

۸۸۶۹۵

# تبیین نظریه سطوح معنایی آیات قرآن از منظر امام خمینی (س)

لا طبعه طباطبائی<sup>۱</sup>  
مرضیه شریعی<sup>۲</sup>

چکیده: اصل تأویل یا بازگرداندن معنا به خامتگاه و منشأ اصلی آن از حیثیات و وجه‌مفاتی که خاص جهان بینی عرفانی است غالباً مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. تأویل به موجب جستجوی سرچشمه‌ها و مبادی آغازین و حقیقی معنا یا جهان بینی عرفانی که سیر و سیوررت وجودی اشیاء را به سوی حقایقشان می‌کاود در یک نقطه به هم می‌پیوندند هر دو در پی یافتن افق اعلای مظاهر و آیات ربانی‌اند. از این رو می‌توان تأویل را تجلی‌گاه سلوک عملی و نظری عارف قلمداد کرده زیرا او معانی را به زبان مرتبه وجودی خویش تأویل می‌کند و از آنجا که وجود حقیقت واحده ذم مراتب است در تأویلات قرآنی نیز با حقیقتی که مشار کثرت است، مواجهیم. حضرت امام ضمن پرداختن به این موضوع این امر را مؤید جامعیت کلام الهی می‌داند و در کلمات خویش به مبانی و مؤلفه‌های آن اشاره کرده‌اند. لذا در بررسی مؤلفه‌های اصل ذم مراتب بودن آیات حق در اندیشه امام خمینی نگاه مبانی وجودشناختی و انسان‌شناختی آن تبیین گشته و ریشه‌های بنیادی قول به کثرت معنایی آیات قرآن در کلام ایشان تشریح می‌گردد.  
کلیدواژه‌ها: تأویل، کتاب تدوین و تکوین، تفسیر انفسی، مراتب معنایی قرآن، ظهور و بطون قرآن.

## مقدمه

مراتب معنایی آیات قرآن موضوعی است که در آیات شریفه و احادیث نبوی بدان اشاره شده است. چنانکه حضرت رسول (ص) فرموده‌اند: «ان للقرآن ظهراً و بطناً و حداً و مطالعاً» (ملاصدرا ۱۹۸۱)

۱. عضو هیات علمی گروه عرفان اسلامی پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی  
e-mail: tabatabaie-fatemeh@yahoo.com  
۲. دانشجوی دکتری عرفان اسلامی  
e-mail: sbariati.ac@gmail.com

این مقاله در تاریخ ۱۳۸۷/۷/۱۸ دریافت گردید و در تاریخ ۱۳۸۷/۱۰/۹ مورد تأیید قرار گرفته.

ج ۲۶: ۷) یا «لانفقه کل النفقه حتى تری للقرآن وجوهاً كثيرة» (المعانی ۱۴۲۳ ج ۱۱: ۱۵۵ ح ۲۰۴۳) حضرت امام ضمن پرداختن بدین موضوع انسانها را به تدبیر بر حقایق کلام الهی در عوالم و نشآت مختلف توصیه فرموده‌اند. ایشان در جایی درک این موضوع را منفتح مفاتیح معرفت و اصل اصول فهم اسرار قرآنی برمی‌شمارند. زیرا حقیقت تعالیم و انبئات ربانی منحصر به ظواهر آیات نیست. کشف این نکته تلاوت کننده قرآن را به خروج از ظلمت ظواهر و استماع و التذاذ قلبی از آیات سوق داده و باب مفاهمه میان خالق و مخلوق را می‌گشاید. نظریه فوق دارای آثار و لوازم معرفتی، عملی و اخلاقی است که هر یک در جای خود خواهد آمد.

نظریه سطوح معنایی قرآن در اندیشه حضرت امام در قالب در عنوان یکی مبانی و دیگری مؤلفه‌ها مورد بررسی قرار گرفته است. مبانی این نظریه از نظرگاه وجود شناختی و انسان شناختی مورد تحلیل قرار گرفته و مؤلفه‌های آن نیز به موارد زیر می‌پردازد: (۱) قول به ظاهر و باطن داشتن آیات قرآن و (۲) دستیابی به مراتب آیات قرآن با کشف و رفع حجاب که در ذیل به هر یک از آنها پرداخته خواهد شد.

### مبانی نظریه

#### (۱) مبانی وجود شناختی: وجودی بودن رابطه لفظ و معنی

از دیدگاه حکمت و عرفان کلمه از منخ وجود است. آن‌چنان که بر اساس سلوک فکری عرفا هیچ کلمه و پدیداری در هستی نیست که در مرتبه وجودی خود بر مبدئی ماورایی دلالت نکند (گنون ۱۳۷۴: ۴۷). حروف وضعی خود کالبد و مرتبه جسمانی حروف تکوینی بوده و معنای نخستین و اصیل خود را از آنها می‌یابند. در جهان‌شناسی عرفا، انسان در نظام خلقت شأن و جایگاهی محوری داشته و آغاز و انجام آفرینش بدو منتهی می‌گردد. از این رو، هر لفظ و اساساً هر کینوتی برای نیل به معنا و جایگاه عالی خویش باید از رهگذر نفس او گذر کند. به دیگر سخن، سیر صعودی اجسام جسمانی به نفس انسان ختم می‌گردد، زیرا دایره وجود از انسان آغاز و بدو ختم می‌گردد و قوس نزول و صعود در بردارنده حقیقت انسان کامل است. این مرتبه از وجود انسان که عزیمت گاه اجسام به سوی مراتب مجرد است و مراتب روحانیت از آنجا آغاز می‌گردد در اصطلاح فلاسفه عقل هیولانی است (ملاصدرا ۱۳۸۵: ۳۲۱). سیر و صیوروت دائم هستی به سوی کمال، به عالم انسانی منتهی شده و از آنجا راه خود را به سوی منازل عالیّه وجود تا رسیدن به عقل

بالفعل می‌گشاید. شاید به تسامح بتوان گفت نفس در برابر حروف تکوینی هم شأن فاعلیت دارد و هم منفعل است. از سویی، آنها را به فعلیت جدیدی می‌رساند و از دیگر سو، خود به موجب ادراک حضوری و وحدت با مدرک، منقلب و متطور شده و صورت کاملتری، به خود می‌گیرد. در حقیقت، لفظ همپای تجرد و فعلیت عقل هیولانی در نشئه‌ای از نشآت وجود به مشاهده عارف در آمده و به عبارت دقیق‌تر بر حسب تناسب وجودی و مماثلت نوعی به حضور در نفس او فراخوانده می‌شود. از این روست که وجود پا به پای ادراک حضوری نفس به حقایق معانی، اشتداد می‌یابد. انسان در سیر معرفتی، خویش را در هستی قدیم و لایزال الهی دوباره می‌یابد. موضوع صیوروت و خلق مدام نفس، معرفت است. به عبارت دقیق‌تر، دانستن با بودن یکی است. با معرفت حضوری مساحت جدیدی از نفس متولد گردیده و عالم نفس اتساع می‌یابد. شاید بهتر باشد انسان را مصداق حقیقی جهانهای ممکن دانست که لایب نیست به فلسفه وارد کرده است. جهانهایی که پا به پای سیر معرفتی انسان خلق می‌شوند. مرتبه بشری تنها یکی از ظهورات او در جهانهای نامتناهی است، لیکن به تعبیر گنون، شرق شناس سنت گرا، هر چند فعلاً محقق نیستند اما جمله را باید به یکسان ممکن و لااقل شأناً موجود انگاشت (گنون ۱۳۷۴: ۵۳).

ملاصدرا بر اساس شأن وجودی لفظ برای کلام به موازات مراتب نباتی، حیوانی، نطقی و قدسی انسان به حیاتیاتی قائل است. حیات امتدادی تنفسی که در آن لفظ همراه با تنفس ظهور می‌یابد که به منزله حیات نباتی لفظ است. مرتبه بعدی حیات صوتی است که حکم حیات حیوانی لفظ را دارد سپس مرتبه معنایی است که معطوف به حیات انسانی لفظ است و سرانجام مرتبه حکمت است که نشئه الهی لفظ را شامل می‌شود (ملاصدرا ۱۳۸۵: ۳۹۹). از این رو در اندیشه عارف، لفظ در لوح نفس انسان از مرتبه حدوث جسمانی به مرتبه بقای روحانی می‌رسد. اما استحاله و دگردیسی لفظ، جسم و ماده، به معنا، روح و صورت جز در برزخی که محمل حقایق متضاد و در عین حال همگون و همنهشت است، میسر نیست. خیال، حقایق را از عالم کمیت (زمان و مکان) رهانیده و ثنویت تفرقه افکن کثرات را تبدیل به بساطت وحدت آفرین می‌کند.

ماهیت کلام از منظر حضرت امام: حضرت امام تحت عنوان حقیقت و ماهیت کلام به بررسی شأن وجودی کلمه می‌پردازند. طبق فرموده‌های ایشان اساساً کل سلسله مراتب وجود از عقل تا هیولی تکلم باریتمالی است. امام خمینی نیز بر مبنای این اصل که الفاظ از برای ارواح معانی وضع شده‌اند، مدلولات (لفاظ را منحصر در معنای قشری و محسوس آنها نمی‌دانند. ایشان درک این

حقیقت را اصل زیربنایی فهم اسرار قرآنی دانسته و کشف حقیقت انبیا و تعلیم را در نشأت و عوالم مختلف منوط به تدبیر در آن می‌دانند (امام خمینی ب. ۱۳۸۱: ۳۹-۴۸). بنابراین اصل، ماهیت کلمه در نظام هستی آن چیزی نیست که طبق برداشت عامه منقوش در الواح مادی است، بلکه هر پدیده‌ای در هستی که شیی را از باطن ذات به ظاهر تجلی برساند همانا کلمه و یا به عبارت دیگر تکلم است. تکلم چیزی جز اظهار مکنونات باطن نبوده و تنها به مرتبه صوت و لفظ محدود نمی‌گردد؛ تکلم حق تعالی عبارت است از تجلی حق که حاصل تعلق اراده و قدرت اوست بر ایجاد و اظهار آنچه در غیب است؛ (امام خمینی ۱۳۸۶: ۵۸) ایشان در مصباح چهل و نهم از مصباح ۱۴۱۴ به می‌فرمایند انبیا و تعلیم حق تعالی بر حسب مراتب و نشأت وجود، مختلف و متشکک است. مقوله حضرت حق در مرتبه اعیان ثابت و اسماء با مکالمه او در عالم عقول و نفوس متفاوت است و تکلم او در مرتبه عالم مثال غیر از تکلم او در عالم عقول و نفوس است (امام خمینی ب. ۱۳۸۱: ۳۹-۴۸). بنابراین از این سخن می‌توان به مراتب و درجات کلام الهی وقوف یافت. کلام الهی در مرتبه ذات نظیر حدیث نفس، صفات و کمالات ذاتی را بر خود عرضه می‌دارد به عبارت دیگر، مستمع و متکلم هر دو وجود باری تعالی است. در مرتبه بعدی این اسماء و اعیان هستند که به لسان استعداد از ذات حق تعالی استعدای ظهور خارجی می‌کنند. در این مرتبه حق به اسم سمیع طلب آنها را شنیده و با اسم متکلم بدانها وجود می‌بخشد؛ یعنی ممکنات را از مرتبه استجنان در ذات به ظهور و تکرر خارجی می‌رساند. در این باره امام علی (ع) می‌فرمایند: «انما کلامه فعله». این سخن به معنای آن است که تجلی فعلی همان تکلم باری تعالی است. لذا اولین کلمه‌ای که به گوش ممکنات رسید و لباس وجود بر قامت ممکنات پوشانید، «کن» وجودی بود. بنابراین، کلام الهی که در مرتبه غیب الغیوب تعین ندارد، در مرتبه احدیت تعین و ظهور رقیق می‌یابد و در مرتبه واحدیت، در پاسخ به طلب ذاتی اسماء تجلی اسم متکلم تجلی پیدا می‌کند (امام خمینی ب. ۱۳۸۱: ۷۳-۷۲). بدین تریب، هر یک از این السنه یکی از مراتب خمس را شامل می‌شود.

این عربی در لغو و خاطر نشان می‌کند که خروج و ظهور کلمات از نفس انسانی نظیر تکلم حق تعالی از نفس رحمانی است. همان‌گونه که از نفس انسانی بیست و هشت حرف خارج می‌شود از نفس رحمانی نیز اعیان کلمات الهیه صادر می‌گردد. هر کلمه‌ای وجوه عدیده‌ای دارد. منظور از نفس رحمانی همان مرتبه عماء، پیش از تکرر و تعین است. عماء که از آن کائنات و کلمات وجودی از خلأ علمی به ملاء تعین و تکرر می‌رسند در عمل همانند نفس انسانی است که در

آن کلمات و الفاظ راه خود را از مرتبه عماء قلب آغاز کرده تا به کثرت صوتی تبدیل می‌گردند. اجناس این عالم همچون حروف بیست و هشتگانه محدود و منحصرند، اما اشخاص این اجناس وجوداً تناهی ندارند. در این مبحث ابن عربی به شمردن کلمات عنالم پرداخته و از عقل، نفس، طبیعت، هیاء، جسم و... آغاز و به مرتبه بشر ختم می‌کند. هر کلمه‌ای مقام معلوم و احکام و نسب خاصی دارد. در انسان کامل جمیع قوا و مراتب کلمات عالم موجود است (ابن عربی بی تاج ۲: ۴۹۵). حاصل آنکه کتاب قرآن به وجود جمعی و تفریقی اش مشتمل بر اسرار کلیات و جزئیات نظام هستی و انسان کامل است. حق تعالی در مواجهه حضوری با هر شیی با زبانی خاص به تکلم با او می‌پردازد و این زبان عبارت است از مرتبه وجودی او. به عبارت دیگر هر حقیقتی، متناسب با نشئه و مقامی که بدو مخصوص است با خداوند سخن گفته و خداوند با او سخن می‌گوید. زبان در این نگاه هستی شناختی چیزی جز حال و مرتبه وجودی موجودات نیست که خداوند از همان درجه موجودات را مورد خطاب قرار داده و با آنها ارتباط برقرار می‌سازد. عرفا بر آنند که اعیان هر چند مبدأ تعین خارجی ممکناتند، اما هر موجودی فیض وجود را به واسطه ارتباط و مناسبت خاصی که با حق تعالی دارد، دریافت می‌دارد. در اندیشه حضرت امام حقیقت اسم مستأثر عبارت است از مناسبت و پیوند خاصی که هر موجودی به نحو خاص با خداوند دارد. به تعبیری دیگر، می‌توان گفت این نحوه ارتباط خاص با خداوند همان تکلمی است که ما بین بنده و رب او صورت گرفته و همان لسانی است که رب و مریوب را به هم پیوند می‌دهد. سراینکه مظهر اسم مستأثر چون ظاهر آن مستأثر است همین ارتباطی است که حق تعالی با آن موجود خاص داشته و غیر از حق تعالی و بنده کسی از آن آگاه نیست. از این رو برخلاف ابن عربی که معتقد است اسم مستأثر مظهر ندارد حضرت امام بر آن است که اسم مستأثر مظهر دارد اما مظهر آن نیز مستأثر و مخفی است (امام خمینی ۱۴۰۶: ۲۱۸).

بدان که انسان چون وجود جامع است و به حسب مراتب نزولی و صعودی، نشأت‌ها و ظهورها و عوالم و مقاماتی دارد به حسب هر نشئه و عالم زبانی دارد که مناسب با همان مقام است. پس، در عالم اطلاق و سریان خود، زبانی دارد که با آن، پروردگارش را می‌خواند، و خداوند متعال را به حسب این زبان، نسبت خاصی است [که با توجه به آن حکم به اجابت می‌کند و از این نسبت به اسم خاص آن نشئه و رب آن مریوب تعبیر می‌شود] (امام خمینی ۱۳۸۶: ۱۲۸)

به بیان حضرت امام این قرآنی که در کسوت الفاظ و عبارات می بینیم همان قرآنی است که در حضرت علمیه به وجود علمی موجودیت یافته است. در مرتبه ذات به صورت تجلی ذاتی و در مرتبه فعل به صورت تجلی فعلی ظهور کرده است (امام خمینی ۱۳۸۰: ۳۲۳-۳۲۴).

با توجه به این حقیقت که روح معنا در انحصار مدلولات و معادلات وضعی کلمه و مختص لوح و قلم جسمانی نیست. کلمه آنچه را که در دایره وجود پرده از ذات برمی دارد، دربرمی گیرد. از این رو قرآن ربانی با جمع صفحات وجود در خود از باطن حق تعالی خبر داده و هر کلمه ای از کلمات آن پرده از مراتب عالم اعم از ملکی، ملکوتی، مثالی و عقلی برمی دارد.

بدین جهت، با توجه به شأن وجودی کلمه و کلام می توان اینگونه استنباط کرد که حضرت امام بنابر تکرر ظرفیتهای وجودی انسانها برای هر یک، معنایی از معانی ذومراتب آیات قرآن را مخصوص می دانند. از این رو، نباید اینگونه پنداشت که هر صنفی از اصناف آدمیان در مواجهه فردی خود با آیات قرآن باید آن را تاویل کند، بلکه آیات قرآن خود به گونه ای است که متناسب با مرتبه وجودی مخاطب یا او ارتباط برقرار کرده و مرتبه ای از معنا را بدو القا می کند. همین امر گواه جامعیت و اعتدال معنایی آیات قرآن است.

این عربی بر آن است که منزلت قرآن منزلت اعتدال است در اعتدال اصل دیمومیت و بقاء نهفته است. اعتدال موجب ابقاء تکوین است. هر پدیده ای باید به منزلت اجتماع، اعتدال و هماهنگی همه قوا و قابلیت های خود دست یابد تا به سر منزل بقاء و سرمدیت نائل آید. اما اگر حقیقتی از منزل جمعیت و اعتدال نزول کرد منحرف به انحراف می گردد (ابن عربی بی تاچ ۳: ۹۳). حضرت امام نزول آیات را از مرتبه غیب تا شهادت تحت عنوان مراتب تحریف یاد کرده اند زیرا کلمات حق تعالی با رسیدن به هر مرتبه محبوب و مستور در حدود و تعینات می گردد تا به عالم طبیعت و ملک رسد. از این رو مراتب بطون قرآن برابر با مراتب تحریف است. مؤول برای رسیدن به بواطن قرآن باید از تحریفات رهایی یابد. رسیدن به بطن هفتم مختص کسانی است که همه انحرافات را پشت سر گذاشته و به مقام جمعیت و اعتدال دست یافته اند:

تحریف تنزل از غیب مطلق به شهادت مطلقه است به حسب مراتب عوالم و بطون رجوع از شهادت مطلقه به غیب مطلق است. پس مبدأ تحریف و مبدأ

۱. تحریف مذکور معطوف به ایجاد وجودی معنا در آیات قرآن می گردد و ارتباطی به انحراف باطل و مردود ندارد.

بطون متعکس است. و سالک الی الله به هر مرتبه از مراتب بطون که نائل شده، از یک مرتبه تحریف تخلص پیدا کند تا به بطون مطلق، که بطن سابع است به حسب مراتب کلیه که رسیده از تحریف مطلقاً متخلص شود (امام خمینی ۱۳۸۰: ۱۸۱-۱۸۲).

۲) مبنای انسان شناختی: ذومراتب بودن انسانها بر حسب ظرفیت وجودی این عربی بر مبنای این فرموده پیامبر (ص) که: «ما من آیه الا وله ظهر و بطن و حد و مطلع، رجالی را مخصوص هر یک از این مراتب، می دانند: «رجال ظاهر» در عالم ملک و شهادت، «رجال باطن» در عالم غیب و ملکوت، «رجال حد» در عالم جبروت و «رجال مطلع» در عالم لاهوت دارای تصرف و اختیارند (ابن عربی بی تاچ ۱: ۱۸۷). طبق تفسیر حضرت امام از این مراتب، «مطلع» عبارت است از کلام ذاتی و تجلی اعرابی در حضرت احدیت. «حد» همان کلام ظلی فیضی است که فاصل میان حضرت احدیت و مرتبه عماء است. «بطن» عبارت است از عوالم غیبی که به مثل نوریه ختم می گردد و «ظهر» همان عالم شهادت است. یعنی به تعبیر حضرت امام هر یک از مراتب مذکور عبارت است از کلام حق تعالی که در قالب تجلی ذاتی، صفاتی و افعالی خود را نشان می دهد. حضرت امام می فرمایند مراد از بطون سبعة مراتب هفتگانه کلی است که مقام احدیت غیب، حضرت احدیت، مقام مشیت، فیض منسطه، عالم عقل، عالم نفوس کلیه، عالم مثال مطلق و عالم طبیعت را شامل می گردد. مراد از قرآن در این حدیث، انسان کامل یا همان کون جامع و کتاب مبین است. ظهر و بطن و حد و مطلع به ترتیب اشاره به مراتب چهارگانه ناسوت، ملکوت، جبروت و لاهوت و بطون سبعة اشاره به لطائف سبعة نفس انسان دارد. اهل الله بر این باورند که هر فردی از افراد وجود حتی موجودات ساقل، قرآنی جامع است که از برای او ظهر و بطن و حد و مطلع و مراتب هفتگانه بلکه هفتادگانه است. آنچه از آن به ما بین الدفتین یاد می شود بر مبنای اصل و کون الالفاظ موضوعه للمعانی العامه شایسته هدایت همه طوایف بشری است (امام خمینی ۱۳۰۶: ۲۱۶-۲۱۳).

چون این کتاب شریف برای سعادت جمیع طبقات و قاطبه سلسله بشر است، و این نوع انسانی در حالات قلوب و عادات و اخلاق و ازمنه و امکانه مختلف هستند همه را توان به یک طور دعوت کرده ای بسا نفوس که برای اخذ تعالیم به صراحت لهجه و القاء اصل مطلب به طور ساده حاضر

نباشند و از آن متأثر نگردند؛ اینها را باید به طور ساختمان دماغ آنها صورت کرد و مقصد را به آنها فهمانید. و بسا نفوسی که با قصص و حکایات و تواریخ سروکار ندارند و علاقمند به لبّ مطالب و لباب مقاصدند؛ اینها را نتوان با دست اول در یک ترازو گذاشت. ای بسا قلوب که با تحریف و انحراف متناسبند؛ و قلبی که با وحده و تیشیر سروکار دارند (امام خمینی ۱۳۸۰: ۱۸۷).

از پیامبر (ص) نقل می‌کنند که آیه‌ای نیست مگر آنکه حکمی در قلب داود، ابن عربی در فتوحات گوید نزول قرآن بر قلب تلاوت کنندگان آن دائماً تجدید می‌پذیرد؛ زیرا هر قلب عرشی است که قرآن بر آن به صفتی خاص استوار می‌یابد. همچنان که جنید گفت: «لَوْنُ الْمَاءِ لَوْنُ آتَانِهِ». ابن عربی قرآن را به مطلق و مقید تقسیم کرده و می‌گوید عرش مطلق از آن قرآن مطلق و عرش مقید از آن قرآن مقید است. پس برای هر قلبی قرآنی است که بر عرشی تکیه زده است. از این رو، عرش قلب متناسب با شأن و منزلت آیات قرآنی عظمت یافته و اتساع می‌یابد. از این روست که در قیامت گویند: «اقْرَأْ وَارْقُ» (ابن عربی بی تا ج ۳: ۱۲۸).

حضرت امام قرآن را با وصف جوامع الکلم یاد می‌کنند. از منظر ایشان قرآن کریم دارای حقیقت جامعه است؛ یعنی جامعیت آن به گونه‌ای است که همه افهام طبقات انسانها از منازل اسفل ملکی تا اعلی مراتب روحانیت را دربر می‌گیرد (امام خمینی ۱۳۸۰: ۳۱۰). ایشان درک و دریافت آیات قرآن را در مرتبه‌ای خارج از حیطه فهم و ادراک بشر برشمردند و آن را مختص ذات غیب الغیوب می‌دانند. هیچ ملک مقرب یا نبی مرسل در این مرتبه به معرفت به قرآن دست نمی‌یابد (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۷: ۴۳۱). در مرتبه بعدی مخاطب قرآن تنها پیامبر است. کسی که درباره او گفته شده است: «إِنَّمَا يَعْرِفُ الْقُرْآنَ مَنْ خُوِّلِبَ بِهِ» حتی جبرئیل نیز از رسیدن به این مقام قاصر بوده و معرفت قرآن در این مرتبه تنها اختصاص به پیامبر (ص) دارد (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۸: ۲۶۲). حضرت امام در این مقام قرآن را سری میان خداوند و رسولش معرفی می‌کنند (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۹: ۲۸۵). اما قرآن در مرحله سوم سفره گسترده‌ای است که همه اقشار و اصناف آدمیان از حقایقش محظوظ گردیده و پا به پای افهام و مأنوسات مردم پیش می‌رود. اهل هر مسلک و مکتبی از آن استفاده خاص خود را می‌کنند (امام خمینی ۱۳۸۵ ج ۱۹: ۱۱۲). قرآن کریم به جهت داشتن صفت جامعیت با اینکه در مرتبه عماء و غیب الغیوب از دسترس انسان و حتی مقام شامخ پیامبر (ص) دور

است اما در مرتبه‌ای با اهل هر طبقه و صنفی به زیان خودش ارتباط برقرار کرده و انسانها به قدر استعدادشان از آن بهره می‌برند.

با توجه به آنچه در مورد مبانی وجود شناختی و انسان شناختی گفته شد می‌توان گفت رابطه هر کلامی در هر نشئه و مقام یا معانی آن رابطه‌ای است که از دو ساحت آفاق و انفس بیرون نیست. آیات کریمه قرآن در کسوت وجود منبسط در مظاهر آفاقی و انفسی در حال تکلم و مقابله دائمی با انسان است. قرآن در هر مرتبه و مقام هم‌نشین و مصاحب مخلوقات بوده و کلام آن را می‌توان از دل هر پدیده و آیتی استماع کرد. انسان به موجب اینکه نفسش مستوای مرتبه‌ای از مراتب بیکران آیات آن است در سیر وجودی خویش به سوی مبدأ اعلی قدم به قدم مورد خطاب آیات قرآنی قرار گرفته است و با مرتبه وجودی خویش مصداق مرتبه‌ای از مراتب آیات آن می‌گردد.

اکنون پس از بررسی مبانی نظریه مراتب معنایی آیات قرآن به توضیح مؤلفه‌ها می‌پردازیم.

#### مؤلفه‌ها

##### ۱) قول به ظاهر و باطن داشتن آیات قرآن

قرآن کریم در نگاه عارف، حقیقتی جمعی و تفصیلی است که در آن تشتت و تکثر ظاهری ناقض و نافی جمعیت و وحدت باطنی نیست. از این روست که آن را قرآن (دارای مقام جمعیت) و فرقان (دارای مقام تفریق) خوانده‌اند. ظهور و بطون در جهان شناسی عارف در جمیع حوالم و نشآت، امر ثابتی است که اختصاص به عالم طبیعت ندارد. اشیاء در حرکت استکمالی و جوهری خود دائماً به سوی منشا و مبدأ خویش در حال نزع ظاهر و فتح باطنند. از این رو، منازل و مقامات هر یک به اعتباری ظاهر و به اعتباری باطنند. تمامیت و کمال وجودی در اندیشه عرفا همانا استجماع کثرات متباین و متخالف است. این کمال به گونه‌ای است که در آن هیچ یک از ابعاد ظاهری و باطنی بر یکدیگر سبقت نداشته بلکه هر دو مکمل و متمم یکدیگرند. از این رو، ظاهر گرایی و باطن گرایی صرف در مسیر حق جویی هر دو افراط و تفریط بوده و از صراط مستقیم و جاده اعتدال به دور می‌باشد. حضرت امام در این باره می‌فرمایند:

آنچه مورد طعن است ظاهری است که از باطن و صورتی است که از معنی

جدا شده باشد. و مراد از آن نه کتاب است و نه قرآن. اما از ظاهری که با

معنا مرتبط بوده و علتی که به سر متصل باشد، طبق فرموده حق تعالی بر رسول و اولیائش، علیهم السلام، باید پیروی کرد (امام خمینی ۱۳۸۶: ۶۷).

کثرت ظاهری و وحدت باطنی هیچ یک و هر دو راه حق را متوقف نکرده و دیدگان را از مشاهده حق تعالی در جلوات باطنی و ظاهری باز نمی دارد. مفسر در مواجهه با قرآن نباید به یک جنبه از جوانب آن محدود شود، بلکه تفسیری جامع است که ابعاد ظاهری و باطنی کلام را دربرداشته و جانب هیچ یک را فرو نگذارد. مفسر کسی است که در تفسیر قرآن از دو چشم ظاهر و باطن مدد می گیرد. در تأویل معیار این است که مقام برزخیت که هماتما جمع ظاهر و باطن و وحدت و کثرت است حفظ گردد تا اسرار ربوبی آیات آشکار گردد. بنابراین کشف ذوقی صرف که محصول آن دستیابی به بواطن آیات است چنانچه ارتباطی منطقی با عقل که ظواهر آیات را می کاود، نداشته باشد از درجه اعتبار ساقط است. مؤول اگر نتواند مقام برزخیت یا اعتدال میان قلب و عقل را حفظ کند تأویل او از حیطه تجربیات فردیش فراتر نخواهد رفت. قرآن صحیفه ای است که چون کتاب نفس و عالم دارای جمعیت، اعتدال و وحدت است و از این رو جمع صفات متقابل چون ظهور و بطون در قرآن دال بر کمال و جامعیت آن است (امام خمینی ۱۳۸۶: ۵۵) و مؤول کسی که این صفت را در مقام تأویل حفظ کند. حضرت امام توقف در ظاهر یا باطن صرف را از تلیسات و تسویلات شیطان دانسته و شیطان را به جهت توقف در ظاهر و افتادن در دام قیاس مستوجب طرد می داند (امام خمینی ۱۳۸۶: ۶۰) ایشان تقلیل قرآن را به ظواهر آیاتش عامل رد و تکفیر انبیا تلقی می کنند:

گمان میر 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 منزه و باطن مرگ و هلاکت و ریشه تمامی جهالت ها و پایه تمامی انکار نبوت ها و ولایت ماست (امام خمینی ۱۳۸۶: ۶۰).

از این رو ملاک تأویل آن است که مؤول در تفسیر خویش، معنا را منحصر در یک رتبه خاص قرار ندهد بلکه در مواجهه با قرآن آن را واجد مراتب ظهور و بطون دانسته و جهات مادی و ملکی آیات را در کنار جهات معنوی و ملکوتی قرار دهد تا درهای تأویل بر روی او گشوده گردد. تأویلی که بعد اخلاقی و سیر سلوکی ویژگی اصلی و محوری آن است خواننده را از ظهورات محسوس و ظاهری به سوی بواطن آیات رهنمون گردیده و او را متزل به متزل راهنمایی می کند و انحصار معنا در یک مرتبه یا بعد خاص قرآن را از این ویژگی دور کرده و جامعیت و

بساطت معنایی را از آن سلب می کند. با توجه به اینکه تلاطم و سازگاری عقلانیت و شهود در تأویل ملاک صحت آن است. لازم است در زیر به بررسی رابطه این دو پرداخته گردد.

نسبت میان عقل و قلب در تأویل

حضرت امام در بیانات خویش بر سازگاری و مناسبت میان عقل و عرفان تأکید ورزیده و عرفانی را توصیه می کنند که قاعده مند و مضبوط است. زیرا عرفانی که با مبانی و اصول عقلانیت بیگانه باشد فاقد قوت و کمال است؛ قوت و کمال تذکر بسته به قوت و کمال تفکر است؛ (امام خمینی ۱۳۸۳: ۲۹۱). همانگونه که عقلانیت بدون مجاهدت و تلقین قلبی مشر شمر نخواهد بود سیر و سلوک و مجاهدت قلبی نیز بی عنایت به اصول عقلانی دستاوردی نخواهد داشت:

حفظ عقل همان اعتماد جازم برهانی است و این حاصل برهان اگر با مجاهدت و تلقین به قلب نرسد، فایده و اثرش ناچیز است. چه بسا بعضی از همین اصحاب برهان عقلی و استدلال فلسفی بیشتر از دیگران در دام ابلیس و نفس نخیش می یاشند و آنگاه این قدم برهانی و عقلی تبدیل به قلم روحانی و ایمانی می شود که از انق عقلی به مقام قلب برسد و قلب باور کند آنچه را استدلال اثبات عقلی کرده است (امام خمینی ۱۳۸۵ ح ۱۸: ۵۱۴۵۱۵).

بنابراین، میان برهان عقلی و شهود باطنی تپایی برقرار نیست، بلکه تمایز این دو به شدت جلا و خفاست. زیرا معلوم به کشف، معلوم به قوه و برهان است؛ (آشتیانی ۱۳۸۰: ۷۳). از این رو طبق این اصل که ملاک صحت و اعتبار کشف موقوف به صحت برهان عقلی است تأویل صحیح نیز ضمن دربرداشتن جوانب عرفانی و ظرایف کشفی با عقل نیز سازگار است تا هر کس به مقتضای فهم خود حظی از معنا بگیرد. از این رو مؤول در تأویل خود می کوشد تا معنای مشار از مدلولات وضعی لفظ فاصله نگیرد و چهارچوبهای عقل را درهم نشکند. در اینجا برای روشن شدن حدود تعقل و کشف در تأویل به مبحث تشبیه و تنزیه می پردازیم.

تشبیه و تنزیه: عارف در توضیح مشهودات خود چاره ای جز التباس معانی به کسوت الفاظ ندارد. اما این التباس گاه چنان می نماید که یا معنای شطح و طامات و یا ابتعاد تا حد تعطیل را افاده می کنند. گاه از شدت تشبیه فهم معنا بر عقل نظری مشکل می افتد و گاه تنزیه، دسترسی به حقیقت معنا را مسدود می سازد. لاهیجی در شرح گلشن راز شبستری خاطر نشان می سازد که لفظ بر عالم معنا احاطه ای ندارد. هیله این معانی جز به وجدان و تجربه عرفانی قابل حصول نیست. از این رو،

عرفا برای بیان مواجید خویش چاره‌ای نداشتند مگر معانی معقول را از باب مناسبت و مشابهت به کسوت الفاظ محسوس پوشانند (لامیجی ۱۳۷۴: ۲۷۲-۲۷۱). اما نکته‌ای که حایز اهمیت است آن است که عارف در عین رؤیت حقایق و معانی باید به مقتضای علم عمل نماید نه بر حسب حال. به عبارت دیگر، صید معانی در عالم خیال به تنهایی کافی نیست بلکه تعقل نیز لازمه درک صحیح است. ابن عربی خیالی را که مناط حکم تشبیه است و هم می‌خوانند؛ یعنی عارف مظاهر متکثر اسماء را در عالم خیال در عین وحدتشان نظاره کند اما عقل را که مناط حکم تتریه است در وصف این شهود دخالت نمی‌دهد. از این‌رو، کار تعقل آن است که مظاهر متکثر را به تنهایی مصداق واحد علی‌الاطلاق ننمایاند. در کذلک من شبهه و ما تزّهه فقد قیده و حده و من جمع فی معرفته بین التتریه و التشبیه و وصفه بالوصفین... فقد عرفه (جندی ۱۳۶۱: ۲۷۸). از این‌رو، تشبیه خیالی و تتریه عقلی هر دو مناط ترجمان حقیقی مناسبت. به عقیده او در بحر عماء که مجمع البحرین غیب و شهادت است، ممکن به صفات واجب و واجب به صفات ممکن موصوف می‌گردد، اما وظیفه عارف آن است که در مقام بیان مشاهدات خویش آنچه را از آن ممکن است به ممکن و آنچه را از آن واجب است به واجب مسترد کند. چرا که نزول از او و معراج از ماست. (کاکایی ۱۳۸۱: ۶۲۸ به نقل از: ابن عربی بی تاخ ۲: ۵۰۲) تا بدین‌سان تعبیرات عرفا با احکام شرع موافق افتد. حضرت امام در این خصوص بر این اعتقادند که عارف و متأله دارای دو چشم است که با چشم راست عدم غیریت و استهلاک کثرت در وحدت را مشاهده کرده و با دیگری احکام کثرت و حصول آن را در هستی به نظاره می‌نشیند و با ملاحظه توأمان وحدت و کثرت حق هر ذی حقی را بدو اعطا کرده تا در جاده توحید دچار لغزش نشود و در شمار اهل تجرید درآید (امام خمینی پ ۱۳۸۱: ۱۵).

۲) دستیابی به مراتب آیات قرآن با کشف و رفع حجاب

نفس انسانی در فهم بطون کلام الهی به قدر آیینگی اش نسبت به حقیقت محمدیه حقایق آیات را در می‌یابد. از دیدگاه صدر المتألهین کلام الهی مطابق ظرفیت و سعه وجودی عقل نبوی (ص) بر قلب او نازل شده است که از آن به عقل کلی تعبیر می‌شود و از آنجا که عقل کلی محیط بر عقول جزئی آدمیان است و هر موجودی به میزان اشراق عقل کلی از حقایق اشیاء بهره‌مند می‌گردد هر

۱. همچنین بنگرید به: (صانع پور ۱۳۸۶).

قلبی بر حسب نورانیتی که از عقل نبوی (ص) یافته است به درک و تذوق معانی آیات نائل می‌آید. ملاصدرا خاطر نشان می‌کند که رسیدن به مقام عقل کلی یا فرقان (تمیز حق از باطل) برابر است با نیل به مقام عقل نبوی (ص) یا قرآن و این حاصل نمی‌شود مگر با سیر و سلوک در اطوار هفتگانه قلب و گذر از مجاز به حقیقت نفس. بدین ترتیب با رسیدن به هر طوره مرتبه‌ای از کلام الله بر انسان آشکار خواهد شد. بنابراین برای کشف بطون و مراتب معنای کلام الهی باید به بطن فطرت انسانی رجوع کرد تا تأویل آیات آشکار گردد. (ملاصدرا ۱۳۷۶: ۷۵-۷۲). حضرت امام نیز در نگاه تأویلی خود همواره مقاصد اخلاقی و تربیتی را در رأس قرار داده و تأویلی را که فایده سلوکی و ارزش عملی نداشته باشد فاقد اعتبار برمی‌شمارند. در اندیشه حضرت امام اصل رسیدن به تأویل و کشف مراتب و بواطن آیات حق جز با طهارت باطن و تهذیب نفس میسر نیست. مؤول کسی است که آنچه در قرآن به بیان آمده است بر احوال خویش تطبیق داده و در تأویل هر آیه مواجید و مشاهدات قلبی خود را گزارش دهد:

یکی از آداب مهمه قرائت قرآن که انسان را به نتایج بسیار و استفادات بی‌شمار نائل کند، «تطبیق» است. و آن چنان است که در هر آیه از آیات شریفه که تفکر می‌کند مفاد آن را با حال خود منطبق کند (امام خمینی ۱۳۸۱: ۲۶۰).

هر قدر نورانیت و خلوص قلب مؤول بیشتر باشد حظ او از معانی قرآن فراوان‌تر است: «هر کس پاکی و بی‌آلایشی اش بیشتر باشد تجلی قرآن بر او بیشتر و بهره او از حقایق قرآن فراوان‌تر است» (امام خمینی ۱۳۸۶: ۶۰) حضرت امام برای هر انسانی به اندازه کمال و مقام روحانی اش تلاوتی را مخصوص می‌داند. هر یک از انسانها بر حسب حال و مقام خود به مرتبه‌ای از اسرار معانی نائل می‌آیند. دامنه این معانی از مفاهیم عرفی آغاز گشته تا به تجلیات ذاتی و صفاتی و افعالی می‌رسد تا جایی که قاری، قرآن را به زبان حق قرائت می‌کند (امام خمینی بی تاخ ۱۳۸۱: ۸۰-۸۱).

مطابق با مؤلفه‌هایی که از بیانات حضرت امام استخراج گردیده است می‌توان به این نکته رسید که بنابر عقیده ایشان مؤول در رویارویی با آیات قرآن معنایی را که در مشاهدات خویش یافته است مطابق با ضوابط و معاییر عقلی به بیان درمی‌آورد و در این کار هیچ یک از جوانب ظاهری یا باطنی کلام را فرو نمی‌کاهد. چنین تأویلی ضمن دربرداشتن فواید و استفادات اخلاقی و عرفانی از

حدود عقل نیز فراتر نمی‌رود. مؤول در تفسیر خویش ثمرات و مواجید کشفی و سیر و سلوکی خود را به بیان درمی‌آورد تا خواننده را نیز در این سلوک عملی با خویش همراه سازد.

جمع بندی

بر مبنای فرموده‌های حضرت امام قرآن بنا بر مراتب ظهور و بطونش دارای معانی هم عرض مترادف و معانی طولی متشکک است. معانی هم عرض در مترادفات سیر می‌کند و معانی طولی در سلسله وجود انسان در مراتب نزولی و صعودی وجود دارای ظهورات و مقامات خاصی است که لسانی متناسب با آنها به او تعلق می‌گیرد. این همان لسانی است که با آن حق تعالی او را مخاطب قرار داده و با او تکلم می‌کند از این رو، مؤول به زبان مرتبه وجودی خویش پرده از معانی برمی‌دارد. این گواه جامعیت معنایی قرآن است که با همه اصناف و اقشار بشر باب تکلم و مفاهمه را گشوده و در دسترس هر قرائت کننده‌ای است. فایده درک جامعیت معنایی آیات قرآن این است که بشر ظهورات حقایق قرآنی را در حوالم و نشآت مختلف رؤیت کرده و خود را از انحصار در مراتب قشری باز می‌رهاند. به دیگر سخن، تلاوت کننده نفس خویش را با درک و تذوق معانی عالی اتساع داده و ابعاد اخلاقی، معرفتی و شهودی نفس خود را استعلا می‌بخشد.

منابع

- آشتیانی، سید جلال الدین. (۱۳۸۰) شرح مقدمه فیضی، قم: بوستان کتاب.
- ابن عربی. (بی تا) فتوحات مکیه، ۲ جلد، بیروت: دار صادر.
- امام خمینی، سید روح الله. (۱۳۸۰) ادب الصلوة (آداب نماز)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ و نشر هروج، چاپ دهم.
- ..... (۱۳۸۱) سر الصلوة (معراج السالکین و صلوة العارفين)، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ و نشر هروج، چاپ هفتم.
- ..... (ب. ۱۳۸۱) مصباح الهدایه الی الخلاقه و الولایه، با مقدمه استاد سید جلال الدین آشتیانی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ چهارم.
- ..... (۱۳۸۳) شرح چهل حدیث، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ و نشر هروج، چاپ بیست و نهم.
- ..... (۱۳۸۵) صحیفه امام، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام، چاپ و نشر هروج، چاپ چهارم.

- ..... (۱۳۸۶) شرح دعای سحر ترجمه فارسی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ و نشر هروج، چاپ اول.
- ..... (۱۳۰۶) تعلیقات علی شرح لصوص الحکم و مصباح الانس، انتشارات پاسدار اسلام.
- جندی، مؤید الدین. (۱۳۶۱) شرح لصوص الحکم، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی با همکاری غلامحسین ابراهیمی دینانی، مشهد: دانشگاه مشهد.
- صانع پور، مریم و احمد بهشتی. (۱۳۸۶) جریان شناسی خیال در منظومه عرفانی محیی الدین بن عربی، خردنامه صدرا، شماره چهل و نهم.
- کاکایی، قاسم. (۱۳۸۱) وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر کهارت، تهران: هرمس.
- گنون، رنه. (۱۳۷۲) معانی رمز صلیب (تحقیقی دو لحن معارف تعلیمی)، ترجمه بابک عالیخانی، تهران: سروش.
- لاهیجی، شمس الدین محمد. (۱۳۷۲) ملائیح الاعجاز فی شرح گلشن زال، مقدمه و تصحیح محمد رضا برزگر خالقی و عفت کرباسی، تهران: زوار.
- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۹۸۱) الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعة، بیروت: دار احیاء التراث، چاپ سوم.
- ..... (۱۳۷۶) رساله به اصل، تصحیح محمد خواجوی، تهران: مولی.
- ..... (۱۳۸۵) ترجمه و تفسیر شواهد الربوبیه، دکتر جواد مصلح، تهران: سروش.
- صنعانی، عبدالرزاق بن همام. (۱۳۲۳) المصنفه تحقیق استاد نظیر ساعدی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.