّ الناس و الحجارة: و قود النار و حطبها»^۲</p>	<p>گروه اول و سوم</p>
<p>ابن عربی :</p> <p>«وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ أی: الأمور الجاسية، السفلية، الصامتة، التي تعلقوا بها بالمحبة فرسخت صورها في أنفسهم، و سجت نفوسهم بميلهم إليه»^۳</p>	<p>گروه دوم</p>
<p>مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينٍ (اسراء: ۷۱)</p> <p>(مربوط به معاد)</p>	
<p>فخر رازی :</p> <p>«فالمعنى فأما من أعطى كتاب أعماله بيمينه»^۴</p>	<p>گروه اول و سوم</p>
<p>ابن عربی:</p> <p>«فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينِهِ بَأَنْ جَعَلَ مِنْ أَصْحَابِ الْيَمِينِ فِي الصُّورَةِ الْإِنْسَانِيَةِ آخِذًا كِتَابَ نَفْسِهِ أَوْ بَدَنِهِ بِيَمِينِ عَقْلِهِ، قَارِئًا مَا فِيهِ مِنْ مَعَانِي الْعَقْلِ الْقُرْآنِيِّ»^۵</p>	<p>گروه دوم</p>
<p>إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ (فتح: ۱۰)</p> <p>(مربوط به مبدأ)</p>	
<p>۱. فیض کاشانی :</p> <p>«يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ: يعنى يدك التي فوق أيديهم في حال بيعتهم إياك إنما هي بمنزلة يد الله لأنهم في الحقيقة يبائعون الله عزَّ وجلَّ ببيعت»^۶</p> <p>۲. فخر رازی :</p> <p>«و قوله تعالى: يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ يحتمل وجوها، و ذلك أن اليد في الموضعين إما أن تكون بمعنى واحد، و إما أن تكون بمعنيين، فإن قلنا إنها بمعنى واحد، ففيه وجهان أحدهما: يَدُ اللَّهِ بمعنى نعمة الله عليهم فوق إحسانهم</p>	<p>گروه دوم و سوم</p>

۱. مفاتيح الغيب ؛ ابو عبدالله محمد بن عمر فخر رازی ؛ ج ۲ ص ۳۵۳

۲. التبيان في تفسير القرآن ؛ فضل بن حسن طبرسی ؛ ج ۱ ص ۱۰۶

۳. تفسير ابن عربی ؛ ابو عبدالله محی الدین محمد ابن عربی ؛ ج ۱ ص ۲۲

۴. مفاتيح الغيب ؛ ابو عبدالله محمد بن عمر فخر رازی ؛ ج ۳۱ ص ۹۸

۵. تفسير ابن عربی ؛ ج ۲ ص ۴۱۸

۶. تفسير صافي ؛ ملا محسن فيض کاشانی ؛ ج ۵ ص ۴۰

إلى الله كما قال تعالى: بَلِ اللّٰهُ يُمْنُ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ [الحجرات: ١٧] و ثانيهما: يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ أَى نصرته إياهم أقوى و أعلى من نصرتهم إياه، يقال: اليد لفلان، أى الغلبة و النصره و القهر. و أما إن قلنا إنها بمعنيين، فنقول فى حق الله تعالى بمعنى الحفظ، و فى حق المبايعين بمعنى الجارحة، و اليد كناية عن الحفظ مأخوذ من حال المتبايعين إذا مد كل واحد منهما يده إلى صاحبه فى البيع و الشراء، و بينهما ثالث متوسط لا يريد أن يتفاسخا العقد من غير إتمام البيع، فيضع يده على يديهما، و يحفظ أيديهما إلى أن يتم العقد، و لا يترك أحدهما يترك يد الآخر، فوضع اليد فوق الأيدي صار سببا للحفظ على البيعة، فقال تعالى: يَدُ اللّٰهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ يحفظهم على البيعة كما يحفظ ذلك المتوسط أيدي المتبايعين»^١

مبنای چهارم : «روح معانی»

امام خمینی در تشریح این بحث در تقریرات فلسفه می فرماید:

«وضع الفاظ برای معانی عامه :

چنانکه گفته‌اند: الفاظ برای ارواح معانی وضع شده‌اند، مثلاً نور برای چیزی که «الظاهر فى نفسه و المظهر لغيره» وضع گردیده و علم برای «آنچه که به او کشف محقق می‌گردد» وضع شده است.

مخفی نماند که ما نمی‌گوییم: مصادیق الفاظ پیش واضح معلوم و مد نظر او بوده است تا گفته شود يَعْرَبُ بِن قَحْطَان، از این حرفها سر در نمی‌آورده است.

بلکه می‌گوییم: الفاظ برای مفاهیم عامه وضع شده‌اند؛ گرچه مصادیق آنها در زمان واضح نبوده یا واضح آن را به مصادیق قبول نداشته است حتی اگر بگوییم واضح 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 [خدا] مشمول این لفظ بوده و از مصادیق موضوع له آن است، بلکه آنچه اتمّ و اکمل است لفظ بر او کمال انطباق را به طور اولویت داراست، مثلاً آنچه ظاهر است و هیچ خفایی در او نیست تمام الکشف است و هیچ جهت ظلمت جهل در او راه ندارد و دلالت علم بر چنین کشفی از دلالت آن بر کشفی که آمیخته به ظلمات جهل است اولی است. فی المثل علم ما که آمیخته به ظلمات جهل است از علم جبرئیل علیه السلام متأخر است؛ زیرا علم او نسبتاً از ظلمت جهل خالص‌تر است و هكذا نسبت به آن کشفی که هیچ شائبه جهل در آن راه نداشته، یعنی علم اتمّ حق، که این لفظ بر آن بهتر و به طور اولویت دلالت نموده و شامل آن می‌شود.

و همچنین وجود صرفی که در آن هیچ نقص و زوالی نیست و از همه جهات ظلمات عدم میراست در صدق مفهوم وجود- یعنی هستی- بر آن، با وجودی که «ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ» (که جهت نقص و کثرت و جهت

ظلمانی ماهیت که منشأ شرور و اعدام است در او زیاد است، فرق دارد.

پس طبق مقدمه اول الفاظ برای ارواح معانی وضع شده و مشخصات، خارج از موضوع له است و باید آنچه را جامع بین افراد و مجمع تناسب و ما به الاشتراک بین افراد است در هر قسمتی که افراد با یکدیگر تناسب دارند محط نظر قرار داد. و آنچه ما به الاشتراک در ضمن اوست، آن هم از افراد مفهوم است چنانکه سابقاً به آن اشاره رفت، مثلاً علم عبارت از کشف است بدون اینکه این کشف در چه محلی بوده و به چه ذاتی قائم بوده و به چه چیزی تعلق بگیرد؛ لذا به خداوند متعال «عالم» گفته می‌شود.

و هکذا مفهوم کلی انسان که ذاتی «صاحب اراده و حی و مجرد از خصوصیات فردی» است، دیگر دو ذرع و سه ذرع و سه چارک در مسمی اخذ نشده است؛ لذا اگر کسی باشد که سرش بر عرش و قدمش در مرکز زمین باشد انسان است و همچنین اگر قدّ مورچه باشد باز انسان است؛ چنانکه در اخبار است کسانی که تکبّر کرده‌اند در قیامت به صورت مورچه خواهند بود، و کسی که غیبت کند زبانش به پهناوری مکه و مدینه خواهد بود که «وطئهما الناس».

پس اگر یک فرد نورانی از انسان در عالم برزخ پیدا شود که مفهوم انسان - یعنی ذاتی که دارای اراده و حی است - در او کامل‌تر باشد، اطلاق لفظ انسان بر چنین فردی که این مفهوم به طور اکمل در او تجلی دارد، صادق‌تر خواهد بود، چنانکه اطلاق علم بر آن کشفی که اتم است صادق‌تر است. بنا بر این: هر چیزی که در طبیعت می‌بینیم - غیر از اعلام شخصیه که در آن پای خصوصیات به میان آمده است - مفهومات منتزعه آنها مورد وضع قرار گرفته است»^۱

توضیح :

- ۱) الفاظ برای مفاهیم عامّه (ارواح معانی) وضع شده اند.
- ۲) مفاهیم عامّه «معانی بدون خصوصیات خاص» می‌باشند.
- ۳) به عنوان مثال : انسان برای «موجود صاحب اراده و زنده» وضع شده است. و خصوصیات شخصیه و هم چنین خصوصیات مادیه در این نامگذاری لحاظ نشده است.
- ۴) به عنوان مثال : علم برای معنای «محصل کشف» وضع شده است.
- ۵) در مصادیقی که این معنی به طور اتم حاضر است، لفظ بر آن مصادیق به نحو اولی دلالت دارد.
- ۶) ان قلت : طبق مبنای «ارواح معانی» لازم می‌آید هم انسان مجرد و هم انسان مادی مصداق لفظ انسان باشند در حالیکه واضع اصلاً انسان مجرد را درک نمی‌کند. و حال آنکه واضع در وضع کردن، باید همه مصادیق را لحاظ کرده باشد.
- ۷) قلت : لازم نیست واضع به همه مصادیق توجه داشته باشد بلکه چه بسا این مصادیق اصلاً در زمان وضع وجود نداشته اند

و چه بسا واضح فلان فرد را مصداق آن مفهوم نمی دانسته ولی ما در می یابیم که این فرد مصداق آن مفهوم هست و لذا آن مفهوم را بر مصداق مذکور حمل می کنیم.

(۸) طبق فرمایش امام، الفاظ برای «معانی بدون خصوصیت» وضع شده اند حتی اگر واضح، مصداق خاصی را نمی شناخته (یا آن زمان موجود نبوده) - مثلا مسلسل در زمانی که لفظ سلاح وضع شده است، موجود نبوده - و یا به مصداقیت آن قائل نبوده - مثلا یک نفر که اعتقادی به خدا ندارد، لفظ وجود را برای هستی وضع کرده ولی ما آن را بر خداوند بار می کنیم.

مرحوم فيض كاشاني در مقدمه تفسير صافي مي نويسد:

« أقول: و تحقيق القول في المتشابه و تأويله يقتضى الإتيان بكلام مبسوط من جنس اللباب [قلب و زبده] و فتح باب من العلم يفتح منه لأهله الف باب. فنقول و بالله التوفيق: إن لكل معنى من المعاني حقيقة و روحا و له صورة و قالب و قد يتعدد الصور و القوالب لحقيقة واحدة و إنما وضعت الألفاظ للحقائق و الأرواح و لوجودهما [حقيق و ارواح] في القوالب تستعمل الألفاظ فيهما [صور و قوالب] على الحقيقة لاتحاد ما بينهما [صور و قوالب] ، مثلا لفظ القلم إنما وضع لآلة نقش الصور في الألواح من دون أن يعتبر فيها كونها من قصب أو حديد أو غير ذلك بل و لا أن يكون جسماً و لا كون النقش محسوساً أو معقولاً و لا كون اللوح من قرطاس أو خشب بل مجرد كونه منقوشا.

فيه و هذا حقيقة اللوح وحده و روحه فإن كان في الوجود شيء يستطر [نگاشته مي شود] بواسطة نقش العلوم في ألواح القلوب فأخلق به أن يكون هو القلم فان الله تعالى قال: (عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عِلْمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ) بل هو القلم الحقيقي حيث وجد فيه روح القلم و حقيقته و حده من دون أن يكون معه ما هو خارج عنه.

و كذلك الميزان مثلاً فإنه موضوع لمعيار يعرف به المقادير و هذا معنى واحد هو حقيقته و روحه و له قوالب مختلفة و صور شتى بعضها جسماني و بعضها روحاني كما يوزن به الأجرام و الأثقال مثل ذى الكفتين و القبان و ما يجرى مجراها و ما يوزن به المواقيت و الارتفاعات كالأسطرلاب و ما يوزن به الدواير و القسي [جمع قوس : كمان] كالفرجار و ما يوزن به الأعمدة [ستون ها] كالشاقول و ما يوزن به الخطوط كالمسطر [خط كش] و ما يوزن به الشعر كالعروض و ما يوزن به الفلسفة كالمنطق و ما يوزن به بعض المدركات كالحس و الخيال و ما يوزن به العلوم و الأعمال كما يوضع ليوم القيامة و ما يوزن به الكل كالعقل الكامل إلى غير ذلك من الموازين. و بالجملة: ميزان كل شيء يكون من جنسه و لفظة الميزان حقيقة في كل منها باعتبار حده و حقيقته الموجودة فيه و على هذا القياس كل لفظ و معنى.

و أنت إذا اهتديت إلى الأرواح صرت روحانياً و فتحت لك أبواب الملكوت و أهلت [شايستگي مي يابد] لمراقفة الملائة الأعلى و حسن أولئك رقيقاً فما من شيء في عالم الحس و الشهادة الا و هو مثال و صورة لأمر روحاني في عالم الملكوت و هو روحه المجرد و حقيقته الصرفة و عقول جمهور الناس في الحقيقة أمثلة لعقول الأنبياء و الأولياء فليس للأنبياء و الأولياء أن يتكلموا معهم إلا بضرب الأمثال لأنهم أمروا أن يكلموا الناس على قدر عقولهم و قدر عقولهم انهم في النوم بالنسبة إلى تلك النشأة و النائم لا ينكشف له شيء في الأغلب إلا بمثل، و لهذا من كان يعلم الحكمة غير أهلها رأى في المنام أنه يعلق الدر في أعناق الخنازير ... فالناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا و علموا حقائق ما سمعوه بالمثال و عرفوا أرواح ذلك و عقلوا أن تلك الأمثلة كانت قشوراً، قال الله سبحانه: (أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا) فمثل العلم بالماء و القلوب بالأودية و الضلال بالزبد [كف آب] ثم نبه في آخرها فقال: (كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ) فكل ما لا يحتمل فهمك فإن القرآن يلقيه إليك

على الوجه الذى كنت فى النوم مطالعاً بروحك للوح المحفوظ ليتمثل لك بمثال مناسب ذلك يحتاج إلى التعبير فالتأويل يجرى مجرى التعبير فالمفسر يدور على القشر و لما كان الناس إنما يتكلمون على قدر عقولهم و مقاماتهم فما يخاطب به الكل يجب أن يكون للكل فيه نصيب فالتشوية من الظاهريين لا يدركون إلا المعانى القشرية ... و أما روحها و سرها و حقيقتها فلا يدرك الا أولوا الأبواب و هم الراسخون فى العلم و إلى ذلك أشار النبى صلى الله عليه و آله و سلم فى دعائه لبعض أصحابه حيث قال اللهم فقهه فى الدين و علمه التأويل ... و مما ذكر يظهر سبب اختلاف ظواهر الآيات و الأخبار الواردة فى أصول الدين و ذلك لأنها مما خوطب به طوائف شتى و عقول مختلفة فيجب أن يكلم كل على قدر فهمه و مقامه و مع هذا فالكل صحيح غير مختلف من حيث الحقيقة و لا مجاز فيه أصلاً^١

توضیح :

- (١) معنای هر لفظی (قلم) روحی دارد و قالبی : روح = آلت نقش صور در الواح قالب : خودکار، قلم ، نى ..
- (٢) لفظ برای روح معنا وضع شده است و به همین جهت استعمال آن در همه قالب ها حقیقت است (چراکه همه آنها این روح را دارا می باشند).

*

سخن صدرالمتألهین^۱ :

صدرا در این باره می نویسد: طریقه چهارم راسخین در علم است، وی در این باره ابتداء مقدمه ای را ذکر می کند و می

نویسد:

«فان الله سبحانه ما خلق شيئاً في عالم الصورة الا و له نظير في عالم المعنى و ما ابدع شيئاً في عالم الآخرة الا و له نظير و روح في عالم المبادى و الرجعى. و كذا له نظير يحاكيه و روح يحاذيه في عالم الأسماء و كذا في عالم الحق المطلق و الغيب المحض و هو الواحد الأحد المبدع ساير الاشياء و كل ما يوجد في الارض و السماء. فما من شىء في عالم من العوالم الا و هو شأن من شؤونه و وجه من وجوهه و العوالم متحاذية متطابقة. فالأدنى مثال و شبح للأعلى و الأعلى حقيقة و روح للأدنى و هكذا الى الاعلى، فالاعلى حتى ينتهى الى حقيقة الحقايق و سر الاسرار و نور الانوار و وجود الوجودات.

فجميع ما في هذا العالم امثلة و قوالب لما في عالم الأرواح النفسانية، كما انها امثلة لما فى عالم الأرواح العقلية المجردة التامة و هى ايضا امثلة و مظاهر لما فى عالم الأعيان الثابتة الالهى^۲»

توضیح :

- ۱) خداوند هر چه را در جهان مادی آفریده، برای آن در عالم معنی هم معادل و نظیری آفریده است.
- ۲) هر چه در عالم عقول (آخرت) هست، در عالم مثال (مبادی و رجعی) هم معادل و نظیری دارد.
- ۳) هر موجودی در هر عالمی هست، در عوالم دیگر هم معادلی دارد.
- ۴) هر عالم پایین تر مثال و شبح برای عالم بالاتر است و هر عالم بالاتر حقیقت و روح برای عالم پایین تر است.

وی سپس درباره مبنای روح المعانی توضیح می دهد:

«ان الاصل فى منهج الراسخين فى العلم، هو ابقاء ظواهر الالفاظ على معانيها الاصلية من غير تصرف فيها، لكن مع تحقيق تلك المعانى و تلخيصها [المعانى] عن الامور الزايدة و عدم الإحتجاب عن روح المعنى، بسبب [متعلق به احتجاب] غلبة احكام بعض خصوصياتها [معانى] على النفس و اعتبارها [معانى] بحصر كل معنى على هيئة مخصوصة له [معنى] بتمثل ذلك المعنى بها [خصوصيات] للنفس فى هذه النشأة، فلفظ الميزان مثلاً موضوع لما يوزن و يقاس به الشىء مطلقاً؛ فهو امر مطلق يشمل المحسوس منه و المتخيل و المعقول، فذلك المعنى الشامل روح معناه و ملاكه من غير ان يشترط فيه تخصيصه بهيئة مخصوصة، فكل ما يقاس به الشىء بأى خصوصية كانت - حسية أو عقلية - يتحقق [فيه حقيقة^۳] الميزان و يصدق عليه معنى لفظه، فالمسطرة و الشاغل و الكونيا و

۱. ايضاً ن ك الحكمة المتعالية (اسفار) ؛ ج ۲ ص ۳۴۴

۲. سه رسائل فلسفى ؛ ص ۲۸۲

۳. اين فراز در كتابى ديگر از صدرالمتألهين [مفاتيح الغيب ؛ صدر المتألهين ؛ ص ۹۲] آمده است.

الأسطرلاب و الذراع و علم النحو و علم العروض و علم المنطق و جوهر العقل، كلها مقائيس و موازين يوزن بها الاشياء الا ان لكل شيء ميزان يناسبه و يجانسه.

فالكامل العارف اذا سمع الميزان لا يحتجب عن معناه الحقيقي مما يكثر احساسه و يتكرر مشاهدته من الأمر الذي له كفتان و عمود و لسان و هكذا حاله في كل ما يسمع و يراه؛ فانه ينتقل الى فحواه و يسافر من ظاهره و صورته الى روح معناه ... اما المقيد بعالم الصورة، فلجمود طبعه .. و سكون قلبه .. و اخلاص عقله الى أرض الحيوانية، فيسكن الى اوائل المفهوم ..

الحاصل ان الحق عند اهل الله هو حمل الآيات و الأحاديث على مفهوماتها الأصلية من غير صرف و تأويل، كما ذهب اليه محققوا الإسلام و ائمة الحديث، لما شاهدوه من سيرة السابقين الاولين و الائمة المعصومين - سلام الله عليهم اجمعين - من عدم صرفها عن الظاهر، لكن مع تحقيق معانيها على وجه لا يستلزم التشبيه و النقص و التقصير في حق الله تعالى.

على ان ظواهر معاني القرآن و الحديث حق و صدق و ان كانت لها مفهومات اخر فوق ما هو الظاهر، كما في الحديث المشهور «ان للقرآن ظهرا و بطنا وحدا و مطلقا»، كيف و لو لم يكن الآيات و الأخبار محمولة على ظواهرها و مفهوماتها الأول، كما زعمه اكثر الفلاسفة لما كانت فائدة في نزولها و ورودها على الخلق كافة، بل كان نزولها موجبا لتحير الخلق و ضلالهم و هو ينافي الهداية و الرحمة و الحكمة، فكيف يكون القرآن «تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ» و «هُدًى وَ رَحْمَةً»^١

توضیح :

١. طریقه راسخین در علم آن است که الفاظ را بر ظاهر اولیه باقی می دادند.
٢. در این طریقه، حقایق معانی و روح آنها از خصوصیات زدوده می شود.
٣. در این طریقه باید از حجابی که بر روح معنا سایه می افکند، رهایی یافت؛ این حجاب ناشی از آن است که :
٤. احکامی که مربوط به خصوصیات برخی افراد است (مثلا فلزی بودن قلم یا مادی بودن انسان) داخل در موضوع له معانی (قلم = نگارش گر / انسان = موجود با اراده زنده) می شود.
٥. علت این داخل شدن آن است که : در عالم دنیا، همواره این معنی با این خصوصیات موجود شده است (تمثل یافته است) و نفس هر گاه این معانی را در خارج یافته است، همراه با این خصوصیات بوده است.

خلاصه نظر صدرا تا کنون :

«روح معانی» در عالم عقول است و آن روح در عالم مثال یک مصداق دارد و یک مصداق هم در عالم ماده دارد.

روح معنای قلم یعنی «ما یسطر» ولی این «ما یسطر» در عالم مثال به یک شکل است و در عالم ماده به یک شکل. و لذا شکل ها با هم فرق دارند. پس اگر کسی آشنای به مصادیق روح معنا باشد، می تواند تعبیر کند.

صدر المتألهین سپس به برخی از مثال ها می پردازد:

«ان القرآن مشحون بذكر الأمثلة للأمور التي حقايقها موجودة في علم الله تعالى و امثالها موجودة في هذا العالم مثل قوله تعالى «يَسُدُّ اللَّهُ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» و قوله تعالى «عَلَّمَ بِالْقَلَمِ» و قوله «أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ» و مثل قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ: «قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمان» اولا ترى ان روح الإصبع هي القدرة و القوة على سرعة التقلب [زير و رو کردن] و حيث يكون قلب المؤمن بين لمة الملك و لمة الشيطان [لمه = گام / ساحت]، كما ورد في الحديث هذا يغويه و ذاك يهديه و الله تعالى يقلب قلوب عباده، كما تقلب انت الأشياء باصبعك.

فانظر كيف شارك نسبة الملكين المسخرين الى الله تعالى نسبة اصبعك في روح الاصبعية و خالف في الصورة، فاستخرج من هذا ما نقل عنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ انه قال: ان الله خلق آدم على صورته فمهما عرفت الأصابع امكنك الترقى الى اللوح و القلم و اليد و اليمين و الوجه و الصورة من غير نقص و وجدت جميعها حقايق غير جسمانية متمثلة بأثلة جسمانية، فتعلم ان روح القلم و حقيقته، شيء يسطر به؛ فكل جوهر يسطر بواسطته نقوش العلوم الحقة في الواح القلوب، فأحرى به ان يكون هو القلم الحقيقي، اذ لكل شيء حد و حقيقة و هي روحه و ملاك امره، فاذا اهتديت الى الأرواح صرت روحانيا و فتحت لك ابواب الجنان و عالم الملكوت و كنت من اهل بيت القرآن و هم اهل الله خاصة، كما ورد في الحديث.»^۱

توضیح :

(۱) صدر المتألهین به عنوان مثال از «اصبع» یاد می کند.

(۲) روح معنای «اصبع» عبارت است از «آنچه به وسیله آن تقلب صورت می گیرد»

(۳) به همین جهت هر چه چنین صفتی دارد، «اصبع» است.

تا اینجا خواندیم که : از نگاه صدرا و پیروان ایشان، الفاظ برای روح المعانی وضع شده اند و صدق آنها بر مصادیق مادی، تنها از باب صدق معنای کلی بر مصادیق خارجی است.

صدر المتألهین در کتاب مفاتیح الغیب اشکالی را مطرح کرده و پاسخ می دهند:

«و لقاتل أن يقول إن للعرب توسعا في الكلام و مجازا و إن الألفاظ التشبيهية كالوجه و اليد و الإتيان في ظلل من الغمام و المجيء و

الذهاب و الضحك و الحياء و الغضب و غير ذلك صحيحة لكن مستعملة مجازا.

قلنا الفرق معلوم بين استعمالها حقيقة و بين استعمالها مجازا و يدل ذوى العقول المنصفة على استعمالها غير مجازية و لا مستعارة بل

محقة إن المواضع التي يوردونها حجة في أن العرب يستعمل هذه المعاني بالاستعارة و المجاز على [متعلق به يستعمل] غير معانيها

الظاهرة مواضع في مثلها يصلح أن يستعمل على غير هذا الوجه [أى على وجه الحقيقة] و لا يقع فيها تلبیس^۱ و أما قوله تعالى في ظلل من الغمام قوله «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمُ الْمَلَائِكَةُ أَوْ يَأْتِيَ رَبُّكَ أَوْ يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ» .. فليس يذهب الأوهام فيه البتة إلى أن العبارة مستعارة أو مجازية فإن كان أريد فيها ذلك إضماراً فقد رضی بوقوع الغلط و الاعتقاد المعوج بالإيمان بظاهرها تصريحاً و أما مثل يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ما فَرَطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ فهو مما يجوز أن يكون موضع الاستعارة و المجاز و التوسع في الكلام و الجرى على عادة العرب فيه^۲

توضیح :

۱) ان قلت : چرا درباره الفاظ مذکور قائل به مجاز نمی شوید [یا مجاز در کلمه یا مجاز در حذف و یا مجاز در اسناد] ؟

۲) قلت : ذوی العقول بین استعمالات مجازی و حقیقی فرق می گذارند.

۳) مثال هایی را که به عنوان دلیل آورده اند که نشان دهند مجاز جاری است، می توانند به صورت حقیقی هم استعمال شده باشند.

۴) مثلاً در آیه «هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمْ ..» وقتی «يَأْتِيَ بَعْضُ آيَاتِ رَبِّكَ» آمده چرا «يَأْتِيَ رَبُّكَ» به صورت مجاز در اضمار به کار گرفته شده باشد؟

۵) اگر بخواهیم در برخی آیه ها قائل به مجاز در اضمار شویم، لازم می آید که خداوند به گونه ای سخن گفته باشد که مردمی که به ظاهر أخذ می کنند به گمراهی بیافتند.

۶) اگرچه استعمال در برخی آیات دیگر می تواند مجازی باشد.

ما می گوئیم :

آیه « هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ تَأْتِيَهُمْ ..» چنین ترجمه شده است : «آیا جز این انتظار دارند که فرشتگان (مرگ) به سراغشان آیند، یا خداوند

(خودش) به سوی آنها بیاید، یا بعضی از آیات پروردگارت (و نشانه های رستاخیز)؟»^۳

و به این معنی است که کفار منتظر آمدن خدا هستند و اتفاقاً به معنای ظاهری و معنای جسمانی بودن حضرت ربوبی است.

مرحوم صدر المتألهین اشکالی دیگر را مطرح کرده و از آن جواب می دهند:

«فان قلت: لم أبرزت هذه الحقايق في هذه الأمثلة المضروبة و لم تكشف صريحا، حتى وقع الناس في جهالة التشبيه و ضلالة التمثيل.

فالجواب: ان الناس نيام في هذا العالم و النائم لم ينكشف له غيب من اللوح المحفوظ، الا بالمثل دون الكشف الصريح و ذلك مما

يعرفه من يعرف العلاقة التي بين عالمي الملك و الملكوت.

فاذا عرفت ذلك عرفت انك في هذا العالم نائم و ان كنت عارفا، فالناس كلهم نيام في هذا العالم، فاذا ماتوا و انتهوا، انكشف لهم

عند الانتباه بالموت حقايق ما سمعوه من الأمثلة و ارواحها و يعلمون: ان تلك الامثلة كانت قشورا و قوالب لتلك الأرواح و يعاينون

۱. ترجمه : «ذوی العقول را راهنمایی می کند به حقیقت بودن استعمال اینکه : مواضعی را که به عنوان حجت بر استعمالات مجازی مطرح کرده اند،

مواضعی است که اگر بر معنای حقیقی هم وارد شود، مشکله ای پیش نمی آید.»

۲. مفاتیح الغیب ؛ ص ۸۳ ؛ ایضا ن ک سه رسائل فلسفی ؛ ص ۲۷۵

۳. ترجمه آیت الله مکارم شیرازی

صدق آیات القرآن و الأحادیث النبوی.»^۱

توضیح :

- (۱) ان قلت: چرا خداوند به صراحت مطلب مورد نظر خویش را بیان نداشت؟
- (۲) قلت: مردم در این دنیا متوجه عالم غیب نمی شوند و لذا لازم بود روح معانی به آنها القاء شود تا در قالب مثال آن را دریابند.
- (۳) ولی وقتی آدمی مرد، چشم واقع بین او گشوده می شود.

صدر المتألهین در کتاب «مفاتیح الغیب» به همین پرسش و پاسخ اشاره کرده و می نویسد:

« نقول كل ما لا يحتمله فهمك [فهم تو در نمی یابد] فإن القرآن يلقيه إليك على وجه لو كنت في النوم مطالعا [اطلاع یابی] بروحك للوح المحفوظ لتمثل ذلك بمثال مناسب يحتاج إلى التعبير و لذلك قيل إن التأويل كله يجرى مجرى التعبير و مدار تدوار المفسرين على القشرة و نسبة المفسر إلى المحقق المستبصر كنسبة من يترجم معنى الخاتم و الفروج و الأفواه في مثال المؤذن الذي كان يرى في المنام أن في يده خاتما يختم به فروج النساء و أفواه الرجال إلى الذي يدرك منه أنه كان يؤذن قبل الصبح في شهر رمضان.

فإن قلت لم أبرزت هذه الحقائق في هذه الأمثلة المضروبة و لم تكشف صريحا حتى وقع الناس في جهالة التشبيه و ضلالة التمثيل.

فالجواب أن الناس نيام في هذا العالم و النائم لم ينكشف له غيب من اللوح المحفوظ إلا بالمثال دون الكشف الصريح»^۲

توضیح :

- (۱) قرآن با مثال های منظور خود را رسانده که تمثیل مادی واقعیات لوح محفوظ هستند.
 - (۲) این امر در مورد خواب و رؤیا نیز صادق است.
 - (۳) لذا مؤذنی در خواب دیده که بر دهان مردم مهر می زند و آن را می بندد با این تعبیر مواجه شده که در ماه رمضان زودتر از موعد اذان می گوید.
- برای توضیح بیشتر مراد حکمت متعالیه، لازم است یادآوری کنیم که درباره حقیقت رؤیا سخنانی همانند آنچه در بحث «روح المعانی» خواندیم، گفته شده است.

صدر المتألهین در کتاب «المبدء و المعاد» می نویسد:

«و الحجاب هاهنا اشتغال النفس بما يورده الحواس، و لارتفاع هذا الحجاب أسباب كثيرة مثل صفاء النفس بحسب أصل فطرتها و مثل انزعاج النفس .. و مثل الرياضات العلمية و العملية .. و مثل الموت الإرادی .. و مثل الموت الطبيعي .. و مثل النوم الذي هو أخ الموت في كونها عبارة عن ترك النفس استعمال الحواس في الجملة.

فحينئذ إذا ارتفع الحجاب بالنوم قليلا، يظهر في مرآة النفس شيئا من النقوش و الصور التي في تلك المرآة مما يناسبها و يحاذيها، فإن كانت تلك الصورة جزئية، و بقيت في النفس بحفظ الحافظة إياها على وجهها، و لم يتصرف فيه القوة المتخيلة الحاكية للأشياء بتمثلها، فيصدق هذه الرؤيا و لا يحتاج إلى تعبير.

۱. سه رسائل فلسفی؛ ص ۳۰۹

۲. مفاتیح الغیب؛ ص ۹۶

و إن كانت المتخيلة غالبية، أو إدراك النفس للصور ضعيفا، صارت المتخيلة بطبيعتها إلى تعديل ما رآته النفس بمثال، كتعديل العلم باللبن، و تعديل العدو بالحية، و تعديل الملك بالبحر أو الجبل. و تحقيقه أن لكل معنى عقلي من عالم الإبداع، صورة طبيعية في عالم الكون، إذ العوالم متطابقة.

فالعالم لما كان مما يتقوى به النفس، و هو جوهر روحاني، و الصور العلمية للإنسان إنما يحصل بعد حذف الزوائد و الاختلاف عما يدركه الحس من أشخاص النوع، و بعد ذلك يكون الباقي صورة غير مختلفة، بل لها خالصا صافيا سائعا نيلا للعقل الإنساني. و لما كان البدن مثالا للنفس، و اللبن غذاء لطيفا سائعا شرا به للبدن، فيكون نسبته للبدن نسبة العلم إلى النفس، ففي التعبير يعبر به عن العلم.

و من هذا القبيل ما نقل، أن رجلا جاء إلى ابن سيرين، و قال: رأيت كأن في يدي خاتم أختم به أفواه الرجال و فروج النساء. فقال: إنك مؤذن مؤذن تؤذن في شهر رمضان قبل الفجر. فقال: صدقت.

و جاء آخر، فقال: كأنني أصب الزيت في زيتون. فقال إن كان تحتك جارية اشتريتها، ففتش عن حالها، فإنها أمك، لأن الزيتون أصل الزيت، فهو رد إلى الأصل.

فنظر فإذا جاريته كانت أمه، و قد سببت في صغره. و قال آخر له، كأنني أغلق الدر في أعناق الخنازير.

فقال إنك تعلم الحكمة غير أهلها، و كان كما قال.

فالتعبير من أوله إلى آخره، مثال يعرفك طريق ضرب الأمثال، و ليس للأنبياء ع، أن يتكلموا مع الخلق إلا بضرب الأمثال، لأنهم كلفوا أن يتكلموا الناس على قدر عقولهم.^١

توضيح :

- (١) برای درک حقائق معانی باید به صفای نفس پرداخت تا نفس به اصل فطرت خویش بازگردد.
- (٢) راه های بازگشت به اصل فطرت مختلف است مثل زهد، ریاضت، موت ارادی، موت طبیعی و رؤیا
- (٣) برخی مثال های رؤیا را در متن می بینیم.^٢

١. المبدأ و المعاد ؛ ص ٤٦٨ الى ٤٦٩

٢. ایضا ن ک «شرح مقدمه قیصری» ؛ سید جمال الدین آشتیانی ؛ ص ٥٠١

جمع بندی :

خلاصه نظر صدر المتألهین :

- (۱) نظام هستی به گونه ای است که هر طبیعت - بدون خصوصیات خارجی - در هر یک از عوالم وجودی، مصداقی خاص به خود دارد.
- (۲) الفاظ برای طبیعت ها وضع شده اند و لذا بر تمام مصادیق خود، به نحو حقیقت حمل می شوند.
- (۳) ایشان برای مطلب خویش به «میزان» و «قلم» و «اصبع» مثال می زنند و با همین مبنا آیات و روایات متشابهه را توجیه می کنند با این بیان که : الفاظ برای طبیعت مجرد از خصوصیات - روح المعانی - وضع شده اند و لذا لفظ میزان هم در شاقول و گونیا و .. صدق حقیقی دارد و هم در مصداقی که برای آن در عالم مثال موجود است.
- (۴) با همین مبنا، ایشان خواب و رؤیا را توجیه می کند (اگرچه دیگر ربطی به بحث وضع ندارد) به این بیان : که اگر کسی در خواب «مصداق مثالی» چیزی را دید باید برای تطبیق آن بر عالم ماده، «مصداق مادی» را ملاحظه کند.
- (۵) امام خمینی در تقریر این بحث، مثال های صدرالمتألهین را مطرح نکرده اند که در این باره توضیح خواهیم داد.
ما می گوئیم :

- (۱) آنچه گفته شده است درباره طبیعت است؛ در حالیکه مثال های ایشان درباره مرکبات (مصنوعات انسان) است که هیچکدام وحدت حقیقی ندارند. یعنی اگر این سخن درباره انسان بود - که مصداقی در عالم مثال و مصداقی در عالم ماده و .. دارد، سخن صحیحی است ولی میزان و قلم دارای طبیعت نیستند بلکه اینها وحدت اعتباری دارند.
- (۲) اینکه مرحوم صدرا می گوید: «میزان وضع شده است برای «کل ما یوزن به» و لذا بر «گونیا، شاقول، خط کش و ...» به طور حقیقی صدق می کند»، پذیرش این نکته است که مثلا «گونیا» برای شیء خاصی وضع شده است که صرفا مصداق مادی است و بس.
- (۳) در مجموع می توان گفت فرمایش صدرا در مورد برخی از الفاظ صحیح است ولی نمی توان آن را به طور مطلق پذیرفت.
- (۴) بحث ایشان در عوالم طولیه وجودی، بحثی فلسفی است و ثمره ای در اصول ندارد و لذا از آن در می گذریم.

※

نظر مرحوم طباطبایی درباره «روح المعانی» :

ایشان در مقدمه تفسیر المیزان می نویسند:

«توضیحه: أن الأنس و العادة (كما قيل) یوجبان لنا أن یسبق إلى أذهاننا عند استماع الألفاظ معانیها المادية أو ما يتعلق بالمادة فإن المادة هی التي یتقلب فیها أبداننا و قوانا المتعلقة بها ما دنا فی الحیاة الدنیویة، فإذا سمعنا ألفاظ الحیاة و العلم و القدرة و السمع و البصر و الكلام و الإرادة و الرضا و الغضب و الخلق و الأمر كان السابق إلى أذهاننا منها الوجودات المادية لمفاهیمها.

و كذا إذا سمعنا ألفاظ السماء و الأرض و اللوح و القلم و العرش و الكرسي و الملك و أجنحته و الشيطان و قبيله و خيله و رجه إلى غیر ذلك، كان المتبادر إلى أفهامنا مصادیقها الطبیعیة.

و إذا سمعنا: أن الله خلق العالم و فعل كذا و علم كذا و أراد أو یرید أو شاء و أو یشاء كذا قیدنا الفعل بالزمان حملا علی

المعهود عندنا.

و إذا سمعنا نحو قوله: «وَلَدَيْنَا مَزِيدٌ الْآيَةِ» و قوله: «لَاتَّخَذْنَا مِنْهُ لَدُنَّا الْآيَةِ» و قوله: «وَمَا عِنْدَ اللَّهِ خَيْرٌ الْآيَةِ». و قوله: «إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ الْآيَةِ». قيدنا معنى الحضور بالمكان.

و إذا سمعنا نحو قوله: «إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا الْآيَةِ» أو قوله: «وَوَيْدُ أَنْ نَمُنَّ». الآية أو قوله: «يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ الْآيَةِ» فهما: أن الجميع سنخ واحد من الإرادة، لما أن الأمر على ذلك فيما عندنا، و على هذا القياس.

و هذا شأننا في جميع الألفاظ المستعملة، و من حقنا ذلك، فإن الذي أوجب علينا وضع ألفاظ إنما هي الحاجة الاجتماعية إلى التفهيم و التفهم، و الاجتماع إنما تعلق به الإنسان ليستكمل به في الأفعال المتعلقة بالمادة و لواحقها، فوضعنا الألفاظ علائم لمسمياتها التي نريد منها غايات و أغراضا عائدة إلينا.

و كان ينبغي لنا أن نتنبه: أن المسميات المادية محكومة بالتغير و التبديل بحسب تبدل الحوائج في طريق التحول و التكامل كما أن السراج أول ما عمله الإنسان كان إناء فيه فتيلة و شيء من الدهن تشتعل به الفتيلة للاستضاءة به في الظلمة، ثم لم يزل يتكامل حتى بلغ اليوم إلى السراج الكهربائي و لم يبق من أجزاء السراج المعمول أولا الموضوع بإزائه لفظ السراج شيء و لا واحد.

و كذا الميزان المعمول أولا، و الميزان المعمول اليوم لتوزين ثقل الحرارة مثلا.

و السلاح المتخذ سلاحا أول يوم، و السلاح المعمول اليوم إلى غير ذلك.

فالمسميات بلغت في التغير إلى حيث فقدت جميع أجزائها السابقة ذاتا و صفة و الاسم مع ذلك باق، و ليس إلا لأن المراد في التسمية إنما هو من الشيء غايته، لا شكله و صورته، فما دام غرض التوزين أو الاستضاءة أو الدفاع باقيا كان اسم الميزان و السراج و غيرها باقيا على حاله.

فكان ينبغي لنا أن نتنبه أن المدار في صدق الاسم اشتغال المصداق على الغاية و الغرض، لا جمود اللفظ على صورة واحدة، فذلك مما لا مطمع فيه البتة، و لكن العادة و الأئمة منعانا ذلك، و هذا هو الذي دعا المقلدة من أصحاب الحديث من الحشوية و المجسمة أن يجمدوا على ظواهر الآيات في التفسير و ليس في الحقيقة جمودا على الظواهر بل هو جمود على العادة و الأئمة في تشخيص المصداق.»^١

توضيح :

(١) انسان ها و سائلی را می سازند به خاطر غرض و فائده ای که از آنها می برند.

(٢) واضع لفظ را برای چیزهایی وضع کرده است ولی این وضع به سبب غرضی بوده که از آن چیزها داشته است و به همین سبب می توان گفت موضوع له، آن غرض است.

نکته :

در تقریر کلام صدرا گفتیم که کلام وی تنها درباره طبیعت صادق است؛ در حالیکه می توان گفت مرحوم طباطبایی کلام خود را به دو بخش تقسیم کرده اند یکی درباره طبیعت است (سما، ارض، ملک، اراده و ...) و دیگری درباره مرکبات اعتباری (کرسی، لوح، سراج و ..) است.

درباره طبیعت، کلام ایشان همان سخن صدرا است ولی درباره مرکبات اعتباری، کلام ایشان آن است که : الفاظ برای «محصل غرض صنع» وضع شده اند. پس غرض از وضع تفهیم و تفهّم است ولی آنچه را می خواهیم تفهیم کنیم عبارت است از «چیزی که محصل غرضی است که اختراع این شیء داشته ایم»؛ و «محصل غرض» همانطور که می تواند مادی باشد، می تواند مثالی باشد.

ما می گوئیم :

این کلام - چنانکه پیش از این آوردیم - کلیت ندارد. و چنانکه می تواند در برخی از الفاظ درست باشد، ممکن است در بسیاری از معانی، الفاظ برای صورت و شکل خاص وضع شده باشند.