

# هستی‌شناسی ارواح معانی قرآن کریم در اندیشه ملاصدرا

## و تأثیر آن در مبحث کیفیت وضع الفاظ

عطیه زندیه<sup>(۱)</sup>

مریم کاشفی<sup>(۲)</sup>

چکیده  
ارواح معانی در مطابقت با کلی طبیعی، ناشی از خست ماهیت و در مطابقت با کلی افلاطونی، ناشی از سعه وجودی است. با تطبیق میان ارواح معانی و کلی طبیعی میتوان نتیجه گرفت که وضع الفاظ، بشری بوده و ملاک وضع الفاظ، حقیقت است.

کلیدواژگان: قرآن کریم، نبی اکرم (ص)، روح معنا، لفظ، معنا، وضع، هستی، ملاصدرا.

### مقدمه

صدرالمتألهین به قرآن و تفسیر آن اهتمامی ویژه داشته است. رویکرد او در مواجهه با قرآن و تفسیر آن کاملاً بر مبنای فلسفه او شکل گرفته است. در نظر وی، هستی ذومراتب است و هر مرتبه نازله، مثال مرتبه مافوق، و هر مرتبه مافوق، حقیقت مرتبه نازله است. الفاظ قرآن و وجود پیامبر (ص) نیز اینگونه هستند. مسئله اصلی این مقاله بررسی راه‌حلی است که ملاصدرا برای دستیابی به معانی متعالی الفاظ قرآن

چکیده  
قاعده «وضع الفاظ برای ارواح معانی در قرآن کریم» در آثار ملاصدرا ارتباطی تنگاتنگ با فلسفه او دارد و بهمین دلیل با مبنا قراردادن هستی‌شناسی صدرایی میتوان به مصداق وجودی معانی الفاظ و در نتیجه کیفیت معرفت به آنها دست یافت. به اعتقاد ملاصدرا عالم، قرآن و وجود مقدس نبوی (ص) سه وجه از هستیند که در مقام «وجود منبسط»، «کلام مستقیم الهی» و «حقیقت محمدیه» به وجودی واحد و بسیط موجودند و در مرتبه ملکوت اسفل متفرق شده و در قالب عالم مثال جزئی، قرآن لفظی و وجود پیامبر اکرم (ص) تمثیل می‌یابند و آنگاه به عالم ماده نزول میکنند. از نظر ملاصدرا، هر مرتبه نازله، مثال مرتبه مافوق است و الفاظ نیز از این قاعده مستثنی نیستند. راه دستیابی از طریق الفاظ به مراتب مافوق کلام الهی، استفاده از قاعده وضع الفاظ برای ارواح معانی (معانی مطلق و عام) است. تعریف صدرالمتألهین از ارواح معانی، با تعریف او از کلی طبیعی و مثل افلاطونی مطابقت دارد. اطلاق و عمومیت

\* مقاله برگرفته از پایان‌نامه کارشناسی ارشد است.

(۱). استادیار دانشگاه شهید مطهری، تهران، ایران؛ zandieh2007@yahoo.com

(۲). دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فلسفه و حکمت اسلامی، دانشگاه شهید مطهری، تهران، ایران (نویسنده مسئول)؛

naryamkashfi8@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۷/۲۸ تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۱۰/۲۸ نوع مقاله: پژوهشی

DOR. 20.1001.1.15600874.1401.27.4.6.2

ارائه داده است. راه حل او عبارتست از قاعده «وضع الفاظ برای ارواح معانی». این قاعده اولین بار توسط غزالی مطرح شد. پس از او ابن عربی وجود مجاز در قرآن را نفی کرد (ابن عربی، بی تا: ۲۵۳/۱) و بعد از استقبال بینظیر ملاصدرا از این نظریه، فیض کاشانی و ملاهادی سبزواری نیز به تبیین آن پرداختند. در عصر حاضر نیز علامه طباطبایی و امام خمینی (ره) به آن توجهی ویژه داشته‌اند.

در این نوشتار با تطبیق میان تعاریف ملاصدرا از ارواح معانی با دیگر مبانی فلسفی او، چیستی ارواح معانی بررسی خواهد شد. نتیجه این بررسی در دو مبحث بیان میگردد: «ملاک وضع الفاظ» که در آن مشخص میشود الفاظ در ازای چه امری وضع میشوند، و «بشری یا الهی بودن وضع الفاظ»، به این معنا که الفاظ مورد استفاده انسان وضعی الهی دارند یا بشری.

هدف از این پژوهش معرفی راهکارهای فلسفی ملاصدرا برای دستیابی به حقایق و تأویلات قرآنی است. از آنجا که در دیدگاه وی قرآن حقیقتی متناظر با عالم است، چنین فهمی راهی بسوی شناخت هستی است که هدف اصلی فلسفه صدرالمآلهین است.

#### ۱. هستی‌شناسی قرآن، عالم و نبی اسلام (ص)

ملاصدرا در مباحث هستی‌شناسی خود از سه ساحت عالم، قرآن، و وجود مقدس نبوی (ص) نام برده و هر سه را حقایق وجودی و صاحب مراتب میداند. وجودشناسی ملاصدرا بگونه‌ی است که در آن مقامات و مراتب لاهوت، جبروت، ملکوت (که خود شامل دو مرتبه ملکوت اعلی و ملکوت اسفل است) و ناسوت در نظر گرفته میشود. مقام لاهوت،

مقام ذات الهی و همچنین وجود منبسط است. منظور از مرتبه جبروت عالم عقول طولیه میباشد. ملکوت اعلی عالم نفس و ملکوت اسفل عالم محو و اثبات و محل حضور ملائکه عماله است که مسئول اعداد مواد و آماده‌سازی اسباب در عالم ماده هستند (ملاصدرا، ۱۳۸۱: ۱/ ۲۰۰-۱۹۸). عالم ماده نیز عالمی است که در آن کون و فساد رخ میدهد.

ملاصدرا متناظر با همین مراتب، برای قرآن و همچنین وجود نبی اکرم (ص) نیز مراتبی را در نظر میگیرد. از نظر او وجود منبسط همان مقام جمع قرآنی و همان جایگاه قاب قوسین است که جایگاه حقیقی نبی مکرم اسلام (ص) میباشد.

این سه امر که در مقام قاب قوسین سه مفهوم و موضوع از یک حقیقتند، در مرتبه بعد (عالم جبروت) نیز نازل شده و متجلی میشوند (همو، ۱۳۹۸ الف: ۲۷۶). تجلی بعدی این سه حقیقت در عالم ملکوت اعلی است. در مرتبه ملکوت اسفل این سه از یکدیگر متمایز شده و بصورت سه تجلی همعرض، یعنی ملائکه حاضر در این عالم، وجود لفظی قرآن کریم و وجود نفسی و خیالی پیامبر اکرم (ص) ظاهر میشوند (همو، ۱۳۹۸ ب: ۳۶). در این جایگاه، نفس نبوی قرآن را که بر قلوب ملائکه این مرتبه نازل شده است، در قالب الفاظ دریافت میکند و پس از آن ملک موحی، نفس نبوی و الفاظ قرآنی به عالم ماده نازل میشوند. در عالم ماده، پیامبر (ص) صورت ملکی را میبیند که الفاظ قرآن را به سمع و نظر ایشان میرساند (همان: ۳۵).

از نظر ملاصدرا مراتب اعلای هر یک از این سه امر (عالم، قرآن و نبی)، حقیقت مراتب ادنی و مراتب ادنی، مثال مراتب اعلی هستند. او از این مسئله با عنوان تطابق عوالم یاد میکند (همو، ۱۳۸۹ الف: ۱۸۶).

از آنچه گفته شد این نتیجه حاصل میشود که قرآن، عالم و نفس نبوی، بعنوان اولین صدور الهی، در جایگاهی که همان قاب قوسین است، سه مفهوم از یک حقیقت بوده و با نزول این سه حقیقت، سه تجلی قرآن لفظی، عالم ماده و وجود مادی پیامبر اکرم (ص) بر انسان خاکی نمایان میشود.

## ۲. نظریه وضع الفاظ برای ارواح معانی

پیشتر گفته شد که هستی، قرآن و وجود انسان، دارای مراتبی هستند که این مراتب در تناظر با یکدیگرند. ملاصدرا در این عوالم، ادنی را مثال اعلی و اعلی را حقیقت ادنی معرفی کرده است. بهمین ترتیب قرآن نیز از مرتبه اسماء و صفات الهی نازل شده و در آخرین موطن خود به کسوت الفاظ و حروف درآمده است، بهمین دلیل راه فهم و رسیدن به مراتب اعلای قرآن از رهگذر همین الفاظ است.

بر همین اساس رویکرد صدرالمتألهین در مواجهه با الفاظ قرآن و بعبارت دقیقتر مرتبه لفظی قرآن، توجه به الفاظ و ابقای ظواهر آن است، چنانکه مقتضای دین و دیانت را این میدانند که مسلمان چیزی از ظواهر قرآن و حدیث را جز بهمان صورت و هیئتی که نازل شده است، بتأویل نبرد؛ بلکه حتی از نظر وی باید به ظواهر اکتفا کرد، مگر آنکه بالطف خداوند تأویل حقیقی آیه یا حدیث برای کسی مکشوف شده باشد که در این صورت نیز باید آن معنای شهودی بدون باطل کردن صورت و ظاهر مقرر شود (همو، ۱۳۸۹: ب: ۴۷).

بنابراین ملاصدرا روش مؤولین، فلاسفه و معتزلیان در مجازی دانستن بسیاری از آیات و بتأویل بردن آنها را بشدت تقبیح میکند (همانجا). او در جای جای آثار تفسیری خود به اهمیت ظواهر الفاظ اشاره کرده و بر آن تأکید دارد. در عین حال، در مقام یک

فیلسوف و حکیم، به این امر نیز توجه دارد که وجود آیات متشابه و حمل بر ظاهر معنا میتواند منجر به مفاسد تشبیهی بسیاری شود. بهمین دلیل به این اصل نیز پایبند است که ابقای ظواهر نباید مستلزم تشبیه در حق خداوند شود (همو، ۱۳۸۶: ۱/۱۵۲). بنابراین روش ظاهرگرایان، حنابله و مجسمه را نیز مردود میداند. انتخاب خود ملاصدرا مسلکی میان این دو است که اشکالات هیچیک را نیز ندارد. او منهج کسانی را انتخاب کرده که قرآن کریم در آیه ۷ سوره آل عمران آنان را «راسخین در علم» مینامد (همو، ۱۳۸۹: ب: ۴۶). صدرالمتألهین میگوید:

اللفظ موضوع للمعنى المطلق الشامل للعقلی و الحسی جميعاً. و خصوصیات الصور لخصوصیات النشآت خارجة عما وضع له اللفظ و إن كان اعتیاد الناس بمشاهدة بعض الخصوصیات یحملهم علی الاقتصار علیه و الاحتجاب عن غیره و الحكم بأنه مجاز، كما فی لفظ «المیزان» (همو، ۱۳۸۶: ۱/۱۵۰).

بر این اساس الفاظ برای معانی مطلق وضع شده اند و از آنجا که هر شیئی بحسب شدت و ضعفش در مراتب وجود، در هر مرتبه‌یی با تجلی مخصوص به آن مرتبه و نشئه موجود است، آن معنا بر جمیع مراتب آن شیء صدق میکند. از اینرو هنگام مواجهه با لفظی که مثلاً در یک روایت آمده، ابتدا باید معنایی مطلق اتخاذ شود و منظور از معنای مطلق، معنایی است که ویژگیهای آن نشئه که زائد بر حقیقت شیء و معنای آن هستند، از آن معنا جدا شده باشند. زمانیکه ویژگیهای زائد از معنای شیء جدا شدند، معنای مطلق بدست می‌آید که بر همه تجلیات وجودی شیء در مراتب مختلف صدق میکند. لفظ نیز صرفاً بر همین معنای مطلق دلالت دارد، نه زوائد ناشی از

وجود شیء در آن نشئه؛ و حتی توسط بشر صرفاً برای همین معنای مطلق وضع شده است اگرچه انسانها با دیدن وجه مادی شیء گمان میکنند تنها همین مصداق از آن معنای مطلق در عالم وجود دارد و آن لفظ یا عبارت از آن روایت یا آیه را که در این عالم دارای مصداق نمیبینند، حمل بر معنایی مجازی میکنند، درحالیکه آن لفظ بحسب ذمراتب بودن حقایق اشیاء، بنحو حقیقی بر آن امور اطلاق میشود. قد مر أن الأصل فی منهج الراسخین فی العلم هو إبقاء ظواهر الألفاظ علی معانیها الأصلية من غیر تصرف فیها؛ لکن مع تحقیق تلک المعانی و تلخیصها عن الأمور الزائدة و عدم الاحتجاب عن روح المعنی بسبب غلبة أحكام بعض خصوصیاتها علی النفس و اعتیادها بحصر کل معنی علی هیئة مخصوصة له، یتمثل ذلک المعنی بها للنفس فی هذه النشأة. فلفظ «المیزان» مثلاً، موضوع لهما یوزن و یقاس به الشیء مطلقاً فهو أمر مطلق یشمل المحسوس منه و المتخیل و المعقول. فذلک المعنی الشامل روح معناه و ملاکه، من غیر أن یشترط فیہ تخصیصه بهیئة مخصوصة (همان: ۱۵۱ - ۱۵۰).

بر همین اساس گرچه ظواهر الفاظ اصالت دارند، اما از این ظواهر باید زوایدی را که مخصوص نشئه هستند، جدا کرد تا بتوان به معنای مطلق یا همان روح معنا دست یافت. بطور مثال، لفظ میزان برای هر وسیله‌یی که بتوان بواسطه آن دو چیز را با هم مقایسه کرد وضع شده است. بنابراین خطکش، گونیا، اسطرلاب، علم نحو، علم منطق و جوهر عقل، همگی میتوانند میزان باشند، چراکه روح معنای میزان «ما یوزن به الشیء» است.

ملاصدرا به این شیوه تفسیری، بویژه در تفسیر آیه‌الکرسی و برای بیان معنای عرش و کرسی، توجهی ویژه دارد و تأکید میکند:

خصوصیة المادة - كما مر - غیر داخله فی حقیقة الشیء و لذلك لا تؤخذ فی حده الحقیقی، اذ لكل شیء حد و حقیقة و هی روحه. فاذا اهتدیت الی الارواح، صرت روحانیاً، و فتحت لك ابواب عالم الملكوت (همو، ۱۳۸۹ الف: ۱۹۴).

تأکید ملاصدرا بر این مطلب است که هر شیئی حد و حقیقتی دارد که روح آن شیء است و خصوصیات مادی از حد و از حقیقت آن شیء خارجند. بنابراین میتوان گفت منظور او از روح معنا، «حد حقیقی» شیء است. در این روش نوعی از تأویل رد و نوعی از تأویل تأیید میشود؛ تأویلی که روش عقلگرایان است و در آن بمنظور مصونیت از تشبیه شیء بر مجرد مفهوم و بر مفاهیم کلی تأویل میشود، بگونه‌یی که صورت آن باطل شود، از نظر ملاصدرا پذیرفته نیست (همو، ۱۳۸۹ ب: ۴۷).

برای فهم دقیقتر منظور او از روح معنا (معنای مطلق) لازم است نظری در باب کلیات بررسی گردد.

### ۳. کلی طبیعی و کلی مثالی افلاطونی

#### ۳-۱. کلی طبیعی

منظور از کلی طبیعی «ماهیت» است؛ زمانیکه فقط به ذاتیات آن، بدون هیچ قید و شرطی توجه شده باشد. ماهیت من حیث هی، نسبت به هر مفهومی که متأخر از مرتبه ذات به آن الحاق شود لایشرط است. بنابراین کلی طبیعی در مرتبه ذات خود فارغ از مقابلات است؛ یعنی ماهیت من حیث هی، نه کلی است و نه جزئی، نه واحد است و نه کثیر، نه موجود

است و نه معدوم (عسگری، ۱۳۹۰: ۸۸).

أن لنا أن نأخذ من الأشخاص المختلفة بتعيناتها الشخصية أو الفصلية المشتركة في نوع أو جنس معنى واحداً ينطبق على كل من الأشخاص، بحيث جاز أن يقال على كل منها: أنه هو ذلك المعنى المنتزع الكلي مثلاً جاز لك أن تنتزع من أشخاص الإنسان المتفرقة المختلفة المتباينة معنى واحداً مشتركاً فيه، وهو الإنسان المطلق الذي ينطبق على الصغير والكبير (ملاصدرا، ۱۳۹۷ الف: ۳۲۴ - ۳۲۳).

ملاصدرا معتقد است کلی طبیعی وجود دارد، اما موجودیت آن به عرض وجود است.

و قد سبق منا ان الكلي الطبيعي غير موجود بالذات، بل الموجود بالذات هو الوجود الخاص (همو، ۱۳۹۷ ت: ۳۷۱).

بر اساس اصالت وجود، آنچه اولاً و بالذات تحقق دارد، وجود است و ماهیت به عرض آن محقق میشود.

### ۳-۲. مثل افلاطونی

ملاصدرا بر اساس مبانی خود در حکمت متعالیه - یعنی اصالت وجود، وحدت تشکیکی وجود و منطوق بودن تمام حقیقت شیء در فصل اخیر آن - درباره مثل بر این باور است که هر نوعی از انواع جسمانی، فردی تام و کامل در عالم ابداع دارد که قائم به ذات است (همو، ۱۳۹۷ ب: ۵۷). بنابراین هر نوعی از انواع، یک فرد تام در عالم عقول دارد که این فرد مجرد و قائم بالذات است.

با دقت در تعریفی که ملاصدرا از سویی از ارواح معانی و از سوی دیگر از دو دسته از کلیات (یعنی کلی طبیعی و کلی مثالی افلاطونی) ارائه میدهد، میتوان میان این مباحث ربطی وثیق یافت که در ادامه بیان خواهد شد.

### ۴. ارواح معانی و کلی طبیعی

#### ۴-۱. نظر ویژه ملاصدرا در مورد ماهیت

ملاصدرا در مورد این مسئله که ماهیت یک شیء چگونه برای انسان حاصل میشود، با فلاسفه پیشین خود اختلاف نظر دارد. از نظر این فلاسفه مادامیکه شیء مخلوط است به غواشی مادی و امور زائد بر ذاتش - مثل رنگ و وضع و شکل - و با این امور لحاظ شود، نمیتواند معلوم و معقول انسان باشد. از اینرو بگفته آنها، متجرد از اصل ماده (نه عوارض آن) بشرط داشتن نسبت وضعی با آن ماده، «محسوس» است، متجرد از ماده و عوارض آن - بجز مقدار - «متخیل» است و متجرد از همه اینها که دیگر نسبت مساوی با افراد خود دارد، «معقول» است (همو، ۱۳۹۸ الف: ۱۴۶).

صدرالمتألهین در رد این نظر فلاسفه، از نظریه خود در مورد تشکیک وجود بهره برده است. از نظر او، تفاوت انحاء وجودات بلحاظ قوه و ضعف و کمال و نقص هر مرتبه از آنها نسبت به مرتبه دیگر است و هر نوعی با مراتب شدید و ضعیفی از وجود (در سلسله مراتب عقلی تا مادی) متحد است و تفاوتهای این نوع واحد به شدت و ضعف در مراتب وجود متحد با آن برمیگردد.

از نظر او همراه بودن زید با شکل و وضع و رنگ و همچنین اعضای بدنش، مانع از معقول بودن نیست و همه این اعضا میتوانند به همراه او در عقل موجود باشند و حتی سلب بعضی از این اعضا و صفات لازم ذات او، باعث میشود آن مفهوم دیگر آن ماهیت من حیث هی نباشد. مثلاً اگر از شیر، مقدار و شکل و وضع و رنگش را بگیریم، شیر حتی حیوان هم نیست. فالقول بان مدار العاقلية على تجريد ماهية المعلوم عن المقدار والشكل وغيرهما قول

زور مختلف. کیف و هذه الامور بعضها مقومات للماهية وبعضها كمالات و متممات لها، و الكلام في تعقل كل منهما كالكلام في تعقل تلك الماهية؟ (همان: ۱۴۷).

بنابراین در تعقل یک مفهوم مانند انسان، همانطور که میتوان از آن بیان عقلی ارائه داد، بهمین شکل باید از امور و لوازم همراه آن (که بگفته ملاصدرا بعضی از آنها نیز جزو ذاتیاتش هستند و برخی از متممات ذات و مکملات آن) نیز تبیین و تصویری عقلی عرضه کرد و همه اینها را بعنوان یک صورت معقول از انسان در نظر گرفت.

غرض از این گفتار بیان این مسئله است که در نظر ملاصدرا ماهیت موجودی مانند انسان، صرفاً حیوان ناطق نیست، بلکه صاحب دست و سر و پا و... بودن نیز اموری هستند که جزو ماهیت انسانند و - بر اساس بخشی که در ادامه بیان میشود - همه این اجزاء در همه مراتب وجودی هر نوع محفوظ میباشند.

۲-۴. ماهیت، امر واحد مشترک در مراتب وجودی نوع

از دیدگاه ملاصدرا هر نوعی که در این عالم وجود دارد، دارای سلسله مراتبی است که از عالم ماده شروع میشود و به نوع عقلی خود که با وجود ابداعی عقلی موجود است، یعنی مثال افلاطونی، میرسد. مثلاً تفاوت نوع انسان در مرتبه عقل با نوع انسان در مرتبه ماده بدلیل شدت و ضعف وجود است، وگرنه این نوع ماهوی در همه این مراتب، واحد و مشترک است: «الماهية محفوظة في انحاء الوجود» (همو، ۱۳۸۱: ۲/۶۵۱).

علامه طباطبایی نیز در اینباره میگوید:

الماهية في ذوى الماهية محفوظة وللوجودات

اصل محفوظ و ليس فيها تفاوت الا بالشدة و الضعف و الظل ليس مبياء لذى الظل (طباطبایی، ۱۹۸۱: ۳۰/۷ پاورقی).  
بنابراین آنچه در مراتب و انحاء وجودی یک شیء محفوظ است، ماهیت آن است.

۳-۴. تطبیق روح معنا و کلی طبیعی

با دقت در سخنان ملاصدرا میتوان گفت عبارت «روح معنا» در آثار وی به دو معنا و در دو مقام بکار رفته است و در هستی‌شناسی او دارای دو مصداق میباشد. علت این امر نزدیکی و ارتباط تنگاتنگ وجودی و معرفتی این دو مصداق روح معناست. او در بیان چیستی روح معنا میگوید:

اللفظ موضوع للمعنى المطلق الشامل للعقلی و الحسی جميعاً. و خصوصیات الصور لخصوصیات النشآت خارجة عما وضع له اللفظ و إن كان اعتیاد الناس بمشاهدة بعض الخصوصیات يحملهم على الاقتصار عليه و الاحتجاب عن غيره و الحكم بأنه مجاز كما في لفظ «الميزان» (ملاصدرا، ۱۳۸۶: ۱/۱۵۰).

بعقیده صدرالمتألهین لفظ برای معنای مطلق که شامل مراتب عقلی و حسی است، وضع شده است. علت این شمول اینست که لفظ برای معنایی وضع شده که ویژگیهای نشئه در آن لحاظ نشده‌اند. اگرچه انسانها عادت دارند هر شیئی را همراه با خصوصیات نشئه مادیش تصور کنند، اما با دقت نظر میتوان فهمید که انسانها لفظ وضع شده برای شیء را برای معنای مطلق که از آن انتزاع کرده‌اند، یا بعبارت دقیق برای آنچه شیء بخاطرش آن شیء شده، وضع کرده‌اند نه امری اضافه بر آن.

همانطور که گفته شد، این بیان از روح معنا در



عبارات ملاصدرا با «کلی طبیعی» سازگاری دارد، چراکه کلی طبیعی همان ماهیت اشیاء است که در مراتب حسی و خیالی و عقلی، محفوظ باقی میماند. بر این اساس انسانهای مادی بهمان اندازه‌یی که به ماهیات اشیاء و کلی طبیعی آنها آگاهی دارند، به ارواح معانی نیز آگاهند.

این استدلال که از طریق ارواح معانی در معنای کلی طبیعی میتوان به حقایق ماورایی ذکر شده در قرآن پی برد، نیازمند اضافه کردن این مقدمه است که در فلسفه ملاصدرا هر شیء و نوعی دارای مراتب شدید و ضعیف وجودی است. بنابراین «روح معنا» یا «ماهیت» شیء صرفاً در عالم ماده نیست، بلکه مصداق قویتر و شدیدتر آن در مرتبه خیال و پس از آن در مرتبه عقل قرار دارد. برای مثال، اگر خداوند فرموده است در آخرت برای محاسبه اعمال میزان وضع میشود، باید دانست حقیقتاً میزانی در آخرت موجود است (نفی مجازگرایی در قرآن). این میزان در همه مراتب بمعنای «مایوزن به الشیء» است. در واقع «مایوزن به الشیء» روح معنا و ماهیت میزان است که بر اساس فلسفه تشکیک وجودی ملاصدرا در مراتب هستی، مصادیق اشد و اضعف دارد.

## ۵. ارواح معانی و مثل افلاطونی

### ۱-۵. مثل افلاطونی کاملترین فرد هر نوع

ملاصدرا معتقد است مثل افلاطونی «کاملترین فرد از هر نوع» میباشد که در مرتبه وجود عقلی و ابداعی (عالم جبروت) قرار دارند (همو، ۱۳۸۱: ۱/۱۹۹). مافوق جمیع این مثل، عقل فعال است که جامع همه کمالات مادون در مرتبه مثال عقلی است؛ یعنی موجودات عالم مثل عقلیه بدون تمایزات ناشی از هویت خود، در عقل فعال بنحو کامل و بسیط قرار دارند. در واقع میتوان گفت

تفاوت مثل با عقل فعال، تفاوت به تفصیل و اجمال است (عسگری، ۱۳۹۰: ۱۴۱).

همچنین بگفته ملاصدرا نسبت این مثل با مراتب پابینی خود بنحو «علیت» است. افلاطون نیز رابطه هر یک از این مثل با انواع مادونش را با «بهره‌مندی» و «تقلید» توضیح میدهد که این دیدگاه مورد تأیید ملاصدرا نیز هست. از دیدگاه صدرالمثالین، ویژگی علت اینست که شامل معلول است و معلول بنحو بسیط و اکمل در علت وجود دارد؛ معلول در علت بنحو مطلق و علت در معلول بنحو مقید، حضور دارد (همانجا). به اعتقاد ملاصدرا همان رابطه‌یی که بین انواع مختلف در عالم ماده برقرار است، در عالم مثل نیز دیده میشود.

حتى إن هذه الأرض الحسبية صنم لأرض عقلية يكون أنزل رتبة من جميع الصور العقلية، منزلتها منزلة قبول الآثار العقلية و الأضواء المعنوية عما فوقها بلا زمان (ملاصدرا، ۱۳۹۱: ۲۰۰).

اوزمین عقلی را بعنوان جماد پابینترین مرتبه مثل از میان انواع نباتی و حیوانی میداند که شأن آن مثل نوع مادیش، قبول آثار است. ملاصدرا در ضمن نقدی که بر نظر سهروردی در مورد چگونگی مثال مورد نظرش وارد نموده، بیان میکند که موجودات عقلی باید مثال انواع مادی مادون خود باشند؛ و منظور از مثال بودن اینست که بین آنها «مناسبت» وجود داشته باشد. اگرچه وجود مماثلت از همه جهات شرط نیست، اما ضروری است که جزء جوهری هر یک بازای جزء جوهری دیگری باشد و اجزاء عرضی هم بهمین نحو (همو، ۱۳۹۷: ۵۶-۵۵). بنابراین انسان عقلی، مثل انسان مادی هم حیوان است و هم ناطق، هم دست دارد، هم چهره و هم هیئت انسانی و مقدار.

البته باید توجه داشت که همه این ویژگیها، بنحو بسیط در یک نوع مثالی جمعند و اینگونه نیست که یک ماهیت مرکب جامع همه صفات در آنجا وجود داشته باشد، بلکه از آنجا که این ماهیت از ماده جدا شده و قائم به خود است با تمام حقیقتش موجود است، اما چون مادی نیست، ترکیب خارجی نیز ندارد.

انما المادة حاملة قوة الشيء... حتى لو فرضت صورة المركب قائمة بلامادة، لكان الشيء بتمام حقیقته موجودة (همو، ۱۳۹۷ج: ۲۶۳).

ملاصدرا این عبارت را با عنوان «ان کل مرکب بصورتی هو هو لا بمادته» (همانجا) بیان میکند و منظورش اینست که اصل در حقیقت هر نوع، فصل اخیر آن است. مثلاً اگر در این عالم به انسان حیوان ناطق گفته میشود، اصل ماهیت انسانیت به ناطقیت آن بعنوان صورت و فصل اخیر است و سایر معانی، از قبیل جسم و نامی و متحرک بالاراده، درون همین فصل منطوق هستند. بر این اساس، در واقع در همین فرد مادی نیز بمعنایی بساطت وجود دارد، چراکه فرد مادی فقط همین فصل اخیر است و فصول و اجناس دیگر بنحو بسیط مضمن در آن هستند و فصل اخیر جامع وجود و فعلیتهای آنهاست (عسگری، ۱۳۹۰: ۱۳۶).

همین قاعده در مورد فصل اخیر در عالم مثل نیز وجود دارد. در واقع وجود عقلی هر نوع، نهایتترین صورتی است که آن نوع میتواند داشته باشد. بنابراین در سلسله مراتب نوعی شیء، صورت مثالی عقلی، صورت و فصل اخیر برای شیء بحساب می آید که همه صفات شیء را درون خود جای داده است (ملاصدرا، ۱۳۹۷ج: ۲۶۳). این صورت نحوه اعلی و ابسط صورت مادی و خیالی است که در آن صورت، به تمام فعلیت خود رسیده است و بسیطترین وضعیت را در مراتب صوری نوع دارد (همو، ۱۳۹۸الف: ۳۳۳).

## ۵-۲. تطبیق ارواح معانی با مثل عقلیه

دسته دوم از عبارات ملاصدرا حقیقتی بالاتر از معانی را (نسبت به مقام اول که در آن روح معنا با کلی طبیعی در تطابق بود) در قالب نظریه ارواح معانی معرفی میکنند. خصوصیه المادة غیر داخله فی حقیقه الشيء. و لذلك لا تؤخذ فی حده الحقیقی، اذ لكل شیء حد و حقیقه و هی روحه. فاذا اهدت الی الارواح، صرت روحانیا، و فتحت لك ابواب عالم الملكوت (همو، ۱۳۸۹الف: ۱۹۴).

ملاصدرا در این عبارت برای معنا درجاتی قائل شده است؛ درجه بی «قشر معنا» و درجه دیگر «روح معنا» است. قشر معنا برای انسانهای عامی و روح معنا برای راسخین در علم در دسترس است (به این نحو که با حرکت جوهری و اتحاد وجودی این افراد با مراتب نفسی و عقلی عالم، به این درجه دست می یابند).

بنظر میرسد در این عبارت «معنا» همان «ماهیت» است و قشر و روح آن، مراتب ضعیف و شدید از «وجود» آن ماهیت هستند. این بیان از روح معنا مبتنی بر این اصول از فلسفه ملاصدراست:

۱. «کل وجود متشخص بنفس ذاته» (همو، ۱۳۹۷ب: ۸). از نظر ملاصدرا عامل تشخیص و تعیین هر موجودی از غیر آن، وجود خاص آن شیء است نه امری غیر از آن. بنابراین نمیتوان گفت مثلاً ماهیت عامل تشخیص شیء است. ملاصدرا در ادامه میگوید: «فاذا قطع النظر عن نحو الوجود الخاص للشیء فالعقل لا یابی عن تجویز الاشتراک فیه» (همانجا).

۲. هر نوعی بلحاظ وجودش مشکک است. همانطور که گفته شد، هر نوعی از اشیاء دارای مراتبی در عالم است که این مراتب از ماده شروع و به عالم مثال عقلی ختم میشود. این انواع بلحاظ وجودشان دارای مراتب شدید و ضعیف هستند.



با توجه به این مقدمات میتوان گفت از آنجا که برای ملاصدرا آنچه اصالت دارد وجود است، آنچه در این انواع، بالذات موجود است «وجود» و «انیت» و «هویت» آنهاست نه ماهیتشان. بر همین اساس از نظر ملاصدرا علم والاتر علمی است که به این هویت و انیات تعلق بگیرد نه به ماهیات (همو، ۱۳۹۷ پ: ۴۲۱). هرچه مراتب وجود بالاتر برود این انیات شدیدتر شده و رنگ ماهیات و حدود کمتر میشود تا اینکه به وجود صور عقلی میرسد؛ در آنجا ماهیت و انیت یکی شده و در اصل ماهیتی برای شیء غیر از انیتش باقی نمیماند. بنابراین این صور در مرتبه عقل انیت محضند و اختلافشان با یکدیگر نیز به تمام وجودشان است.

لا ماهية لها غير الانية، لماسبقی ان الصور الكمالية للاشياء هي وجودات محضة متفاوتة فی الموجودية - وقدم وان الوجود لا حد له (همو، ۱۳۹۷ ج: ۲۶۴).

در نهایت میتوان گفت روح معنادر عبارت ملاصدرا با مراتب این انیات و وجودات تطابق دارد. روح معنا یعنی آنچه ورای معنای ظاهری است و از طرفی هویت شیء را نیز آشکار میسازد. کاملترین درجه از ادراک روح معنا، ادراک معنای اخذ شده از صور عقلیه مثالی است. در این بیان روح معنا میتواند حقیقتی مشکک باشد، چراکه بر مراتب وجود شیء اطلاق میشود.

۶. کیفیت شمول و عموم روح معنا در دو مقام آن  
۱-۶. بیان تفاوت مفهوم عمومیت در دو مقام روح معنا همانطور که گذشت، منظور از روح معنا مطلق بودن و شمول معنایی است که لفظ بازای آن وضع شده است. برای توضیح کیفیت عمومیت روح معنا بیان این اصل از ملاصدرا بعنوان مقدمه لازم است:  
ماهیات عامل کثرتند و هرچه حدود ماهوی کمتر

باشد تمایزات نیز کمتر میشوند. از طرفی، هرچه سلسله مراتب هستی به عالم ماده نزدیکتر شوند، حدود ماهوی بیشتری دریافت میکنند و هر چه از ماده دورتر شوند و وجود شدیدتری پیدا میکنند، حدود ماهویشان کمتر میشود (همو، ۱۳۹۷ پ: ۴۰۷).  
بر این اساس، «شمول» معنا در مقام اول از روح معنا بواسطه اینست که اخس مفاهیم، یعنی حدخوردترین مفهوم یا عبارتی جزئیترین مفهوم اخذ شده از شیء، بعنوان روح معنای هر لفظ لحاظ میشود. معنایی که یک انسان مادی از شیء مادی اخذ میکند، ضعیفترین معناست، چراکه از ضعیفترین مرتبه وجودی، یعنی رتبه مادی اخذ شده است و لازم است بر این مرتبه نیز قابل اطلاق باشد. بهمین دلیل، اگر معنا بر موجود مادی بعنوان پایینترین مرتبه از وجود نوع صدق کرد، بر مراتب مافوق خود نیز قطعاً قابل اطلاق خواهد بود و نسبت به آنها شمول مفهومی خواهد داشت.

اما هر چه درجات وجودی بالاتر باشد، ماهیات بیشتری بلحاظ وجودی در آن درجات جمع شده و به وحدت نزدیک میشوند و در نتیجه حدود کمتر و وسعت هویات وجودی بیشتر میشود. از اینرو هویات وجودی در این جایگاه کمالات خود را دارند و حدود کمتری بر آنها وارد شده و وجود شدیدتر پیدا میکنند. بنابراین معنایی که از هویات در این مقام ارائه میشود جامعتر است و در واقع «شمول» بیشتری دارد؛ اما این شمول برعکس شمول قبلی، ناشی از خست معنا نیست بلکه از سعه وجودی نشئت گرفته است؛ سعهایی که نتیجه اشتداد در وجود است. در واقع هویات وجودیه در این مرتبه بدلیل شدت و گستره وجودیشان، بر موجودات بسیاری از عوالم مادون احاطه وجودی دارند. پس شمول در مقام اول (که در آن روح معنا باکلی طبیعی در تطابق است) ناشی از خست ماهیات و در مقام دوم (که در آن روح معنا با

کلی افلاطونی در تطابق است) ناشی از سعه وجود است.

۶-۲. بیان نمونه‌هایی از تفاوت شمول ارواح معانی در

دو مقام آن: انسان و میزان

پیشتر بیان شد که در دیدگاه ملاصدرا انسان متعالی عقلی، انسانی است که علاوه بر حیوان ناطق بودن، صاحب دست، پا، قلب، صدر و ... نیز هست. بر اساس هر دو مقام از روح معنای انسانی میتوان به چنین تعریفی از انسان موجود در عالم مثال عقلی دست یافت. بر اساس بیانی که از تفاوت شمول روح معنا در بخش قبل مطرح شد، میتوان گفت در مقام اول (کلی طبیعی) روح معنای انسان تنها ما را به این امر رهنمون میسازد که انسان عقلی حیوان ناطق دارای دست و پا و قلب و صدر و ... است؛ اما در مقام دوم (کلی افلاطونی) انسان عقلی صاحب دست و پا و قلب و صدوری است که در درجهٔ اعلائی وجود خود قرار دارند و روح معنای دست و پا و قلب و صدر و همچنین حیوانیت و نطق (و دیگر ویژگیهای انسانی) بر آنها صدق میکند.

از نظر ملاصدرا قلب انسان کبیر، ارض است و صدر او کرسی، و دو انگشت از انگشتانش دو فرشتهٔ الهی و اعصاب و رباطات او عالم سماوات. این انسان همچون انسان خاکی دارای مراتب عقلی، نفسی (خیالی) و مادی (حسی) است (همو، ۱۳۸۹ الف: ۷۱-۷۰).

ملاصدرا در جای جای آثارش، به تضاهی همه‌جانبهٔ انسان و عالم اشاره کرده و از جنبه‌های گوناگون به بررسی آن میپردازد. او نه تنها نفس انسان بلکه جسم او را نیز در تضاهی با عالم میداند و این امر ناشی از آنست که او حقیقت جامع و مثال انسانی را اولین صادر الهی، یعنی عقل فعال تلقی میکند که جامع همهٔ کمالات و عوالم مادون خود میباشد. این

حقیقت، همچون انسان خاکی، در بالاترین مرتبه‌اش عقل است و در مراتب پایین بشکل خیال و ماده تجلی میکند و تجلی او در مراتبش مثالی از کمالات ماهوی وجود ذوجوه انسان مادی است؛ بگونه‌یی که انسان مادی نیز در کاملترین شکلش کاملترین تجلی از این مثال انسانی میشود (همان: ۶۸).

بنابراین اگر عالم بعنوان مثال انسانی، مرتبهٔ خیال دارد، این مرتبه بعنوان یک کمال در انسان مادی نیز ظاهر میشود اما خیال عالم، نفس فلک منطبعة است و خیال انسان، کمالی درون نفس او. اگر انسان مادی صاحب کمالی است ولو اینکه آن کمال جلوه‌یی مادی داشته باشد، انسان فرامادی نیز صاحب آن کمال است؛ چنانکه مخ در انسان مادی همان هیولی در انسان فرامادی است (همان: ۷۱).

ملاصدرا حتی نسبتهای اعضا و افعال در انسان مادی را نیز با انسان فرامادی در تطابق میداند (همانجا). به اعتقاد او نسبت عقل به نفس مانند سلطنت روح اعظم در عرش است و ظهور قلب حقیقی (نفس ناطقه) در قلب صنوبری، مانند ظهور نفس کلی فلکی در خورشید. بنابراین او یک تطابق تام و تمام بین همهٔ کمالاتی که انسان توان دریافت آن را دارد و مثال انسان، قائل است (همانجا).

هیچیک از این اعضا با اعضای انسان شباهت ظاهری - مادی ندارند، بلکه شباهت آنها شباهت مفهومی و معنوی و ماهوی و بر اساس روح معنای آنهاست. همچنین سعه و گسترهٔ مصداق هر شیء بسیار وسیعتر و گسترده‌تر از سعهٔ و مصداق ظاهری و دنیایی آن است. بطور مثال، اگر کرسی در این عالم بمعنای تخت است، حقیقت ماورایی آن به بزرگی مرتبه‌یی از عالم است و از چنین شمول وجودی‌یی

برخوردار است. از همینروست که ملاصدرا میگوید هرچه وجود در درجه بالاتری باشد ماهیات بیشتری را در خود جمع میکند. عرش اخروی، ماهیات زیادتری را نسبت به عرش دنیوی در خود جای داده یا بطور مثال، قلب اخروی انسان دارای شمول وجودی بیشتری نسبت به قلب دنیوی اوست و ماهیات بیشتری بلحاظ مفهومی قابل حمل بر آن هستند، اگرچه بلحاظ وجودی، وجودی بسیط دارد. البته همه این ماهیات تکمیل‌کننده ماهیت قلب یا عرش در مثال مذکورند و هر ماهیتی که درون ماهیت ماورایی قلب - بجهت کمالش - قرار بگیرد، همچنان طبق قاعده وضع الفاظ برای ارواح معانی، یعنی بر اساس روح معنای قلب، بر آن قلب اخروی قابل اطلاق است.

مثال دیگری که میتوان مطرح کرد حقیقت متعالی «میزان» است که شامل ماهیاتی همچون ترازو و همچنین اوصیا و اولیا (بر اساس روایات)، میباشد. میزان بعنوان یک حقیقت مثالی دارای شمول وجودی نسبت به چندین امر است. آن نه تنها حقیقت ترازوی ظاهری است، بلکه حقیقت امام و ولی، بعنوان شخصی که اعمال نسبت به او سنجیده میشود، نیز میباشد، چراکه در حدیثی از حضرت ابا عبد الله (ع) در رابطه با آیه «و نضع الموازین القسط لیوم القيامة» (الانبیاء / ۴۷)، مصداق این موازین انبیا و اوصیا معرفی شده‌اند (کلینی، ۱۴۱۱: ۱/ ۴۸۶). در عین حال، در مقام اول، روح معنای میزان «مایوزن به الشیء» است که «مفهوماً» بر همه این مصداقی ذکر شده اطلاق میشود و عبارتی، این ماهیت بر همه این موارد قابل اطلاق است.

۷. تبیین کیفیت وضع الفاظ بر اساس هستی‌شناسی ارواح معانی  
منظور از کیفیت وضع الفاظ، ملاک وضع یک لفظ

برای مفهوم و همچنین بشری یا مافوق بشری بودن آن است.

#### ۷-۱. بشری یا الهی بودن وضع الفاظ

درباره این مسئله که واضع الفاظ مورد استفاده در میان انسانها، بشر است یا الفاظ وضعی الهی دارند؟ مطلبی در آثار ملاصدرا یافت نشد. او تنها در موضعی مینویسد:

و أنت خبیر بأن خروج الألفاظ القرآنیة عن معانیها المتعارفة المشهورة توجب تحیر الناظرین فیها، و القرآن نازل لهدایة العباد و تعلیمهم و تسهیل الأمر علیهم مهما أمکن لا للتعقید و الإشکال، فیحجب أن یکون اللغات محمولة علی معانیها الوضعیة المشهورة بین الناس، لئلا یوجب علیهم الالتباس (ملاصدرا، ۱۳۸۹: ۴۲-۴۱).

بگفته ملاصدرا، الفاظ قرآن باید بر معانی وضع شده و مشهور بین مردم حمل شوند تا از تحیر انسانها و التباس معانی پیشگیری شود. بهمین دلیل در قرآن کریم از همین الفاظ وضع شده بشری برای بیان حقایق متعالی استفاده شده است. حتی اگر ملاصدرا سخنی از بشری یا فوق بشری بودن وضع الفاظ نگفته باشد، با نگاه به مبانی صدرایی میتوان نتیجه گرفت که بشری بودن وضع الفاظ با ارواح معانی با مبانی او منافاتی ندارد.

روح معنا در بیان اول همان کلی طبیعی و ماهیت اولیه و ثابت شیء در مراتب وجودی است که در مرتبه عالم ماده نیز وجود دارد و قابل درک است. بر این اساس میتوان گفت بشر برای هر موجودی در این عالم، از حیث ذاتیاتش نامی نهاده و لفظی انتخاب کرده است که بر اساس ذومراتب بودن هر نوع در عوالم وجودی و انحفاظ ماهیات در این عوالم، این لفظ بر

مراتب فوقانی نیز دلالت مینماید.

ملاهادی سبزواری از طرفداران وضع الهی و امام خمینی از طرفداران وضع بشری الفاظ هستند. سبزواری در اینباره میگوید:

و القلم موضوع لما ينتقش به الشيء مطلقاً  
فيشمل القلم الأعلى... و القلم الجسماني و  
الواضع هو الله تعالى وإنما عبر بظاهر المعنى و  
المفهوم الأول لشمول المصاديق المحسوسة  
(سبزواری، ۱۳۶۰: ۴۹۲).

او معتقد است خداوند لفظ را برای پایینترین مرتبه از هر شیء که همان مرتبه حسی آن است وضع میکند، چراکه این مرتبه شمول بیشتری نسبت به دیگر مراتب دارد. پرسشی که در نتیجه سخن او حاصل میشود اینست که اگر لفظ برای پایینترین مرتبه شیء وضع میشود، چه لزومی دارد وضع آن خداوند باشد نه انسان؟ از اینرو بنظر میرسد قائلان به وضع الهی الفاظ نه بدلیل پابندی به قاعده وضع الفاظ، بلکه بدلیل دیگر به چنین نتیجه‌ی رسیده‌اند و الهی بودن وضع از مقدمات یا نتایج اعتقاد به قاعده وضع الفاظ برای ارواح معانی نیست.

امام خمینی (ره) بعنوان کسی که قائل به اینست که بشری بودن وضع لفظ منافاتی با دلالت آن بر ارواح معانی ندارد، در این زمینه اشکال مقدّری را مطرح کرده و به آن پاسخ داده است. این اشکال از این قرار است: «لازمه وضع الفاظ برای معانی عامه آنست که وضع در هنگام وضع تمام مصادیق آن را در نظر بگیرد و لفظ را در مقابل همه آن مصادیق وضع کند در حالیکه چنین چیزی محال است» (خمینی، بی تا الف: ۱۱۶/۱). او در پاسخ به این شبهه میگوید:

چنانکه گفته‌اند الفاظ برای ارواح معانی وضع شده‌اند، مثلاً نور برای چیزی که «الظاهر فی

نفسه و المظهر لغيره» وضع گردیده... مخفی نماند که ما نمیگوییم مصادیق الفاظ پیش واضح معلوم و مدنظر او بوده است، مانند وجود حق که ظاهر بنفسه است... بلکه میگوییم الفاظ برای معانی عامه وضع شده‌اند گرچه مصداق آنها در زمان واضح نبوده یا واضح آنها را به مصداقیت قبول نداشته، ولو بگوییم واضح لفظ وجود برای هستی، یک نفر دهری (که اصلاً قائل به وجود مبدأ نبوده است) بوده، ولكن بنظر ما که اهل توحید هستیم، او مشمول این لفظ بوده و از مصادیق موضوع آن است بلکه آنچه اتم و اکمل است، لفظ بر او کمال انطباق را بطور اولویت دارا است (همانجا).

بنابراین از نظر امام خمینی (ره) لفظ برای یک معنای عامه که همان ذاتیات شیء است وضع شده است، اما این معنای عامه مصادیق اتم و اضعف دارد که اگرچه مصداق اتم آن مورد نظر واضح (که همان افراد بشر است) نبوده باشد، اما لفظ بنحو اولویت بر آن مصداق اتم صدق میکند و صدق آن بر آن مصداق قویتر از صدق آن بر مصداق اضعف است.

## ۷-۲. ملاک وضع الفاظ

درباره این مسئله که ملاک وضع الفاظ توسط بشر چیست نیز سخنی مستقیم در آثار ملا صدرا یافت نشد. با اینحال دو تن از پیروان حکمت صدرایی در اینباب سخن گفته‌اند و دو ملاک ارائه کرده‌اند که در ادامه ضمن بیان این دو ملاک، میزان نزدیکی آنها با مبانی صدرایی را تبیین میکنیم.

امام خمینی (ره) در اینباره میگوید: الفاظ در ازای جهتی خاص از شیء وضع شده‌اند که آن جهت «حقیقت» شیء و بعبارت دقیقتر، مفهوم مطلق

است که از حقیقت شیء به ذهن می‌آید، و جهات دیگر موجود در مصادیق آن حقیقت در موضوعه لفظ دخالتی ندارند.

واضع لغات گرچه در حین وضع معنی مطلقه مجرده را در نظر نگرفته است، ولی آنچه از الفاظ در ازای آن وضع شده همان معانی مجرده مطلقه است... آنچه لفظ نور در ازای آن واقع شده همان جهت نوریت او بوده نه جهت اختلاط نور با ظلمت... واضع که لفظ نار را وضع کرده در حین وضع جز نارهای دنیایی در نظر او نبوده و آنچه اسباب انتقال او به این حقیقت شده همین نارهای دنیایی بوده و از نار آخرت... غافل بوده... با اینهمه این وسیله انتقال اسباب تقیید در حقیقت نمیشود، بلکه نار در ازای همان جهت ناریت واقع شده... و نور وضع شده برای «ظاهر بذاته و مظهر لغیره» (همو، بی‌تاب: ۲۵).

از اینرو عقیده امام خمینی در باب ملاک وضع الفاظ اینست که موضوعه لفظ «حقیقتی» است که از مصداق شیء در ذهن می‌آید.

اما علامه طباطبایی ملاک وضع الفاظ را «غایت» شیء میداند. استدلال علامه بدین شرح است که مسمیات دچار تغییراتی میشوند که حتی بر اثر آن تغییرات جمیع اجزاء سابقشان ذاتاً و صفتاً از بین می‌روند، اما باز هم آن الفاظ باقی هستند، زیرا الفاظ در ازای غایت اشیاء وضع شده‌اند نه شکل و صورت آنها. مثلاً لفظ سراج زمانی بر چراغ نفتی اطلاق میشد، اما سراج امروزی هیچیک از اجزاء چراغ نفتی را ندارد و با اینحال لفظ سراج بر اساس قاعده ارواح معانی و بدلیل یکسانی در غایت، بر آن صدق میکند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۰/۱).

با توجه به آنچه در باب کلی طبیعی بیان شد بنظر میرسد دیدگاه اول به نظر ملاصدرا نزدیکتر است، چراکه ارواح معانی در بیان نخست با کلی طبیعی در تطابقند و کلی طبیعی، یعنی حقیقت و تعریف ماهوی و حقیقی بی که از شیء ارائه میشود. در واقع ابتدای نظریه وضع الفاظ بر یک جهان‌شناسی حقیقی، بطور واقعی نفی مجازگرایی را ممکن میسازد، زیرا اگر بگوییم یک حقیقت در مراتب وجودی نوع محفوظ است و لفظ بر آن حقیقت خارجی در هر مرتبه بی که باشد صدق میکند، لفظ بر یک امر ثابت خارجی و وجودی صادق بوده و صدق آن حقیقی و غیرمجازی میشود. اما اگر بگوییم موضوعه لفظ اهداف و غایات ناشی از مصادیق هستند، مبحث ارواح معانی از هستی‌شناسی فاصله گرفته و مبتنی بر غایت‌شناسی اشیاء میشود و فاصله گرفتن از حقایق و امور خارجی راه را بر علمی بحث کردن از ارواح معانی اشیاء تنگ کرده و بسمت و سوی دیگری میکشاند که در آن باید به غایات نظر داشت نه به حقایق؛ درحالیکه غایات اموری متبدل بوده اما حقایق، اموری ثابت و تغییرناپذیرند. بنابراین بنظر میرسد بر اساس مبانی ملاصدرا مبحث ارواح معانی مبتنی بر حقایق خارجی است و ابتدا بر حقایق خارجی لایتغیر و تعاریف صحیح نوعی از اشیاء، راه را بر مجازانگاری آیات قرآنی مینندد.

آنچه در این زمینه لازم است به آن اشاره شود انتقاد برخی بر مبنا قرار دادن هستی‌شناسی در بیان نظریه وضع الفاظ برای ارواح معانی است که بر اساس آن عدم ابتدای این نظریه بر تطابق اکوان، از مفاسدی همچون «نبودن مصنوعات بشری در سلسله مراتب طولی حقایق نوعی» جلوگیری میکند:

پس در مقام نقد میتوان گفت: ملاصدرا از طرفی

بحث خویش را بر تطابق اکوان استوار ساخته است و از طرفی در مقام مثال، از واحدهای اعتباری - مصنوعات بشری - سخن بمیان آورده است درحالیکه واحدهای اعتباری رب‌النوعی ندارند تا تطابق اکوان درباره آنها صادق باشد. پس یا باید همانند امام خمینی بحث را تنها در محدوده طبایع و واحدهای حقیقی جاری بدانیم یا اگر بحث را توسعه میدهیم، و چنانکه علامه طباطبایی چنین کرده است، آن را بر تطابق اکوان مبتنی نسازیم - کما هوالحق (موسوی خمینی، ۱۳۹۰: ۱۴۵).

در پاسخ به این مسئله میتوان گفت: ارواح معانی لزوماً بر مصادیق طولی وجودی صادق نیستند، بلکه بر حقایق همعرض نیز قابل اطلاق میباشند؛ چنانکه لفظ نور، هم بر نور خورشید صادق است و هم بر نور سراج و هم اسمی از اسماء الهی است. طولی بودن حقایقی که الفاظ بر آنها صادقند و در واقع ذومراتب بودن معنای لفظ در مورد قرآن است که محقق است. قرآن حقیقی ذومراتب است که در مرتبه‌یی وجود منبسط بوده و در مرتبه‌یی همان وجود، تبدیل به لفظ میشود. لفظ مرتبه‌یی از مراتب قرآنی و در عین حال، اخباری از واقعیات ماورایی آن است. بنابراین از آنجا که الفاظ قرآنی از حقایق متعالی نازل شده‌اند، بر آن حقایق ماورایی نیز راهنما هستند و این راهنمایی از طریق دلالت آنها بر ارواح معانی است.

با توجه به این مقدمه میتوان گفت اگرچه همه الفاظ مورد استفاده بشر، بجز اعلام شخصی، برای ارواح معانی وضع شده‌اند، اما بلحاظ هستی‌شناسی قرآنی و ذومراتب بودن آن، تنها الفاظ قرآنی راهنمای بشر به آن دسته از ارواح معانی هستند که دارای درجات طولی میباشند و دسته دیگری از ارواح معانی ممکن

است دارای درجات طولی نباشند. بنابراین این قاعده بطورکلی بر تطابق اکوان ابتدا ندارد، بلکه در مورد قرآن بعنوان حقیقی ذومراتب، مبتنی بر تطابق اکوان است. (مثالهایی همچون گونیا و اسطرلاب که توسط ملاصدرا برای ارواح معانی ذکر شده است از این دست بوده و در واقع روح معنای میزان بر حقایق همعرض موجود در عالم ماده که دست‌ساز بشر نیز هستند، قابل اطلاق میباشد و این بیان از ملاصدرا صرفاً مثالی است برای توضیح منظور از ارواح معانی الفاظ و صرفاً مبحث ارواح معانی مبتنی بر تطابق اکوان نیست بلکه ارواح معانی در قرآن بعنوان حقیقت وجودی ذومراتب مبتنی بر تطابق اکوان میباشد).

با توجه به این مطلب میتوان گفت اگر در قرآن از دست‌سازیهی از بشر سخن بمیان آمده، آن دست‌سازه ذکر شده میتواند دارای حقایق وجودی ماورایی باشد. بطور مثال، اگر قرآن از میزان یا کشتی سخن گفته است، اگرچه ایندو دست‌سازه بشرند، اما در عین حال دارای حقیقی متعالی هستند. به بیانی، از خزائن الهی نازل شده‌اند: «أنزل الكتاب بالحق والمیزان» (الشوری/ ۱۷) یا بر اساس فرمان الهی ساخته شده‌اند: «واصنع الفلک باعیننا ووحینا» (هود/ ۳۷). بنابراین صرف دست‌ساز بودن، دلیل بر ذومراتب بودن یا نبودن حقیقت یک شیء نمیشود.

قرآن بعنوان حقیقی متعالی که در عوالم مادون با سه تجلی لفظ، عالم خلق و عالم نفس متجلی شده است، از اموری سخن میگوید که در دایره مخلوقات الهی بوده و بعنوان حقایق، همعرض با الفاظ الهی میباشند و از طرفی هر آنچه بعنوان مخلوق خداوند معرفی میشود، باید از خزانه او نازل شده باشد و در این صورت است که میتوان گفت آن وجود در اصطلاح



قرآنی، «شیئیت» دارد و چنانچه اینگونه بود تسمیه آن بر اساس سلطان الهی بوده و در نتیجه در قرآن از آن حقیقت و شیء، یاد میشود. «ان هی الا اسماء سمیتموها انتم و اباکم ما انزل الله بها من سلطان» (النجم / ۲۳) (کاشفی، ۱۳۹۰: ۲۹). بنابراین بیان آن دسته از مصنوعات بشری که در قرآن از آنها نام برده شده است، از آنجا که «شیء» و مخلوق الهی بشمار می‌آیند، بعنوان نمونه‌هایی که دارای ارواح معانی در سلسله مراتب طولی وجود هستند، صحیح بنظر میرسد.

#### جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

ملاصدرا برای وجود چهار مقام لاهوت، جبروت، ملکوت و ناسوت را در نظر می‌گیرد. منظور او از لاهوت مقام غیب‌الغیوبی حق و در مرتبه بعد، وجود منبسط می‌باشد. جبروت عالم عقول طولیه، ملکوت عالم نفس و ناسوت عالم ماده است. در دیدگاه او قرآن نیز حقیقتی است که اولین تجلی آن با وجود منبسط و حقیقت محمدیه عینیت دارد. سپس با نزول این سه امر واحد در مراتب هستی، در مرتبه ملکوت اسفل سه تجلی مجزا (قرآن لفظی، ملائکه عالم ملکوت و وجود مثالی نبوی) ظاهر میشود که این سه تجلی به عالم ماده نیز نازل میگردند. از آنجا که هر مرتبه پایینی از این سه امر، مثالی از مراتب مافوق خود است، الفاظ قرآن نیز مثالی از مراتب متعالی قرآن هستند. ملاصدرا معتقد است با پایبندی به ظواهر الفاظ میتوان به این مراتب متعالی دست یافت؛ به این شکل که از الفاظ قرآنی روح معنای آنها یا معنای مطلق آن الفاظ استخراج شود.

با توجه به اینکه ملاصدرا در باب ارواح معانی از دو تعبیر استفاده کرده است و گاه روح معنا را معنای

مشترک در مراتب حسی، خیالی و عقلی وجود میدانند و گاه آن را حقیقت و روح شیء که معنایی روحانی است بشمار می‌آورد که درک شدن آن ملازم با روحانی شدن فرد است، میتوان گفت روح معنا در واقع بر دو امر قابل اطلاق است که در این پژوهش برای آن از عنوان دو «مقام» استفاده شد. در مقامی، روح معنا مطابق با کلی طبیعی و ماهیت شیء است، چراکه در تعریف این دو امر (روح معنا و کلی طبیعی) بیان شده است. هر شیئی ذاتیاتی دارد که در مراتب حسی، خیالی و عقلی ثابت است و آن ذاتیات در عبارات ملاصدرا هم با کلی طبیعی و هم با روح معنا در اولین مقامش، در تطابق است.

در مقامی بالاتر، روح معنا مطابق با کلی افلاطونی است. کلیات افلاطونی در دیدگاه ملاصدرا انیات محضه‌یی هستند که هر ماهیت نوعیه‌یی در بالاترین مرتبه‌اش به آنها ختم شده و در واقع بتمام ذاتش موجود میشود (بعبارت دیگر ماهیتش عین انیتش میشود). بنابراین روح معنا در این بیان، وجودات محضه در عالم جبروت است.

از آنجا که منظور از روح معنا، معنای مطلق و همه‌شمول بوده است، عمومیت و اطلاق روح معنا در مقام اول ناشی از خست ماهیت در پایینترین مرتبه آن، یعنی عالم حس است؛ چراکه اگر اخس مفاهیم برای مجموعه‌یی از مصادیق لحاظ شود، بر همه آن مصادیق صادق خواهد بود. اما عمومیت و اطلاق در مقام دوم ناشی از سعه وجود است، زیرا حقیقتی همه‌شمول وجوداً بر مصادیقی احاطه داشته و در عالم جبروت آن مصادیق را زیرمجموعه خود قرار میدهد. چون روح معنا در مقام اول همان کلی طبیعی است و انسانها در عالم ماده برای ماهیت هر شیئی لفظ و نامی انتخاب میکنند، بشری بودن وضع الفاظ در عین

دلالتشان بر ارواح معانی قابل توجیه است. اضافه کردن این مقدمه از ملاصدرا که ماهیات نوعیه در مراتب وجود ثابت هستند، علم به ارواح معانی الفاظ قرآنی را در مقامات بالای وجود توجیه میکند، زیرا با این دیدگاه الفاظ عالم ماده که برای مثلاً آخرت، وضع شده‌اند، همچون لفظ میزان، بلحاظ ذومراتب بودن حقیقتشان، حقیقتاً و نه مجازاً، در عالم آخرت نیز موجودند.

همچنین از آنجاکه کلی طبیعی مطابق با ماهیت و حقیقت شیء است، بنظر میرسد در دیدگاه ملاصدرا الفاظ بازای این کلیات طبیعی وضع شده‌اند، از اینرو ملاک وضع لفظی برای یک شیء، حقیقت آن شیء است نه اموری همچون غایت.

### منابع

قرآن کریم.

- ابن عربی، محیی‌الدین (بی تا) الفتوحات المکیة، بیروت: دار صادر.
- خمینی، روح‌الله (بی تا/الف) تقریرات فلسفه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- \_\_\_\_\_ (بی تا/ب) تفسیر سوره حمد، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- سبزواری، ملاحادی (۱۳۶۰) «تعلیقات شواهد الربوبیة» در ملاصدرا، شواهد الربوبیة فی مناہج السلوکیة، تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، مشهد: مرکز نشر دانشگاهی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ق) المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- \_\_\_\_\_ (۱۹۸۱م) «تعلیقه علی أسفار الأربعة» در ملاصدرا، الأسفار الأربعة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- عسگری، احمد (۱۳۹۰) مسئله کلیات در فلسفه ملاصدرا، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- کاشفی، امیرمحمود (۱۳۹۰) اندازه، تهران: مرکز طبع و نشر قرآن.

- کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۱۱ق) اصول الکافی، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
- ملاصدرا (۱۳۸۱) المبدأ و المعاد، تصحیح و تحقیق محمد ذبیحی و جعفر شاه‌نظری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۶) مفاتیح الغیب، تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹الف) تفسیر القرآن الکریم، ج ۵، تصحیح و تحقیق محمد خواجوی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۹ب) تفسیر القرآن الکریم، ج ۶، تصحیح و تحقیق محسن پیشوایی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۱) الشواهد الربوبیة فی المناہج السلوکیة، تصحیح و تحقیق سیدمصطفی محقق داماد، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۷الف) الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۱، تصحیح و تحقیق غلامرضا اعوانی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۷ب) الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۲، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۷پ) الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۳، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۷ت) الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۴، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۷ج) الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۹، تصحیح و تحقیق رضا اکبریان، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۸الف) الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۶، تصحیح و تحقیق احمد احمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۹۸ب) الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج ۷، تصحیح و تحقیق مقصود محمدی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- موسوی خمینی، حسن (۱۳۹۰) گوهر معنا، تهران: اطلاعات.