

تطابق ظهور ملکی با حقیقت ملکوتی قرآن

علی خراسانی*

سیدرضا اسحاق‌نیا**

چکیده

قالبه دانشمندان مسلمان بر اساس دلالت آیات قرآن و بر پایه مبانی علمی، القای معانی و الفاظ قرآن را الهی دانسته‌اند. در مقابل، دیدگاه شاذی تنها القای حقیقت وحی و معانی آن را از سوی خدا، و گزینش الفاظ و واژگان وحیرا از سوی پیامبر می‌داند. به اقتضای این نظر، شخصیت پیامبر، تاریخ زندگی و احوال روحی او اعم از غم و شادی، در چگونگی انتخاب گزاره‌ها و واژگان وحی و اوج و حضیض آیات تأثیرگذار است. در این میان، معدودی قائل شده‌اند که برای قابل فهم کردن حقیقت متعالی وحی به اذهان مردم، پیامبر به‌ناچار در مورادی از دانش رایج در جامعه خود استفاده کرده است؛ دانسته‌هایی که چه‌بسا در ادوار بعدی و بر اساس پیشرفت علم بطلان آنها به اثبات رسیده است؛ در حالی که وی تنها مأمور ابلاغ وحی الهی بوده است. در این مقاله تبیین می‌شود که قرآن همانند همه موجودات عالم، مراتبی دارد که این مراتب کاملاً با یکدیگر تطابق دارند و در نتیجه، مرحله لفظی و ملکی قرآن بازتاب‌دهنده مرتبه ملکوتی آن است و بر مبنای اصل انطباق در همه مراحل، چیزی جز حق و صدق وجود ندارد. البته با این لحاظ که قرآن کلام وحی است و حقیقتی مستقل از وجود طبیعی پیامبر ﷺ دارد.

کلیدواژه‌ها

قرآن، رسول خدا ﷺ، وحیانی بودن الفاظ قرآن، عوالم ثلاث، تطابق عوالم، ظاهر و باطن.



موجودات عالم دارای مراتب منطبق با یکدیگر هستند؛ یعنی عالم پایین تر به منزله ظلّ عالم مافوق است و هر موجودی در عالم مافوق همان موجود عالم پایینی است، البته با کمال بیشتر و وجودی قوی تر. از آنجا که قرآن در مرحله ملکوتی و عنداللهی از جامعیت و کمال برخوردار است، بر اساس قاعده تطابق عوالم، در مرحله پایین تر هم کامل است. ما در این مقاله، با تشکیل دو قیاس اقترانی شکل اول که در آن حد وسط، محمول صغری و موضوع کبرا می باشد، به صورت برهانی بحث را پیش برده ایم. برای این منظور، نخست می گوئیم قرآن وجود ملکی و ملکوتی دارد و وجود ملکی و ملکوتی هر چیزی با یکدیگر تطابق و همگونی دارند؛ پس وجود ملکی و ملکوتی قرآن با هم تطابق دارند. آن گاه در قیاس دوم می گوئیم: وجود ملکی قرآن مطابق با حقیقت ملکوتی و عنداللهی آن است و هر حقیقت ملکوتی و عنداللهی متعالی است. پس ظهور ملکی قرآن بسیار رفیع و متعالی است.



نظر
صدر

سال بیست و دوم، شماره ۸۶، تابستان ۱۳۹۶

وجود ملکی و ملکوتی قرآن

متن قرآن کریم که در قالب الفاظ عربی و ۱۱۴ سوره و ۶۲۳۶ آیه در اختیار بشر قرار دارد، همه واقعیت و حقیقت قرآن نیست، بلکه تنها یک مرحله از حقیقتی بزرگ است که در دسترس ما قرار گرفته است. مرتبه والا و اعلاّی این کتاب الهی همان است که در سوره زخرف از آن به «علیّ حکیم» یاد شده و در «ام الكتاب» حقیقتی لدی اللهی دارد: «وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيّ حَكِيمٌ» این کتاب که نزد ما و در لوح محفوظ است جایگاهی بس والا دارد که اندیشه آدمی بدان راه نخواهد یافت در آنجا سر بسته و تفصیل نیافته است» (زخرف: ۴). نیز مرتبه و مرحله ای از این کتاب الهی در دست فرشتگان الهی است؛ فرشتگانی که موصوف به «کرام بره» هستند: «بِأَيْدِي سَفَرَةٍ * كِرَامٍ بَرَرَةٍ»؛ با دست فرشتگانی به سوی پیامبر فرستاده شده است * فرشتگانی که بزرگوار و نیکو کارند» (عبس: ۱۵، ۱۶). مرحله نازله این کتاب الهی نیز که تنزل یافته آن حقیقت متعالی است، به زبان و لفظ عربی و در قالب الفاظ آیات و سوره ها بر وجود حضرت ختمی

مرتب نازل شده است. اشاره به قرآن کریم با اسم اشاره دور «ذلک الکتاب» و اسم اشاره نزدیک «هذا القرآن» می‌تواند ناظر به همین مراتب و مراحل باشد؛ یعنی هنگامی که به آن حقیقت متعالی لدی الهی نظر دارد که فهم آن از عقول مردم عادی به دور است، به ذلک تعبیر می‌شود و زمانی که به مرتبه لفظ، قرائت، تلاوت، کتابت و استماع قرآن که همان قرآن موجود در دسترس ماست، نظر دارد به هذا القرآن تعبیر می‌گردد.

مشق‌های «تنزیل» و «انزال» درباره قرآن در آیات زیادی آمده است؛ از جمله «تَنْزِيلُ مَنْ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» (فصلت: ۲)؛ «تَنْزِيلٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ» (واقع: ۸۰)؛ «تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ» (غافر: ۲)؛ «تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ» (فصلت: ۴۲) و نیز «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَارَكَةٍ» (دخان: ۳). تعبیر به «تنزیل، انزال و نزول» درباره آیات قرآن که به معنای فرود آمدن از مقام و مرتبه‌ای بلند است، بیانگر این حقیقت است که قرآن مبدأ و منزلتی عالی دارد که از آن مبدأ تنزل یافته است. در آن مرتبه سخن از لفظ، کتاب، صورت ذهنی و علم حصولی نیست و تا انسان مدارج کمال را طی نکند و به بالا نرود و عند الهی نشود، نمی‌تواند آن مرتبه عالی را درک کند؛ از همین رو؛ شماری از مفسران با استفاده از آیه «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» و جز پیراستگان از گناه، هیچ کس به علم آن دسترسی نخواهد داشت» (واقع: ۷۹)، اساس مرتبه عالی قرآن و دریافت حقیقت قرآن را، ویژه مطهران و انسان‌های راه‌یافته به ملکوت دانسته‌اند که در آیه تطهیر معرفی شده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۳۷۶).

همچنین برخورداری قرآن از ظاهر و باطن که در روایات پرشماری به آن اشاره شده است، می‌تواند ناظر به مراتب مختلف قرآن باشد؛ از جمله امام صادق ۷ می‌فرماید: «إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَاهِرًا وَبَاطِنًا؛ همانا قرآن ظاهری و باطنی دارد» (حر عاملی، ۱۴۰۳ق، ج ۲۷: ۱۹۲) و حتی در برخی روایت‌ها برای قرآن هفت بطن و یا بیشتر قائل شده‌اند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱: مقدمه هشتم). روشن است که ظاهر قرآن همان مرحله نازل شده است که در قالب الفاظ عربی مبین درآمده تا برای مردم قابل فهم باشد و مردم وظیفه دارند با تلاوت، استماع، تعقل و تفکر در آیات الهی از آن بهره‌مند شوند. باطن قرآن، مرتبه‌ای فراتر و بالاتر از مرحله الفاظ و به تعبیری ریشه و پشت صحنه این ظاهر است که اندیشه بشر





عادی به آن مرتبه راه ندارد و در دسترس فکر و علم حصولی متفکران نیست، زیرا آن مرحله از سنخ مفهوم و ماهیت و تصور و تصدیق نیست و تنها معصومان و راسخان در علم به این مرحله دسترسی دارند؛ همچنان که امام صادق ۷ در ذیل آیه «وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ» (زخرف: ۴) فرمود ما باطن قرآنیم و مقصود از «علی» در این آیه امیر المؤمنین است (بحرانی، ۱۴۱۷، ج ۴: ۱۳۵، ح ۷). این بیان، تفسیری باطنی از قرآن است و مقصود حضرت این است که حقیقت علوی و نور محمدی ۹ در مقام «لادن» حضور دارند (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج ۱: ۳۷۳).

تزیل و تأویل قرآن بر اساس بیان علامه طباطبایی نیز ناظر به مراتب و ظاهر و باطن قرآن است. ایشان در توضیح تأویل می‌نویسند که: تأویل حقیقتی است واقعی که بیانات و الفاظ قرآن اعم از احکام و حکمت‌ها و اخبار گذشته و آینده، مستند به آن است. این حقیقت در ماورای همه آیات الهی اعم از محکم و متشابه وجود دارد و نیز آن حقیقت عینی است، نه از سنخ الفاظ و مفاهیم. ظاهر لفظی قرآن تنها مانند مثال‌هایی است که ذهن مخاطب را به آن حقایق و مقاصد گوینده آشنا کند؛ چنان که قرآن می‌فرماید: «حَمِّ وَالْكِتَابِ الْمُمِينِ. إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ. وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ؛ حا. میم سوگند به این کتاب روشنگر که ما آن را قرآنی به زبان تازی قرار دادیم، باشد که در آن بیندیشید. این کتاب که نزد ما و در لوح محفوظ است، جایگاهی بس والا دارد که اندیشه آدمی بدان راه نخواهد یافت؛ در آنجا سربسته و تفصیل نیافته است» (زخرف: ۱-۴) (طباطبایی، ۱۳۹۱ق، ج ۳: ۴۸).

فیلسوفان و عارفان مسلمان نیز به ذو مراتب بودن قرآن تصریح کرده‌اند. از نظر آنان، حقیقت وحی و قرآن تنها الفاظ نیست، بلکه رسول خدا ۹ در مرحله بالاتری با حقایق و حیانی مواجه بودند. از نظر ابن سینا، پیامبر ۹ در مرتبه عقل با حقایق عالم ملکوت و ناسوت آشنا می‌شود (ابن سینا، ۱۳۸۱: ۱۱۶). به گفته شیخ اشراق پیامبر به دلیل داشتن حدس قوی، بدون نیاز به تفکر و تعلم با عقل فعال که همان روح القدس است، مرتبط شده و در لحظه حقایق علمی را دریافت می‌کرد (شیخ اشراق، ۱۳۹۷: ۱۷۲). صدرالمتهلین نیز پیامبر را دارای سه قوه ادراکی تعقل، تخیل و احساس می‌داند. او این قوا را متناسب با عوالم سه گانه می‌داند. از

نظر او پیامبر در هر کدام از این سه مرحله می‌تواند از حقایق عالم آگاه شود.

او درباره قوه عاقله پیامبر ۹ بر این نظر است که نفس پیامبر در قوه نظری چنان صفایی دارد که شباهت شدید به روح اعظم داشته و هرگاه اراده کند، به آن متصل گشته، بدون احتیاج به تعلیم بشری علوم لدنی بر وی فائض می‌شود (صدر المتالیهین، ۱۳۴۶: ۴۰۸). حکیم سبزواری هم قوه عاقله پیامبر را افضل عقول اهل زمان خود می‌داند که با برخورداری از این قوه جمیع یا اکثر معلومات به تأیید الهی و بدون نیاز به معلم بشری برای او روشن است (سبزواری، ۱۳۶۲: ۳۹۱). بی‌گمان در این مرحله دریافت حقایق به صورت کلی و بسیط است و در اینجا، کلام لفظی و صورت مثالی و بشری برای فرشته وحی مطرح نیست.

تطابق عالم ملک و ملکوت

پیش از پرداختن به موضوع تطابق، یادآور می‌شویم که از دیدگاه فیلسوفان و عارفان، عوالم متعدد و متکثر است. حکمت مشاء عالم عقول و عالم ماده را پذیرفته است و حکمت اشراق و عارفان نیز افزون بر این دو عالم، به عالم سومی در میان این دو نیز قائل شده‌اند. حکیمان اشراق معتقدند که غیر از عالم عقل و عالم ماده، عالمی دیگر به نام عالم مثال نیز وجود دارد که در میان آن دو عالم واقع شده است. این عالم از طرفی به لحاظ داشتن مقدار و شکل شبیه جوهر عالم جسمانی است و به خاطر نورانیت و تجرد از ماده، عالمی مجرد روحانی است. ایشان از عالم مثال با نام‌های دیگری همچون اشباح مجرد، صور معلقه، مثل خیالیه و غیره یاد می‌کنند (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۳۲۰).

از این میان، ابن ترکه در تمهید القواعد با اشاره به عوالم سه‌گانه می‌گوید: «پس نزدیک‌ترین عالم‌ها به لحاظ نسبت به مرتبه الهی، همانا عالم ارواح ... سپس عالم مثال ... و آن‌گاه عالم اجسام است» (صائن الدین ترکه، ۱۳۶۰: ۱۴۷).

حکمت متعالیه نیز به سه نشئه طبیعی، مثالی و عقل قائل شده و قوای ادراکی سه‌گانه انسان، یعنی حواس ظاهره، باطنه و قوه عاقله را به ترتیب مظهر هر کدام از آنها دانسته است: همانا نفس انسان سه نشئه ادراکی دارد: نشئه اول، صورت حسی طبیعی و مظهر آن حواس





پنج گانه ظاهری است و به آن دنیا گفته می شود...؛ نشئه دوم، اشباح و صور غائب از حواس ظاهری است و مظهر آن حواس باطن است و به آن عالم غیب و آخرت گفته می شود...؛ نشئه سوم، نشئه عقلی است و آن دار مقربین و دار عقل و معقول است و مظهر آن قوه عاقله انسان است هنگامی که عقل بالفعل گردیده باشد (صدر المتألهین، بی تا، ج ۹: ۲۱). علامه طباطبایی نیز درباره عوالم می گوید: «ان العوالم الکلیه ثلاثه، عالم العقل، عالم المثل و عالم الماده؛ همانا عوالم کلی سه قسم است عالم عقل، عالم مثال و عالم ماده»: (طباطبایی، ۱۳۸۰: ۲۱۴).

در زمینه تطابق عوالم باید گفت که بر اساس دیدگاه فیلسوفان و عارفان عوالم یادشده با یکدیگر کاملاً متطابق اند؛ یعنی هر عالم مادون به منزله ظل و سایه عالم مافوق است و هر موجود عالم مافوق، همان موجود عالم پائینی است البته با کمال بیشتر و مرتبه ای بالاتر و کامل تر. بنابراین، هر چیزی که در عالم طبیعت و ماده وجود دارد، سایه ای است از حقیقتی قوی تر که در عالم مثال وجود دارد و هر چیزی که در عالم مثال وجود دارد، سایه ای است از حقیقتی قوی تر که در عالم عقل وجود دارد. پس هر چه در عالم طبیعت با وجود جسمانی یافت می شود، همان موجود در عالم مثال و عقل نیز با وجود مثالی و عقلی یافت می شود؛ به بیان دیگر، می توان گفت که اگر موجودی که در مرتبه مادی و جسمانی است، شدت وجودی پیدا کند، همان مرتبه بالایی خواهد بود و اگر مرتبه بالایی از شدت وجودی خود تنزل یابد، به صورت موجود پائینی ظهور می یابد.

برای مثال، قهر حقیقتی است از حقایق عالم که ظهورش در انسان طبیعی به صورت غلیان خون در قلب و سیاهی وجه و نفخ عروق می باشد و در انسان ملکوتی، حالتی است وجدانی که انسان را بر اراده انتقام و ادار می کند، بدون صفات جسمانی که در انسان طبیعی بود. همین طور در هر مرتبه ای به حسب آن مرتبه ظهور می کند تا اینکه در مقام واحد قهار، قاهریت نور او بر کل انوار مجرد و انوار حسی و احاطه وجود او بر تمام وجودات است: «وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ؛ او بر بندگان خویش چیره است، درحالی که مافوق آنهاست و بر آنان احاطه دارد» (انعام: ۱۸) (نک: سبزواری، ۱۳۶۰: ۳۰۱).

فیلسوفان در ابواب مختلفی از حکمت از جمله مبحث تشکیک، عاقل و معقول، علم واجب به اشیا و بحث نفس به مبحث تطابق عوالم پرداخته اند که هر یک به نوبه خود

می‌تواند از مبانی بحث محسوب شود، زیرا از یک سو وجود، مشکک و دارای مراتبی است و از سوی دیگر، مدرک در تمام انواع ادراک با وجود نوری (مجرد) مدرک متحد می‌گردد و از دیگر سو، خداوند در مراتب گوناگون به اشیا علم دارد. در نهایت، نفس مراتب و طورهای مختلفی دارد که از مرتبه کون آغاز گشته و تا وجود عقلی را شامل می‌شود. بنابراین، به گفته ملاصدرا در اسفار وجود با کمالاتش از مرتبه بالا به پایین افاضه می‌شود تا به پایین‌ترین مرحله برسد. و همه کمالاتی که در مرحله پایین وجود دارد، به صورت برتر و لطیف‌تر در مبادی بالاتر وجود دارد (صدرالمتألهین، بی‌تا، ج ۸: ۱۷۷). ملاصدرا در مفاتیح الغیب در این باره می‌گوید: مراتب عوالم مطابق و برابر یکدیگر است، پس عالم پست‌تر نمونه عالم بالاتر و عالم بالاتر حقیقت عالم پایین‌تر است و همین‌گونه تا به حقیقت الحقائق منتهی شود. پس تمام موجودات این عالم مثال‌ها و قالب‌های موجودات عالم ارواح‌اند؛ مانند بدن انسان نسبت به روح او (همو، ۱۳۶۳ق: ۸۸).

حکیم سبزواری نیز در شرح بر منظومه بابی را با عنوان «غرر فی تطابق عالم الحس و عالم العقل» گشوده و موجودات برخوردار از وجود امکانی را دارای سه مرتبه عالم عقل، عالم مثال و عالم حس دانسته است که این مراتب با یکدیگر تطابق دارند و مرتبه ما فوق نسبت به مرتبه مادون علیت دارد؛ به گونه‌ای که هر چه در معلول به تفصیل و تفرقه و فتق یافت می‌شود، در علت به طور رتق و جمع و اجمال و بساطت وجود دارد و به یقین معلول، سایه، ظل، عکس و نمایانگر علت است؛ یعنی موجودات مثالی و برزخی، سایه‌های موجودات عقلی، و موجودات حسی اظلال موجودات مثالی‌اند. هر چه موجود مادی دارد، موجود مجرد با زیادتی همان را دارد و هر کمالی که در عالم ماده دیده می‌شود، اصل و ملکوتش به دست حق تعالی و خزائنش نزد وی موجود می‌باشد: «فَسُبْحَانَ الَّذِي يَبْدِيهِ مَلَكُوتَ كُلِّ شَيْءٍ؛ پس، از ناتوانی منزله بدان آن کسی را که هستی هر چیزی از اوست» (یس: ۸۳). «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ؛ و هیچ چیز نیست مگر آنکه خزانه‌های آن نزد ماست» (حجر: ۲۱) (نک: انصاری شیرازی، ۱۳۸۷، ج ۳: ۳۸۵). علامه طباطبایی در این زمینه در *نهایة الحکمه* می‌فرماید: که نظام عوالم سه‌گانه متطابق و متوافق با یکدیگر است؛ به گونه‌ای که وجود آن سزاوار هر کدام است و آن بدان جهت



است که هر علتی مشتمل بر کمال معلول خویش است؛ به نحوی برتر و شریف تر (طباطبایی، ۱۳۸۴، مرحله ۱۲، فصل ۱۹).

تطابق عوالم در قرآن و حدیث

موضوع وجود عوالم مختلف و نیز تطابق این عوالم را می توان از آیات و روایت های مختلفی استفاده کرد. از جمله آیات ناظر به این موضوع، آیه «وَإِنْ مِّنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ» و هیچ چیز نیست مگر آنکه خزانه های آن نزد ماست و ما آن را جز به اندازه معین فرو نمی فرستیم» (حجر: ۲۱) است. «خزائن» در این آیه، ناظر به حقیقت جمعی و برتر همه اشیا نزد خداوند متعال است؛ خزائن و سرچشمه هایی که از اندازه های عالم مادی به دور است. علامه طباطبایی در توضیح و تبیین این آیه می فرماید: این آیه از آیات درخشانی است که حقیقتی را بیان می کند که بسیار دقیق تر از تفسیر و توجیهاتی است که برایش کرده اند، و آن عبارت است از ظهور اشیا به وسیله قدر و اصل و پیشینه ای که قبل از شمول و احاطه قدر داشته اند، زیرا از ظاهر عبارت «وَإِنْ مِّنْ شَيْءٍ» با در نظر داشتن عمومیتش که از نکرده در سیاق نفی استفاده می شود و نیز با در نظر گرفتن تأکیدش به کلمه «مِن» که شامل تمامی موجوداتی می شود که اطلاق «شیء» بر آن صحیح باشد، بدون اینکه حتی یک فرد از آن استثنا گردد.

برای مثال، شخص زید و یک فرد انسانی شیء است و نوع انسان هم که در خارج با افرادش محقق می شوند شیء است و آیه شریفه برای این فرد خزینه هایی نزد حق تعالی اثبات می کند. حال باید ببینیم چگونه از این فرد آدمی نزد خدا خزینه هایی وجود دارد؟ چیزی که مسئله را آسان می کند این است که حق تعالی این «شیء» را نازل از ناحیه خود می داند و نزول معنایی است که مستلزم داشتن بالا و پایین، بلندی و پستی و آسمان و زمین است و چون به روشنی درمی یابیم که زید مثلاً از مکان بلندی به مکان پستی نیفتاده، می فهمیم که مقصود از انزال همان خلقت زید است، اما خلقتی که توأم با صفتی است که به سبب آن صفت، کلمه نزول بر وی صادق است. در آیات «وَأَنْزَلْنَا لَكُمْ مِّنَ السَّمَاءِ مَاءً حَلِيقًا فَاسْتَبَقُوا زُرْعَتَهُمْ وَأَنْزَلْنَا لَهُمْ مِنَّا جِبَالًا مَّوَدَّعًا وَقَدَّرْنَا لَهُم مِّنَّا رِزْقًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّهُمْ لَخَالِفُونَ» (زمر: ۶) و آیه «وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ» (حدید: ۲۵) نیز نزول که به معنای



خلقت به نحو انحصار است، توأم با قدر شده است؛ به گونه‌ای که به هیچ وجه انفکاکش ممکن نیست و این حصر می‌رساند که کینونت و ظهور زید به وجود، توأم با همان اندازه‌های معلومی است که دارد، پس وجود زید وجودی محدود است.

از این بیان روشن می‌گردد که «قدر» عبارت از خصوصیت وجودی و کیفیت خلقت هر موجودی است؛ همچنان که از آیه «الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّىٰ* وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ؛ همان که موجودات را آفرید و اجزای آنها را هماهنگ ساخت و آن که برای آفریدگان حدی معین کرد و آنها را به آنچه که برایشان تقدیر کرده است هدایت کرد» (اعلی: ۲ و ۳) و آیه «الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ حَلْفَهُ ثُمَّ هَدَىٰ؛ پروردگار ما همان کسی است که هستی در خور هر چیزی را به آن داده، سپس آن را به راه کمال هدایت کرده است» (طه: ۵۰) نیز استفاده می‌شود، چون آیه اولی هدایت را بر خلقت و تسویه و تقدیر هر چیز مترتب می‌کند و در آیه دومی، بر اعطای خلقت مخصوص هر چیزی مترتب می‌شود. لازمه این امر آن است که قدر هر چیزی به معنای ویژگی خلقتی آن باشد که به طبع از آن چیز انفکاک ندارد.

نکته دیگر اینکه حق تعالی از «وَمَا نُزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ» قدر کل شیء را به وصف معلوم توصیف نموده و این قید با کمک سیاق کلام این معنا را افاده می‌کند که قدر هر موجودی برای حق تعالی در لحظه نزول که با تمام وجودش ظاهر می‌گردد معلوم است. پس هر موجودی قبل از وجودش معلوم القدر و معین القدر است و برگشت آیه «وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ» (رعد: ۸) نیز به همین معناست، چون ظاهر آیه این است که هر چیزی با اندازه‌ای که دارد نزد خدا حاضر و معلوم است. پس عبارت «عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ» در این آیه در معنای عبارت «بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ» در آیه مورد بحث است. همچنان که در جای دیگر می‌فرماید: «قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا؛ خدا برای هر چیزی قدری قرار داده» (طلاق: ۳) که از آن تجاوز نمی‌کند، در حالی که آن قدر معین و معلوم است.

خلاصه اینکه قدر هر چیزی از نظر علم و مشیت الهی، بر خود آن چیز مقدم است؛ هر چند که به حسب وجود، مقارن با آن و غیر منفک از آن است. حال می‌گوییم حق تعالی در آیه «عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ» این معنا را اثبات می‌کند که هر چیزی قبل از نزولش به این عالم و استقرارش در آن، خزینه‌هایی نزد او دارد. از این رو، قدر را بعد از





خزینه‌ها و همدوش نزول دانسته است. نتیجه اینکه هر شیئی پیش از نزول، مقدر به قدر و محدود به حدی نیست و در عین حال، باز همان شیء است. حق تعالی در تعریف این خزائن، به دو مطلب هم‌زمان اشاره کرده است: ۱. خزائن فوق، قدری است که ملحق به اشیا می‌شود؛ ۲. خزائن فوق، بیشتر از یکی دو تاست و این کلام به‌ظاهر متناقضاست، چون عدد از خواص هر چیز محدود است. فرض این جاست که خزائن مافوق و قبل از قدر، غیرمحدود است. پس نباید متمایز از یکدیگر و متعدد باشند، بلکه باید حقیقت واحد باشند. از اینکه خزائن را جمع آورده است، معلوم می‌شود که گرچه خزینه‌های مذکور متعدند، بعضی مافوق بعضی دیگرند و خزینه بالا محدود و مقدر به حد و قدر خزینه پایین نیست. در نتیجه تمامی خزائن الهی نسبت به حدودی که شیء مفروض در این نشئه به خود می‌گیرد نامحدودند.

همچنین بعید نیست تعبیر به تنزیل در جمله و «ما ننزله» که بر نوعی از تدریج دلالت دارد، اشاره به همین باشد که نزول شیء مفروض مرحله به مرحله است و هر مرحله‌ای که نازل شده، قدر و حد تازه‌ای به خود گرفته که پیش‌تر آن حد را نداشته است تا آنکه به مرحله آخر که همین عالم دنیاست رسیده و از هر سو به حدود و قدرهایی محدود شده است؛ همچنان که به مقتضای آیه «هَلْ أَتَى عَلَى الْإِنْسَانِ حِينٌ مِّنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَّذْكُورًا؟» بی‌گمان بر انسان روزگاری گذشته که او در آن روزگار چیزی نبوده که نام انسان بر وی نهاده شود. آیا چنین نبوده است؟» (دهر: ۱)، انسان در مرتبه‌ای از وجودش، چیزی مذکور نبوده است. بنابراین، همه این خزائن فوق عالم مشهود ماست، چون حق تعالی این خزائن را با «عنده» وصف کرده و تفسیر این وصف در آیه‌ای دیگر آمده است که «مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ؛ هر چه نزد خداست، ثابت و لایزال و لایتغیر است» (نحل: ۹۶). پس خزائن خدا هر چه باشند، امور ثابتی هستند که دستخوش زوال و تغیر نمی‌شوند و چون می‌دانیم که اشیا در این عالم مادی محسوس، متغیر و فانی هستند و ثبات و بقایی ندارند، درمی‌یابیم که خزائن الهی فوق این عالم مشهودند (طباطبایی، ۱۳۹۱ق، ج ۱۲: ۱۴۳).

برخی درباره وجود و تطابق عوالم مختلف به آیه «كُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ؛ و هر

چیزی نزد او اندازه‌ای معین دارد (رعد: ۸) نیز استناد کرده‌اند. بر اساس این آیه هرچه در عالم ماده وجود دارد، در مرتبه بالاتر نیز نزد خدای متعال با مقداری که البته فاقد ویژگی‌های جسمانی و مادی است، معلوم و معین است (طباطبایی، ۱۳۹۱ق، ج ۱۱: ۳۰۶).

برخی در تبیین عوالم مختلف و تطابق آنها با یکدیگر، با استفاده از آیه «فَسُبْحَانَ الَّذِي يَخْلُقُ كُلَّ شَيْءٍ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ؛ پس، از ناتوانی منزّه بدان آن کسی را که هستی هر چیزی از اوست و همگان به سوی او بازگردانده می‌شوید» (یس: ۸۳). تطابق را به معنای نبود فاصله و فرجه در عوالم دانسته، آن را به موج به هم پیوسته تشبیه کرده‌اند که در سیر صعودی از عالم اجسام شروع شده و به عالم ملکوت، جبروت و لاهوت می‌رسد. منظور از «سبحان الذی»، (الله تعالی)؛ «بیده»، (عالم عقول) است؛ همچنین منظور از «ملکوت»، (عالم نفوس)؛ «کل شیء»، عالم شهادت و اجسام است. در این آیه، از صدور اشیا از حق تعالی و ترتب بعضی از اشیا بر بعضی دیگر و رجوع کل به حق تعالی یاد شده است (آشتیانی، ۱۳۸۷، ج ۳: ۸۴۸).

از برخی روایت‌ها نیز می‌توان وجود عوالم و تطابق آنها را برداشت کرد؛ از جمله این روایت که رسول خدا ﷺ فرمود «من نزد پروردگارم بیتوته کردم؛ مرا اطعام نمود و سیراب کرد»: (مجلسی، ۱۳۹۰، ج ۶: ۲۰۷). یا این روایت که پیامبر در خصوص آتش می‌فرماید: «بی‌گمان این آتش (دنیا) به هفتاد آب شسته شده، سپس فرو فرستاده شده است» (صدر المتألهین، بی‌تا، ج ۹: ۷۳). نیز این روایت که «هرکس کار خوبی انجام دهد، در حقیقت به شاخه‌های درخت طوبی چنگ زده است که او را به بهشت می‌رساند و اگر کار بدی را مرتکب شود، به شاخه‌های درخت زقوم چنگ زده که فرجام او را به جهنم می‌رساند» (مجلسی، ۱۳۹۰ق، ج ۸: ۱۶۶). افزون بر این، از همه روایت‌هایی که بیانگر تجسم اعمال‌اند، وجود عوالم مختلف و تطابق آنها بر یکدیگر قابل استفاده است. بر اساس این روایت‌ها، انسان در عوالم بالاتر، عمل خودش را متناسب با همان عالم مشاهده می‌کند و در حقیقت، بهشت و جهنم چیزی جز ظهور عمل در عوالم دیگر نیست؛ چنان‌که آیات قرآن هم بر این مطلب تأکید دارند: «الْيَوْمَ تُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ؛ امروز هر کسی بدانچه کرده است سزا داده می‌شود»: (غافر: ۱۷).





تطابق وجود ملکی با حقیقت ملکوتی قرآن

براساس مباحث پیش گفته قرآن کریم دارای وجود ملکی و نیز ملکوتی است و از آن روی که همه موجودات در عوالم مختلف، وجودی مطابق با عالم بالاتر دارند، نتیجه می‌گیریم که وجود قرآن کریم در عالم ملک مطابق با عالم ملکوت است. همچنین از آنجا که قرآن در عالم ملکوت و عند الله، مقامی رفیع و جامع دارد، باید وجود ملکی قرآن هم جامع، زیبا، صادق و برخوردار از کمالات گوناگون باشد تا با مقام عنداللهی تطابق و هماهنگی داشته باشد؛ همچنان که پیام آور وحی که موجودی متعالی است، به‌هنگام تمثیل در قالب زیباترین شخص (دحیه کلبی)، تمثیل می‌یافت، خود وحی نیز در قالب بهترین و زیباترین کلمات و البته به زبان قوم ظهور و بروز می‌یابد، زیرا سنت الهی بر این قرار گرفته که پیامبر ۹ از میان قوم خویش برگزیده شود و وحی تنزل یافته به زبان ایشان باشد. افزون بر اینکه جامعیت، گستردگی و ظرفیت زبان عربی نیز جای انکار ندارد: «إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ؛ ما آن (قرآن) را به زبان تازی قرار دادیم، باشد که در آن بیندیشید» (زخرف: ۳).

ملاصدرا در تبیین چگونگی نزول وحی از مرتبه عقلی به مرتبه مثالی و حسی می‌گوید: هنگامی که روح قدسی معارف الهی را بدون تعلیم بشری، بلکه از خداوند دریافت کرد، تأثیر آن به قوای روح سرایت می‌کند و صورت آنچه که پیامبر با روح قدسی خود مشاهده کرده است، برای روح بشری‌اش تمثیل می‌یابد و از باطن عالم به ظاهر عالم بروز می‌نماید. در نتیجه برای حواس ظاهری او، به‌ویژه قوه شنوایی و بینایی که شریف‌ترین حواس ظاهری‌اند، متمثل می‌گردد: «يُلْفِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ؛ روح نبوت را که از امر اوست بر هر کس از بندگانش که بخواهد القا می‌کند [و او را به رسالت برمی‌انگیزد]» (مؤمن: ۱۵).

در نتیجه پیامبر با قوه بینایی‌اش شخصی را در نهایت زیبایی می‌بیند و با قوه شنوایی‌اش کلامی دارای نظم را در نهایت زیبایی و فصاحت می‌شنود. شخص، همان فرشته نازل به اذن خدا و حامل وحی الهی است و کلام، همان کلام خدای متعال است و در دست فرشته وحی، کتابی است که همان کتاب خداوندی است. چنان که برخی از پیروان مشاء

گفته‌اند، این امر تمثیل یافته صورت خیالی محض که در خارج از ذهن و تخیل وجودی نداشته باشد، نیست (صدر المتألهین، بی تا، ج ۷: ۲۵)، بلکه به گفته حکیم سبزواری، وقتی روح قدسی پیامبر با حقیقت ملک مقرب مرتبط می‌شود، مشاعر قوای ادراکی او نیز از این اتصال و ارتباط اثر می‌پذیرد؛ زیرا هر معنایی صورتی و هر حقیقتی رقیقه‌ای دارد. در نتیجه، فرشته را به صورت زیباترین انسان زمان خود مشاهده می‌کند و محتوای وحی الهی را در فصیح‌ترین صورت‌ها و بلیغ‌ترین الفاظ می‌شنود؛ چنان‌که رسول خدا ﷺ جبرئیل را به صورت دحیه کلبی می‌دید (سبزواری، ۱۳۶۹ق: ۳۹۴) و در معراج نیز صدای وحیانی خدا را با پژواک صدای امیرمؤمنان ۷ می‌شنید (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۳: ۱۷۷).

نتیجه‌گیری

از لزوم تطابق و هماهنگی همه مراتب و مراحل قرآن می‌توان نتیجه گرفت که مرحله لفظی و ملکی قرآن آینه و بازتاب‌دهنده مرتبه ملکوتی قرآن است. در حقیقت، الفاظ، آیات و سوره‌ها همچون آینه‌ای هستند که آن حقیقت عنداللهی و ملکوتی را می‌نمایند. اگرچه این آینه به اقتضای محدودیت‌های این مرتبه مادی و تنگنای ظرفیت الفاظ و کلمات، در انتقال معانی نمی‌تواند همه آن حقیقت را نشان دهد گفته‌اند:

معانی هرگز اندر لفظ ناید که بحر قلزم اندر ظرف ناید

ولی از آنجا که قرآن در مرتبه ملکوتی و عنداللهی چیزی جز حق و صدق نیست، در این مرتبه نیز هرگز باطل به آن راه نمی‌یابد: «لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ؛ نه اکنون و نه در آینده، باطل در آن راه نخواهد یافت و حقایق آن را دگرگون نخواهد ساخت» (فصلت: ۴۲). در نتیجه، نمی‌توان بخشی از معارف قرآن را که به مسائل علمی و جامعه انسانی مربوط می‌شود خطاپذیر دانست و یا مدعی شد که پیامبر به زبان زمان خویش سخن گفته است و در نتیجه، معرفت و دانش او درباره زمین، کیهان و ژنتیک انسان بیشتر از دانش مردمان عصرش نبوده، بلکه همان معرفت‌های رایج را هر چند مطابق با واقع نبوده، در قرآن اشرا ب کرده است؛ همچنان‌که نمی‌توان گفت که وحی پیامبر به زبان عربی است و زبان عربی آینه فرهنگ و تجربه جمعی قوم عرب





است و همین فرهنگ است که ماده می شود برای صورت؛ نیز نمی توان گفت چنان که زنبور عسل که از گل ها و گیاهان محیط خود تغذیه می کند و بر آنها صورت عسل می پوشاند، پیامبران نیز از مصالح محدود زمان و مکان خود بهره می برد و آنها را در تجربه و حیانی خویش به خدمت می گیرد و خاک را زر می کند.

این مباحث درباره وحی و قرآن پذیرفتنی نیست، زیرا لازمه چنین دیدگاهی راهیابی مباحث باطل و ناصواب در آیات قرآن کریم است؛ درحالی که قرآن انعکاس دهنده و تنزل یافته صورت ملکوتی قرآن است که در آن مرحله بلندمرتبه و عنداللهی چیزی جز حق و صدق نمی باشد. همچنین از آنجا که علم پیامبر به قرآن در مرحله ملکوتی، از جنس علم حضوری است، احتمال اشتباه و خطا در آن وجود ندارد، زیرا اساساً احتمال خطا و اشتباه در علم حصولی است که ممکن است مفهوم ذهنی با حقیقت خارجی منطبق باشد یا نباشد، ولی در علم حضوری امر دایر بین کشف و عدم کشف است. بنابراین، تفکیک وحی و قرآن به اینکه در امور اجتماعی خطا پذیر است و در اموری مانند اسماء و صفات خطانا پذیر است، پذیرفتنی نیست؛ همچنان که پیش تر نیز اشاره شد، تعبیرهایی مانند «نزول»، «انزال» و «تنزیل» درباره وحی، بیانگر این حقیقت است که همان محتوا «هوهو» فرود آمده است که البته ظهور آن محتوا در این عالم متناسب با اقتضانات این عالم است. نیز نتیجه می گیریم که شهود ملکوتی قرآن و به تعبیری علم شهودی به آن و تمثل آن حقیقت ملکوتی در قالب الفاظ و بازگویی این الفاظ از سوی رسول خدا ۹ در قالب آیات و سوره ها، بیانگر مقام رفیع و ارجمند آن پیامبر ۹ است و تشبیه پیامبر به طوطی که فقط الفاظی را تکرار می کند، تشبیهی ناروا و قیاسی مع الفارق است.

کتابنامه

* قرآن کریم (بر اساس ترجمه المیزان)

۱. آشتیانی سیدجلال الدین (۱۳۷۸)، منتخباتی از آثار حکمای الهی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۱)، المبدأ والمعاد، به اهتمام عبدالله نورانی، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی مک گیل.
۳. انصاری شیرازی، یحیی (۱۳۸۷)، دروس شرح منظومه، قم: بوستان کتاب.
۴. بحرانی، سیدهاشم (۱۴۱۷)، تفسیر برهان، قم: اسماعیلیان.
۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸)، تسنیم، قم: اسراء.
۶. _____ (۱۳۸۳)، تفسیر موضوعی، قم: اسراء.
۷. حر عاملی (۱۴۰۳ ق.)، وسائل الشیعة، به کوشش عبدالرحیم ربانی شیرازی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۸. سبزواری، ملاحادی (۱۳۶۰)، مجموعه رسائل حاجی سبزواری، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۹. _____ (۱۳۶۲)، اسرار الحکم، تهران: مکتبه الاسلامیه.
۱۰. _____ (۱۳۶۹)، شرح منظومه، تهران: نشر ناب.
۱۱. سهروردی، شهاب الدین (۱۳۹۷ ق.)، سه رساله از شیخ اشراق، تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: انجمن فلسفه ایران.
۱۲. _____ (۱۳۷۵)، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۳. شریفی، حسین (بی تا)، تطابق عوالم، رساله چاپ نشده.
۱۴. صائن الدین، علی بن محمد ترکه (۱۳۶۰)، تمهید القواعد، تهران: انتشارات وزارت آموزش عالی.
۱۵. صدر المتالهین، محمد بن ابراهیم (بی تا)، الاسفار الاربعه، قم: انتشارات مصطفوی.
۱۶. _____ (۱۳۸۳)، شرح اصول کافی، تصحیح محمد خواجوی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۷. _____ (۱۳۴۶)، الشواهد الربوبیه، به کوشش سیدجلال الدین آشتیانی، مشهد: دانشگاه مشهد.

۱۶۳



تطابق

تطابق ظهور ملکی با حقیقت ملکوتی قرآن

۱۸. _____ (۱۴۲۲ق.)، المبدأ والمعاد، به كوشش سيدجلال الدين آشتياني، قم: دفتر تبليغات اسلامي.
۱۹. _____ (۱۳۶۳)، مفاتيح الغيب، تهران: مؤسسه تحقيقات فرهنگي.
۲۰. طباطبائي، محمدحسين (۱۳۹۱ق.)، الميزان في تفسير القرآن، قم: مؤسسه مطبوعاتي اسماعيليان.
۲۱. _____ (۱۳۸۰)، بداية الحكمة، قم: مؤسسه نشر اسلامي.
۲۲. _____ (۱۳۸۴)، نهاية الحكمة، قم: مؤسسه نشر اسلامي.
۲۳. فيض كاشاني، ملامحسن (۱۴۱۵)، تفسير الصافي، تهران: انتشارات صدر.
۲۴. مجلسي، محمدباقر (۱۳۹۰ق.)، بحار الانوار، تهران: المكتبة الاسلاميه.



نظر

سال بيست و دوم، شماره ۸۶، تابستان ۱۳۹۶