

دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی درباره رابطه تکوینی انسان و قرآن

محمدعلی دولت *

علی محمدی آشنانی **

چکیده

این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی، این فرضیه را در آثار آیت‌الله جوادی آملی بررسی می‌کند انسان تام و قرآن رابطه تکوینی دارند. آیت‌الله جوادی آملی معتقدند انسان تام و قرآن پیوندی اصیل و ذاتی دارند و انقطاعشان ناشی از کثرت در بستر عالم طبیعت است. دیدگاه ایشان چهار محور دارد: (۱) قرآن، حقیقت ذومراتبی است که در قوس نزول، جامع همه مراتب عالم، یعنی مرتبه الهی، عقلی، مثالی، کتبی و لفظی شده است؛ (۲) انسان تام و انسان کامل، همه مراتب عالم را در خود جمع کرده‌اند؛ اولی، بالقوه و دومی، بالفعل؛ (۳) خداوند قرآن را به انسان تعلیم داده است و چون این تعلیم، مقدم بر خلقت آدمی است، تعلیمی تکوینی است، نه آموزشی تدریس گونه؛ (۴) یگانه افتراق انسان و قرآن در وجود طبیعی آنهاست. قرآن صورتی کتبی و انسان صورت حیوان ناطق دارد تا قابلیت حرکت و تغییر تکاملی یا تنزلی داشته باشد. قرآن برای انسان، ذاتی و مانند صورت برای ماده است؛ پس با وجود تفاوت در ظهور وجودی در عالم طبیعت، در قوس صعود و در مرتبه مثالی و عقلی، صورت انسان با صورت قرآن متحد می‌شود.

کلیدواژه‌ها: انسان، قرآن، رابطه تکوینی، قوس صعود، قوس نزول، ماده و صورت، اتحاد.

* دانشجوی دکترای کلام امامیه دانشگاه قرآن و حدیث (dolat1364@yahoo.com).

** استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن.

مقدمه

نام‌گذاری مجموعه‌ای از دانش‌های بشری به «علوم انسانی» از آن‌رو بوده که موضوع و محور این علوم «انسان» است. انسان موجودی پیچیده‌ای است که ابعاد متنوع و اجزای متکثری دارد. انسان در نگرش اسلامی، حقیقتی الهی دارد که در زندگی دنیوی، موقعیت مادی و خاکی دارد. اگرچه امتداد محیط زندگی انسان در مختصات محدود دنیا شکل می‌گیرد، انعکاس نامحدودی دارد. در این نگرش، انسان تعاملات گسترده‌ای با خود، خدای خود و محیطش اعم از طبیعت، هم‌نوعان و سایر موجودات دارد. شناخت انسان، اساس علوم انسانی است. شناخت درست از انسان، می‌تواند علوم انسانی را به راه سعادت تبدیل کند. دستیابی به شناخت کامل از انسان فقط با آموزه‌های وحیانی امکان‌پذیر است. بدون شناخت درست و دقیق انسان، علوم انسانی فقط به پندارها و پیرایه‌هایی درباره انسان و زندگانی او تبدیل خواهد شد. اگر رسالت علوم انسانی، «انسان‌سازی» و «جامعه‌سازی» باشد، شناخت ناقص از انسان هرگز این رسالت را به فرجام مطلوب نخواهد رساند. در بسیاری از مکاتب فلسفی که براساس مادی‌گرایی شکل گرفته‌اند، ابعاد ملکوتی انسان فراموش می‌شود؛ از این‌رو مسائلمان ناقص است و حقیقت انسان، نیازها و تعاملات وی را منعکس نمی‌کنند.

یکی از مهم‌ترین پرسش‌های هستی‌شناختی علوم انسانی این است: تکوین و تشریح چه رابطه‌ای دارند؟ این پرسش، پرسش‌های فرعی دیگری را دربر دارد؛ مانند «رابطه تکوینی انسان و قرآن چیست؟»

این نظریه که انسان و قرآن پیوند تکوینی دارند، از دیرباز مطرح بوده است و ابن‌عربی، نظریه پرداز بزرگ عرفان نظری، آن را بررسی هستی‌شناسانه کرده است. وی در فتوحات

مکیه به مراتب بهشت و مراتب قرآن کریم اشاره می‌کند و درباره مضمون حدیث درجات قرآن و درجات بهشت از امیرالمؤمنین علیه السلام می‌گوید:

«در بهشت منابری به تعداد سوره قرآن و منابری به تعداد آیات قرآن و منابری به تعداد کلمات قرآن و منابری به تعداد حروف قرآن وجود دارد که قاری قرآن به هر اندازه که به قرآن علم داشته باشد و آن را عمل کند و به بیان کامل تر آن را حفظ کند، در آن‌ها بالاتر است و هر اندازه که کمتر آن را حفظ کند، دارای مرتبت پایین‌تری است و اگر کاملاً آن را ترک کند، قرآن نیز او را ترک می‌کند.»
(۱۴۰۵: ۴ / ۲۰۶)

وی در جای دیگر می‌گوید:

«قرآن در برابر کتب آسمانی دیگر، همچون انسان است در برابر تمام عالم؛ زیرا قرآن مجموع همه کتب را دربر دارد و انسان مجموع عالم، و این دو مانند دو برادرند و منظور از انسان، انسان کاملی است که قرآن از جمیع جهات و نسبت‌هایش بر او نازل شده باشد.» (همان: ۳/۹۴)

او معتقد است «تالی حقیقی قرآن، قرآنی که در کتاب مکنون است، تلاوت می‌کند و کتاب مکنون، قلب انسانی است که به تلاوت اشتغال دارد.» (همان: ۱۳۱) وی در فص اسحاقی نیز عبارتی دارد که حاکی از متحد دانستن حقیقت قرآن و انسان کامل است (۱۳۷۰: ۹۰-۹۱). این نظریه در سنت شارحان آثار و مکتب فکری ابن‌عربی در قالب جریان تاریخی ممتدی شکل گرفته که از قیصری تا صاحب‌نظران معاصر، از جمله آیت‌الله حسن‌زاده آملی تسری یافته است. ایشان بر آن‌اند قرآن، جامع همه حقایق عالم و صورت کتبی انسان کامل است و رسول خاتم صلوات الله علیه، مظهر اتم انسان کامل، جامع همه آن حقایق عینی وجودی است؛ به عبارت دیگر، قرآن نفس انسان کامل است که نزولش بر آن حضرت نازل کتبی بود؛

۱. «اعْلَمُ أَنَّ دَرَجَاتِ الْجَنَّةِ عَلَى عَدَدِ آيَاتِ الْقُرْآنِ فَإِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ يُقَالُ لِقَارِي الْقُرْآنِ اقْرَأْ وَ ارْقُ [...]» (حرز عاملی، ۱۴۰۹: ۱۵ / ۱۷۱)

از این رو، قرآن را صورت کتبی حقیقت محمدی خوانده‌اند (قیصری، ۱۳۷۵: ۶۳۵ و ۹۹۰؛ ابن‌ترکه، ۱۳۷۸، ۳۶۹/۱، خوارزمی، ۱۳۶۸، ۲۸۵/۱؛ کاشانی، ۱۳۶۸: ۱۱۱؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۱۹۲).

بجز ابن‌عربی که فقط روایت درجات قرآن و انسان تام را تبیین کرده است، بیشتر عارفان در تبیین رابطه انسان و قرآن فقط به تبیین عینیت انسان کامل و قرآن اکتفا کرده‌اند و تبیین دقیقی از رابطه تکوینی عموم انسان‌ها با قرآن عرضه نکرده‌اند.

کتاب *انسان و قرآن* از آیت‌الله حسن‌زاده آملی، یگانه اثر مستقل در موضوع ماست که محور مباحث آن انسان کامل است، نه انسان تام. آیت‌الله جوادی آملی رابطه انسان تام و قرآن را نیز بررسی کرده‌اند. دیدگاه ایشان هم در بسیاری از موارد مستند به آیات قرآن کریم است و هم از دقایق عرفانی و ظرایف حکمی سرشار است. تبیین دقیق این نگرش و تحلیل نتایج آن می‌تواند پاسخ‌گوی بسیاری از پرسش‌های عمیق و دقیق انسان‌شناختی باشد.

مقدمات نظری بحث

۱. **انسان تام و انسان کامل:** منظور آیت‌الله جوادی آملی از انسان، انسان تام است، نه انسان کامل؛ زیرا در نظر گرفتن تعریف انسان کامل، علوم انسانی را برای افراد خاص محدود می‌کند؛ در حالی که منافع علوم انسانی برای عموم انسان‌هاست که کامل نیستند، هر چند شاید به مراتبی از کمال رسیده باشند. واژه‌شناسان مفهوم «تام» و «کامل» را متفاوت می‌دانند، هر چند واژه «ناقص» متضاد هر دو آن‌هاست. تام شدن شیء به معنای کامل شدن اجزای آن است؛ طوری که به خارج از خود نیازمند نباشد (راغب اصفهانی، ت.م.م.)؛ ولی کامل شدن به معنای فعلیت یافتن استعدادها و تحقق غایت آفرینش آن است (همان، «ک.م.ل.»). خداوند همه ابزارهای لازم را برای تحقق غایت انسان در اختیارش قرار داد و هر چه برای پیمودن راه کمال باید بدانند، با نزول قرآن به او نمایاند. انسان تام انسانی است که شرایط لازم را برای حرکت در مسیر کمال داشته و مخاطب «یا ایها الناس» (انسان‌های مکلف) باشد؛ به عبارت دیگر، خداوند هم روحی ملکوتی به انسان عطا کرد که حقیقت «از خدایی» و «به‌سوی خدایی» است و هم با اسماء حسنا خود بر انسان تجلی کرد و همه راه‌های شهود

حق را به روی آدمی گشود؛ از این رو، هم خدا در تجلی خویش تام‌الفاعلی است و هم انسان در رویت حق تام‌القابلی؛ پس تام بودن انسان، دو حیث دارد: تام بودن نصاب فاعلیت حق در تجلی خویش و تام بودن نصاب قابلیت انسان در رویت حق (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۴۵).

۲. چستی و انواع رابطه و روابط انسانی: منظور از انواع روابط انسانی این است که انسان چگونه با پدیده‌های دیگر ارتباط برقرار می‌کند. بسیاری از واژه‌شناسان معتقدند یکی از اصول معنایی در واژه رابطه، «اشتداد» است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۲۷/۳۰۲؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۴/۲۴۸؛ راغب اصفهانی، «ر.ب.ط»؛ مصطفوی، ۱۳۶۰: ۴/۲۷) و برخی معنای «تثبیت» را هم برای آن برشمرده‌اند (طریحی، ۱۳۷۵: ۴/۲۴۸) و عباراتی چون محکم کردن، لزوم و وابستگی نیز در معنای رابطه آمده است (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۴/۲۷).

مؤلفه‌های معنایی واژه‌شناسان برای تعریف اصطلاحی رابطه کافی نیست. در تعریف رابطه لوازم دیگری نیز وجود دارد: (۱) دست‌کم رابطه دو طرف برقرار می‌شود و مفهوم رابطه، مستلزم پیوند طرفین است؛ (۲) ممکن است در خارج، پیوند حقیقی به وجود نیاید و رابطه فقط قراردادی باشد؛ (۳) لزومی ندارد رابطه مثبت باشد، بلکه گاه منفی است و دست‌کم یکی از طرف‌های رابطه را ضعیف می‌کند؛ پس رابطه پیوند دو یا چند طرف است که در نتیجه، طرف یا طرف‌های رابطه، تثبیت یا دچار اشتداد و ضعف می‌شوند. رابطه براساس مقیاس‌های متفاوت، دسته‌بندی‌های مختلفی دارد. روابط در کل دو نوع‌اند:

الف. روابط برونی

۱. حقیقی: مانند رابطه علیت، برای مثال، رابطه خدا و مخلوقات؛ هرچند این رابطه کامل‌ترین رابطه در تمام هستی است، منظور این مقاله نیست.

۲. اعتباری: دو نوع است: الف) اعتباری‌های مطلق که به دست اعتباردهنده است؛ مانند قوانین راهنمایی‌وراندگی؛ ب) اعتباری‌های نسبی، مانند رابطه قطعات خودرو که هرچند ارتباطی ندارند، ممکن است کسی آن‌ها را در خدمت وجود واحدی به نام خودرو قرار دهد.

براساس مقیاس دیگر، رابطه خارجی سه نوع است: (۱) طولی: مانند اراده مخلوقات در قیاس با اراده خدا؛ (۲) عرضی: مانند رابطه اراده دو انسان؛ (۳) تجلی: مانند رابطه خدا و صادر نخستین.

ب. روابط درونی

در نظام داخلی اشیا، درباره چگونگی پیدایش، نوع هستی، بسیط یا مرکب و مجرد یا مادی بودن، اجزا، مقومات، هویت و ماهیت آن‌ها بحث (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۳۸) و روابط درونی اشیا را شناسایی می‌کنند. گاه روابط درونی را براساس مراتب می‌سنجند که «رابطه کلی و جزئی» حاصل می‌شود و گاه برحسب مرکب بودن اجزای شیء که «رابطه کل و جزء» و «روابط اجزا» به دست می‌آید. البته ممکن است رابطه درونی، میان مراتب وجودی موجود واحد باشد. رابطه ماده و صورت نیز جزء روابط درونی است؛ زیرا هرچند ماده شیء به منزله علت صوری شیء در قوام آن مؤثر است، بدون صورت فعلیت نمی‌یابد. رابطه اجزای هر موجودی دو نوع است:

۱. ذاتی: مانند مقومات شیء که وجود نوع خاص به آن‌ها بستگی دارد؛ مانند رابطه ماده و صورت در موجود واحد؛

۲. عرضی: مانند آثار اعمال ابتدایی نفس (بجز ملکات نفسانی) که بر نفس عارض است. فرق رابطه دو موجود و رابطه اجزا و مراتب هر موجودی این است که در مفهوم رابطه نوع اول، دست‌کم سه چیز در خارج وجود دارد: دو طرف رابطه همراه با عامل پیوند؛ اما در نوع دوم، فقط طرفین در خارج وجود دارند و عامل پیوند فقط مفهومی انتزاعی است.

اگر انسان، نماینده نظام تکوین، و قرآن، نماینده نظام تدوین، کاملاً با یکدیگر بیگانه باشند، باید برای برقراری رابطه‌شان، چیز سوم واسطه شود. اگر بیگانگی‌شان تکوینی نباشد، به چیز سوم نیاز نیست و عوامل بیرونی فقط نقش اعدادی و امدادی دارند. بحث اصلی درباره رابطه تکوینی انسان و قرآن این است که آیا انسان در تکوین خود،

موجودی جدای از قرآن است یا انسان و قرآن در تکوین جدا نیستند؟ اگر دیدگاه نخست را بپذیریم، انسان فقط رابطه‌ای اعتباری با قرآن خواهد داشت؛ اما اگر دیدگاه دوم را بپذیریم، رابطه تکوینی انسان و قرآن چگونه است؟

۳. گونه‌های روابط انسان و قرآن: انسان ارتباطات گسترده‌ای با خداوند و سایر موجودات دارد که از سنخ روابط خارجی‌اند. انسان رابطه‌ای با خویش دارد؛ زیرا انسان موجود مرکبی است و اجزای مختلف آن با یکدیگر رابطه دارند. نقش این روابط در بقای ظاهر و باطن انسان اساسی است. در رابطه انسان و قرآن، چند فرض را می‌توان تصور کرد:

الف. رابطه اعتباری: روابط اعتباری عهده‌دار پیوند چیزهای خارجی است که لازمه ذات دیگری نیستند (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ب: ۲۷۶). اگر رابطه انسان و قرآن اعتباری باشد، وجود عامل سومی برای ایجاد رابطه لازم است.

ب. رابطه ذاتی: آیت‌الله جوادی آملی، ذاتی را چنین تعریف می‌کند: «حقیقتی که از اصل حقیقت شیء جداپذیر نیست و تحت هیچ شرایطی ذات را رها نمی‌کند.» (۱۳۸۶: ۲۸۵-۲۸۶) لوازم این تعریف عبارت‌اند از: ۱) لازم نبودن علت خارجی مستقل از وجود شیء برای آن؛ ۲) مسبوق بودن شیء بر ذاتی آن (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۹: ۱۷۷-۱۷۹).

ج. رابطه اتحادی: «وحدت» و «اتحاد» تفاوت معناشناختی و هستی‌شناختی دارند؛ زیرا وحدت در موطن یا عالمی مطرح می‌شود که کثرت وجود نداشته باشد؛ در نتیجه، رابطه اتحادی درباره کثرت مطرح می‌شود، خواه کثرت در مفاهیم باشد یا در عالم خارج؛ از سوی دیگر، اتحاد دو یا چند شیء به معنای صیوریت چند ذات به یک ذات خارجی محال است؛ پس اتحاد در کثرت مفهومی و انتزاعی رخ می‌دهد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸: ۲/۹۷). پیوند روح و بدن انسان، که تکوینی و حقیقی است، نه صناعی و اعتباری، از نوع رابطه اتحادی است، نه انضمامی (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۱۱/۲۶۷) از این رو، رابطه اتحادی برای انسان در صورتی متصور است که درونی او باشد؛ زیرا رابطه اتحادی با خارج از حیطة وجودی او محال است.

۱. محورهای نظریه آیت‌الله جوادی آملی

نظریه آیت‌الله جوادی آملی چهار محور اصلی دارد:

۱.۱. حقیقت قرآن

قرآن کریم، کلام‌الله و معجزه شکست‌ناپذیر خاتم پیامبران علیهم‌السلام تا ابد است که خدا به آن تحدی کرده تا حجت بر همه انسان‌ها تمام شود. برای قرآن کریم تعبیرات گوناگونی به کار رفته است که هریک ناظر به وجه یا وصفی از اوصاف آن است؛ مانند کلام، کتاب، فرقان، قرآن و روح.

الف. کلام: معنای لغوی کلام، قولی است که فی‌نفسه کافی باشد (ابن‌منظور، ۱۴۱۴: ۵۲۲/۱۲). همچنین در تعریف کلام گفته‌اند اصوات و الفاظ پشت‌سرهم برای معنا مفهوم خاص است (طریحی، ۱۳۷۵: ۱۵۸/۶) و آن را به جراحات وارد کردن نیز معنا کرده‌اند (فراهیدی، ۱۴۱۰: ۳۷۸/۵) که از آن مفهوم تأثیرگذاری به دست می‌آید (راغب اصفهانی، «ک.د.م.»). کلام در اصطلاح عبارت است از: «ابراز چیزی که در باطن متکلم است؛ یعنی افکار و منویات، به هر وسیله‌ای که باشد و این امر به حسب اختلاف اشخاص یا اختلاف انواع، متفاوت است؛ خواه با ایجاد وجود لفظی و کتبی و خواه با وجود عینی.» (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۵۸)

این واژه دو کاربرد دارد: (۱) کلام لفظی، مانند آیه ۷۵ سوره بقره: «أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ!» (۲) کلام تکوینی، مانند آیه ۴۵ سوره آل عمران: «إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِى الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ وَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ.»^۲

۱. آیا انتظار دارید به دین شما ایمان بیاورند، علی‌رغم آنکه عده‌ای از آنان، سخنان خدا را می‌شنیدند و پس از فهمیدن، آن را تحریف می‌کردند؛ درحالی‌که کاملاً به این حقیقت علم داشتند؟
 ۲. به یاد بیاور آن هنگام که فرشتگان گفتند: «مریم، خداوند تو را به کلمه‌ای از طرف خودش بشارت می‌دهد که نامش مسیح، عیسی پسر مریم است، همو که در این جهان و جهان دیگر، صاحب آبرو خواهد بود و از مقربان [الهی] است.»

ب. قرآن: «قرآن» از ریشه «قرأ» گرفته شده و به معنای جمع کردن است. اگر به کلام الله قرآن گفته‌اند، یا به این دلیل است که همه علوم و ثمره همه کتاب‌های پیشین در آن جمع شده (راغب اصفهانی، «ق.ر.أ.») یا چون وجود جمعی دارد (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۹/۳۲۶).

بر اساس دو اصل «تجرد محض خدا و تنزیه او از هرگونه محدودیت» (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۲۲۰) و «سنخیت علت و معلول» (جوادی آملی، ۱۳۸۸ ج: ۳۱۲)، اگر کلام الهی فقط حروف و اصوات باشد که بشری و محدودند، لازمه آن محدودیت علت است؛ زیرا صوت، صدا و کلمات از ویژگی‌های ماده است و تلبس به این‌ها را نمی‌توان برای موجود مجرد محض تصور کرد.

ج. کتاب: تعبیر دیگری که برای قرآن به کار رفته، «کتاب‌الله» است که معنای آن از نظر اهل معرفت، با کلام‌الله تفاوت‌هایی دارد. معنای لغوی کتاب، تقریر چیزهایی است که در باطن و نیت است (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱۰/۲۱). نسبت کلام و کتاب، عموم و خصوص مطلق است؛ زیرا ظهور خارجی کتاب، گفتار و نوشتار است؛ ولی ظهور خارجی کلام، ممکن است وجود عینی نیز داشته باشد. قرآن کریم را از آن رو کتاب می‌نامند که وجود لفظی و کتبی دارد.

آیت‌الله جوادی آملی معتقدند «تعبیر انزال قرآن نشان‌دهنده این است که این کتاب حقیقت دیگری دارد که ممکن است دفعتاً نازل شود؛ آنچه در آیه نخست سوره هود بیان شده و «احکام» را در برابر «تفصیل» (به معنای قراردادن چیزی به صورت فصل فصل و قطعه قطعه است) ذکر کرده، بیانگر این است که احکام یعنی قرآن به گونه‌ای باشد که جزئی از جزء دیگر جدا و ممتاز نباشد و در آن معنای واحد، اجزا و فصولی در آن نیست.» (۱۳۷۸: ۹/۳۴۲-۳۴۳)

د. فرقان: تعبیر دیگری که برای قرآن به کار رفته، «فرقان» است. قرآن از ریشه «قرأ» به معنای «جمع کردن» است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱/۱۲۸) و لفظ فرقان از ریشه «فرق» در برابر «جمع» است (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۹/۶۹). تفاوت قرآن و فرقان این است که یکی ناظر به مقام بسیط است و دیگری مقامی است که با نزول به عالم ماده (عالم تکثر) افتراق می‌یابد و

تفصیل می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۹/۳۸۲).

آیت‌الله جوادی آملی بر آن‌اند قرآن تکلم خدا با انسان است و کلام خدا در قرآن تجلی کرده است (۱۳۸۵ الف: ۱۲۳). ایشان ضمن نقل روایت امام علی علیه السلام^۱ درباره «تجلی الهی بودن قرآن» با استناد به آیه ۱۴۳ سوره اعراف^۲ و آیه ۲۱ سوره حشر^۳، آن را اثبات قرآنی کرده‌اند. (جوادی آملی، ۱۳۸۸ ج: ۲۴-۲۵)

هـ. روح: «روح» تعبیر دیگری برای قرآن است: «وَمَا كَانَ لِنَشْرِ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُزِيلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيُّ حَكِيمٌ وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا» (شوری/ ۵۱-۵۲) روح به معنای نفس و جان است و آنچه حیات به آن بستگی دارد (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲/۴۶۲). راغب نیز معتقد است نفس، بخشی از روح است (راغب اصفهانی، «ف.ر.ق»). برخی نیز روح را جوهر مجرد و مقابل جسم می‌دانند (قرشی، ۱۳۷۱: ۳/۱۳۱). کاربرد این واژه در قرآن نیز مؤید این معناست: سه آیه به روح عیسی علیه السلام^۴ و ده آیه به جبرئیل، روح القدس و فرشته‌ای بزرگ‌تر از جبرئیل اشاره می‌کند^۵ و سه آیه درباره نوح روح در انسان پس از خلقت بدن طبیعی و عنصری است.^۶ اشتراک همه این‌ها در «فرامادی بودن روح» است؛ پس آیه ۵۲ سوره شوری که از قرآن نیز با عنوان «روح» یاد کرده است، به مادی نبودن حقیقت قرآن اشاره می‌کند.

چه بسا همین نگرش مبنای این اعتقاد است که کیفیت نزول قرآن از کتاب مکنون «تجلی» است، نه تجافی؛ زیرا در چیزهای مادی، مانند فرود آمدن باران، پایین آمدن همراه با

۱. «فَتَجَلَّى لَهُمْ شِبْحَانَهُ فِي كِتَابِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونُوا رَأَوْهُ» (کلینی، ۱۳۶۵: ۸/۳۸۶).

۲. «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرْنِي أُنظُرُ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ نَرَانِي وَ لَكِنِ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَ خَرَّ مُوسَى صَٰعِقًا».

۳. «لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَرَأَيْنَاهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَ تِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ».

۴. نساء/ ۱۷۱، انبیاء/ ۹۱ و تحریم/ ۱۲.

۵. بقره/ ۸۷ و ۲۵۳، مائده/ ۱۱۰، نحل/ ۲، مریم/ ۱۷، شعراء/ ۱۹۳، غافر/ ۱۵، معارج/ ۴، نبا/ ۳۸ و قدر/ ۴.

۶. حجر/ ۲۹، اسراء/ ۸۵ و سجده/ ۹.

تجافی است و قطرات باران تازمانی که فرود نیامده باشند، در بالا قرار دارند، نه در پایین و آنگاه که نازل شدند و پایین آمدند، در بالا وجود ندارند و مرتبه فوقانی خالی است؛ اما در ورای طبیعت، نزول تجلی‌گونه است. در این نوع نزول، حقیقت بالایی مقام عالی را خالی نمی‌کند تا پایین بیاید، بلکه همواره در موطن عالی خود مستقر است و آنچه پایین می‌آید، رقیق شده و تجلی آن حقیقت عالی است (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۴۵).

اطلاق صفت‌ها و نام‌هایی مانند کلام، کتاب، فرقان و روح بر قرآن، ناظر به مراتب مختلف آن است و همان‌طور که انسان در بالاترین درجات و نازل‌ترین مراتب وجودی‌اش انسان است، بر تمام مراتب کلام‌الله، قرآن اطلاق می‌شود. کلمات و حروف، مرتبه طبیعی قرآن و همچون جسمی برای آن روح و حقایق والایند. اگر موجودی در قوس نزول تنزل کند، تجلی خداوند ابتدا در مرتبه عقل درمی‌آید و از آنجا به عالم مثال و از عالم مثال به عالم طبیعت تنزل می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۷ الف: ۱۴۶-۱۴۷).

اینکه برخی آیات با «هذا» به قرآن اشاره می‌کنند؛ مانند آیه ۱۹ سوره انعام^۱، در واقع به دلیل اشاره به الفاظ و حروف قرآن است و اینکه آیات دیگر با «ذلک» به قرآن اشاره می‌کنند؛ مانند آیه دوم سوره بقره^۲ به حقیقت والای قرآن اشاره می‌کنند. در بسیاری از تفاسیر این آیه گفته‌اند این اشاره به دور برای تعظیم و تفضیم است و به مقام شامخ و بلند قرآن کریم اشاره می‌کند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۱/۶۶). این تفاسیر فقط نگرش ادبی دارند؛ ولی نگرش آیت‌الله جوادی آملی در تفسیر این آیات، هستی‌شناسی کلام‌الله است. در این نگرش، این دو دسته آیات به دو مرتبه از کلام الهی اشاره می‌کنند: یکی نزدیک و ناظر به عالم طبیعت (حروف و کلمات) است و دیگری منزلت والا دارد که چون ناظر به فراطبیعت و دور از دسترس عموم است، از اشاره به دور استفاده کرده.

(جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۲/۱۳۰)

۱. «[...] هذا القرآن [...]»

۲. «ذلک الكتاب [...]»

۲.۱. مراتب وجودی انسان

رکن دوم نظریه آیت‌الله جوادی آملی، شناخت مراتب وجودی انسان است که از دو راه به دست می‌آید:

۱. استقرا و بررسی نمونه‌ها و جامعه آماری؛

۲. مطالعه کتاب‌نامه وجودی انسان و «نفس انسانی» (معرفت نفس) را همچون میزانی برای شناخت همه مصادیق دانستن. راه این نوع شناخت نیز سه گونه است: سیر و عرفان درونی، راه عقلی و راه قطعی نقلی که با مطالعه قرآن (کتاب انسانیت) و سنت حاصل می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ب: ۳۱۲-۳۱۳).

آیت‌الله جوادی آملی در کتاب *تفسیر انسان به انسان*، وجود نفس انسان را از منظر عقلی و عرفانی، تبیین عمیق معرفتی می‌کنند و در کتاب *صورت و سیرت انسان در قرآن*، مسیر قرآن‌پژوهی را اصل قرار می‌دهند و یافته‌های قرآنی خویش را بر مستندات عقلی تطبیق می‌کنند. براساس قرآن، وجود انسان مانند جهان، دو چهره ملکی و ملکوتی دارد. این ساختار دو بُعدی را می‌توان بر مراتب چهارگانه الهی، عقلی، مثالی و مادی تطبیق کرد (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۱۶۵)؛ زیرا انسان در قوس نزول خویش از عالم لاهوت به عالم ناسوت، جامع همه عوالم چهارگانه شده است. نفس انسانی که موجب قوام شخصیت آدمی و بهره‌مندی از ساختار ملکی و ملکوتی او می‌شود، دو جنبه دارد:

الف. روح الهی: مرتبه‌ای از وجود انسان متأثر از نفخه الهی است و بر اثر بهره‌مندی از عنایت خاص الهی، «روح الهی» نام گرفته (ص/ ۷۲). روح، تجلی لاهوت، حجت و ترازوی تبدیل‌ناپذیری در اعماق درون انسان است و انسان از آن رو مسجود فرشتگان و خلیفه الهی است که روح الهی دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ب: ۲۲۱).

ب. جسم: انسان برای حضور و فعالیت در عالم طبیعت، جسم دارد و بر اثر برخورداری از جسم، با آثار خاصی روبه‌رو می‌شود. وجه شباهت انسان با حیوانات، خواص جسمانی است. روح انسان ثابت است و تولد زمانی، جوانی، پیری و مرگ ندارد. بدن است که مدتی در دنیا عمر می‌کند، نه روح. همه گفتارها، کردارها و رفتارها اعمالی‌اند که انسان به دلیل

جسمانی بودن کسب می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۸/ ۴۰۴).

معمولاً بسیاری از آثار موجود، نفس و روح را خلط می‌کنند؛ درحالی‌که قرآن کریم آن‌ها را از یکدیگر تفکیک می‌کند. نفس انسان از سویی با جسم انسان ارتباط دارد و از سویی دیگر، متصل به روح اوست. این اتصال دوجانبه، منشأ آثار فراوانی در جان انسان است. نفس انسانی از طرفی می‌تواند محل دریافت فیوضات الهی و از طرف دیگر، محل ظهور القائنات شیطانی باشد. روح حقیقتی است که موجب حیات جسم و نفس انسان می‌شود و نفس واقعی است که از فعالیت اعضای جسم و روح تأثیر می‌پذیرد و حالت‌های مختلفی به خود می‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ب: ۷۴). قرآن برای تبیین حالات مختلف نفس انسانی آن را با نام‌های متفاوتی خوانده است: نفس مُلَهَمَه، نفس مطمئنه، نفس لوامه، نفس مسؤله و نفس اماره. همه این حالت‌ها بالفعل در نهاد همه انسان‌ها وجود ندارد؛ بلکه برخی بالفعل و برخی بالقوه‌اند (همان: ۹۴-۹۵).

ساختار آفرینش انسان طوری است که در بستر طبیعت و عالم خاک حرکت خود را آغاز می‌کند، بر اثر حرکت رشد می‌کند و ممکن است از عرش بالاتر رود. حرکت وی از درون رحم مادر به گونه‌ای است که از مراحل زندگی جمادی و نباتی عبور می‌کند و با دمیده شدن روح حیات، از زندگی حیوانی بالفعل و صورت انسانی بالقوه بهره‌مند می‌شود (همان: ۷۵). انسان در قوس نزول و صعود چهار مرحله دارد: وجود طبیعی، وجود مثالی، وجود عقلی و وجود الهی. ترقی انسان در قوس صعود براساس حرکت جوهری، از عالم طبیعت به عالم مثال و از آنجا به مرتبه عقل تا وصول به لقاء الله است. اگر موجودی بخواهد در قوس نزول تنزل کند، تجلی خداوند در مرتبه عقل درمی‌آید و از آنجا به عالم مثال و از عالم مثال به عالم طبیعت تنزل می‌کند (همان، ۱۳۸۷ الف: ۱۴۶-۱۴۷).

۳.۱. تعلیم قرآن به انسان

قرآن کریم در برخی آیات اشاره می‌کند که انسان با تعلیم الهی چیزهایی را فرا گرفته است. تعلیم قرآن به انسان‌ها مهم است؛ زیرا مبدأ رابطه تکوینی قرآن و انسان است. از آنجاکه برخلاف آموزش‌های اعتباری بشر، تعلیم الهی تکوینی است، تعلیم با تحقق خارجی تعلم

همراه است (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳/۱۶۷).

تعلیم الهی در دو سطح عام و خاص برای همه انسان‌هاست. همه انسان‌ها بالقوه معلوماتی را در تعلیم الهی دریافت کرده‌اند و گروهی نیز مشمول تعلیم خاص شده‌اند و معلومات بالقوه‌شان به فعلیت رسیده است. تعلیم عام براساس اسم «الرحمان» در سوره رحمان و تعلیم خاص در آیات بسیاری برای انسان‌های کامل آمده که مهم‌ترین آیه، جریان خلافت آدم علیه السلام است.

خداوند در آیات ۱ تا ۴ سوره رحمان فرمود: ﴿الرَّحْمَنُ * عَلَّمَ الْقُرْآنَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ * عَلَّمَهُ الْبَيَانَ *﴾^۱ معلّم در این آیات، «قرآن» و «بیان» است. نظم طبیعی اقتضا می‌کند «خَلَقَ الْإِنْسَانَ» پیش از «عَلَّمَ الْقُرْآنَ» بیاید؛ اما تقدم تعلیم قرآن بر خلقت انسان، سه دلیل دارد:

۱. در قوس نزول، اگر کسی در مکتب الرحمان قرآن را فرانگیرد، انسان نمی‌شود و اگر انسان نشود، سخن او بیان نیست، بلکه مبهم است و چنین کسانی بهیمنه‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۱۴۰)؛

۲. در قوس صعود نیز انسان فقط با تعلیم الهی و تلقی قرآن به کمال نهایی‌اش می‌رسد و تا قرآن نباشد، کسی به مقام انسانیت راه نمی‌یابد (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ج ۲۳)؛

۳. این تعلیم الهی برای همه انسان‌هاست؛ اما بی‌تردید بسیاری از انسان‌ها حتی یک آیه قرآن را نشنیده‌اند؛ پس این تعلیم برای همه انسان‌ها بالقوه است، نه تدریس و القای آموزشی. شرافت وجودی روح انسان از اساس در گرو یاد دادن قرآن به اوست (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۱۴۱).

درباره کیفیت تعلیم الهی نیز باید به چند نکته توجه کرد. (۱) تعلیم الهی غیر از تدریس است. (۲) اگر تعلیم در محدوده طبیعت نباشد، از تعلم و فراگیری جدا نیست، برخلاف تدریس که با جهل و یادنگرفتن مخاطب جمع می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۳/۱۶۲). (۳) تعلیم خاص الهی که از مهم‌ترین ویژگی‌های انسان کامل است، غیر از تعلیم عمومی است؛

۱. خدای رحمان، قرآن را تعلیم فرمود، انسان را آفرید، به او «بیان» را آموخت.

از این رو، در آیات ۳۱ تا ۳۲ سوره بقره آمده است که فرشتگان در تعلیم اسما به آدم ﷺ واسطه نبودند و این تعلیم با تکلم بی واسطه الهی رخ داد. آدم ﷺ، همچون انسان کامل، در جایگاه معلّم فرشتگان قرار داشت (همان، ۴). تعلیم الهی در قوس نزول با تعلیم او در قوس صعود متفاوت است. خداوند در قوس نزول، هر چه بخواهد و به هر کس بخواهد، بر اساس حکمتش می‌دهد؛ اما در قوس صعود، غالباً بدون تلاش به چیزی دست نمی‌یابد (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف: ۲۰۲). (۵) تعلیم مستقیم الهی در قوس صعود فقط برای انسان‌های کامل است و سایر انسان‌ها غیرمستقیم و با وسایط فیض الهی، تعلیم را دریافت می‌کنند.

۴.۱. وجوه اشتراک و افتراق قرآن و انسان

چهارمین محور نظریه آیت‌الله جوادی آملی، بررسی وجوه اشتراک و افتراق ساختار وجودی انسان و قرآن است.

۱.۴.۱. وجوه اشتراک

الف. تشکیک وجودی: قرآن و انسان هر دو حقایق ذومراتبی‌اند. مراتب وجودی انسان از مرتبه الهی تا عالم عقل و از آنجا تا عالم مثال و طبیعت گسترده شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۱۶۵). قرآن نیز در قوس نزول، همه مراتب وجود را از مرتبه الهی تا مرتبه الفاظ و حروف دربر گرفته است (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۱/۲۲۳). این اشتراک را در قوس صعود نیز می‌توان یافت؛ زیرا بر اساس روایت علوی، درجات بهشت که متناسب با مقام و درجات انسان‌هاست، به تعداد درجات قرآن است^۱ و هر کس متناسب با مرتبه خود از آن بهره‌مند می‌شود.

ب. تجلی اسما و صفات خدا: پیش‌تر گفتیم آیت‌الله جوادی آملی ضمن نقل روایتی از امام علی ﷺ (کلینی، ۱۳۶۵: ۸/۳۸۶) و امام صادق ﷺ (مجلسی، ۱۴۰۴: ۸۹/۱۰۷) و با استناد به آیات، قرآن را تجلی اسما و صفات الهی می‌دانند (جوادی آملی، ۱۳۸۸ ج: ۲۴-۲۵)؛

۱. «اعْلَمُ أَنَّ دَرَجَاتِ الْجَنَّةِ عَلَى عَدَدِ آيَاتِ الْقُرْآنِ فَإِذَا كَانَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يُنْقَلُ لِقَارِي الْقُرْآنِ أَفْسَرًا وَ ارْقًا.» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹: ۱۵/۱۷۱)

از طرف دیگر، ایشان در جریان خلافت و تعلیم اسما به آدم علیه السلام، تصریح می‌کنند (۱) در این ماجرا شخصیت حقوقی آدم علیه السلام همچون نماینده انسانیت تعلیم الهی دید، نه شخصیت حقیقی او (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۳/ ۴۱؛ ۲) از آنجا که تعلیم اسما در عالم طبیعت نبوده است، از فراگیری متعلم جدا نیست (همان: ۱۶۲)؛ پس خداوند با این ماجرا انسان را مظهر اسما و صفات خویش قرار داد؛ اما تجلی الهی در عموم انسان‌ها بالقوه است و در انسان‌های کامل متناسب با درجاتشان فعلیت یافته است (همان: ۴۸).

افزون‌براین، در آموزه‌های قرآن و عترت، فراوان می‌بینیم که برای قرآن و انسان‌ها صفاتی مانند احیا، اماتة و ... آمده است که در اصل از آن خداوندند؛ ولی در قرآن و انسان تجلی یافته‌اند.

۲.۴.۱. وجوه افتراق

انسان و قرآن از حیث ساختار وجودی در عالم طبیعت و اختیار انسان برای تخلف^۱ متمایزند؛ زیرا خداوند میان این دو پدیده رابطه تشریحی برقرار کرده است، نه تکوینی. از حیث ساختار وجودی در عالم طبیعت، قرآن کریم در قوس نزول همه مراتب عالم را از مرتبه الهی تا مرتبه طبیعت طی کرده است (همان: ۱/ ۲۲۳) و در هر عالمی، صورتی متناسب با آن عالم دارد و در عالم طبیعت، خداوند به قرآن صورت لفظی و کتبی داده است (همان: ۱۳/ ۱۷۸). اقتضای وجود تکوینی قرآن، ثبات است؛ زیرا هدف قرآن اکمال

۱. خداوند انسان را دارای قدرت انتخاب، ترجیح خوب و بد و توان طاعت و معصیت آفریده است تا مسیرش را با اختیار برگزیند؛ اما قرآن چنین نیست؛ زیرا غایت آفرینش انسان و قرآن تفاوت اساسی دارد. انسان آفریده شده است تا با اختیار مراتب کمال را ببیماید و غایت قرآن این است که حجت الهی و نمایاننده مسیر کمال برای انسان باشد؛ اختیار درباره قرآن از اساس معنای معقولی ندارد. اختیار انسان مهم‌ترین لازمه رابطه تشریحی انسان و قرآن است. انسان با اختیار می‌تواند با قرآن رابطه تشریحی برقرار کند؛ بدین ترتیب در قوس صعود با قرآن رابطه تکوینی برقرار کند. انسان همچنین می‌تواند از قرآن دور شود و به ورطه تباهی و مراتب پست‌تر از حیوان و جماد سقوط کند. از آنجا که آثار آیت‌الله جوادی درباره این وجه افتراق سخنی نمی‌گویند، برای خارج نشدن از محور نظریه ایشان، به این اندازه بسنده می‌کنیم.

است، نه استکمال و تکامل؛ اما ساختار طبیعی انسان به گونه‌ای است که متناسب با اختیار و اراده‌اش، استکمال و حرکت تکاملی یا سقوطی داشته باشد.

۲. رابطه مراتب انسان و معارف قرآن

آیت‌الله جوادی آملی با پاسخ پرسش دیگری بحث رابطه تکوینی انسان و قرآن را تکمیل می‌کند: آیا قرآن و انسان، دو حقیقت ذومراتب، در مراتب مختلف با یکدیگر ارتباطی دارند؟ به عبارت دیگر، در قوس نزول و قوس صعود، مراتب این دو موجود چگونه با یکدیگر رابطه برقرار می‌کنند؟

در قوس نزول و صعود، موجودات نظام تکوین چهار مرحله دارند: وجود طبیعی، وجود مثالی، وجود عقلی و وجود الهی. ترقی موجودات در قوس صعود، براساس حرکت جوهری از عالم طبیعت به عالم مثال و از آنجا به نشأه عقل تا لقاءالله است. همچنین اگر موجودی بخواهد در قوس نزول تنزل کند، تجلی خداوند به صورت نشأه عقل درمی‌آید و از آنجا به عالم مثال و از عالم مثال به عالم طبیعت تنزل می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۷ الف: ۱۴۶). خداوند انسان کامل را اولین موجود خلق کرد. مخلوق اول براساس اصل سنخیت و فاعل بالتجلی بودن خداوند (جوادی آملی، ۱۳۸۸ ب: ۲/۲۵۳) آینه تمام‌نمای ذات اقدس الهی است.

صادر اوله اولین کلام تکوینی خداوند است، نه آنکه قرآن هدایتش کند (جوادی آملی، ۱۳۸۸ ج: ۲۴۱). چنانچه صادر اول انسان کامل باشد، از دو حالت خارج نیست: یا قرآن به او آموخته و با ذاتی صادر شده که در آن، قرآن منظوم است، یا پس از صدور از حق، قرآن آن را تعلیم می‌دهد. فرض دوم درست نیست؛ زیرا پیش‌تر گفتیم براساس آیات ابتدایی سوره رحمان، قرآن کریم اولین و پربارترین نعمت الهی است و انسان فقط با تعلیم دریافت و تلقی قرآن به کمال‌نهایی خویش می‌رسد و تا قرآن نباشد، کسی به مقام انسانیت راه نمی‌یابد (همان: ۲۳) و تعلیم حقیقت قرآن مختص انسان کامل نیست. نظم طبیعی آیات ابتدایی سوره رحمان به ظاهر اقتضا می‌کرد که خداوند بگوید «الرحمن * خلق الانسان * علم القرآن * علمه البیان»؛ زیرا گرچه این آیات با «ف» یا «ثم» به یکدیگر عطف نشده است، ترتیب ذکر آیه نشان می‌دهد که تا کسی در مکتب «الرحمن» قرآن را فرا نگیرد، انسان نمی‌شود

(جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۱۴۰)؛ از این رو صدور انسان کامل و تعلیم قرآن دو فعل جداگانه نیست؛ تعلیم حقیقت والای قرآن در ذات انسان کامل هم‌زمان با صدور اوست؛ بنابراین، در این مرحله از قوس نزول، انسان کامل و قرآن وحدت دارند.

ظهور این حقیقت واحد (صادر اول) در عالم عقل، دو صورت دارد: یکی معقول و دیگری عاقل و براساس «اتحاد عاقل به معقول» متحد می‌شوند. استاد جوادی آملی در تبیین کیفیت تنزل این حقایق به عوالم کثرت می‌گوید: «علم اگر بخواهد تنزل کند، چون یک وجود تکوینی دارد، از نشئه عقل به نشئه مثال و از آنجا به طبیعت تنزل می‌کند. علمی که به صورت وحی بر جان نبی نازل می‌شود، اگر بخواهد برای نشئه طبیعت مطرح شود، باید به صورت لفظ بیان شود و نشئه الفاظ، نشئه اعتبار است و آن موجود حقیقی با یک احتیال فنی، در قالب اعتبار تنزل می‌کند.» (۱۳۸۷ الف: ۱۴۷) آن حقیقت تکوینی که در عوالم بالاتر صورت عقلی و مثالی دارد، بر اثر قرارداد با الفاظ معین (که نشانه معنای خاصی است و در اقوام مختلف الفاظ گوناگونی دارد) تنزل می‌یابد. آن حقیقت گاه به «عربی مبین» ظهور می‌کند، گاه به «عبری»، گاه به «سریانی» و ... (جوادی آملی، ۱۳۸۸ ج: ۴۷)

شاید تأویل قرآن که (۱) براساس روایات، به صورت انسان کاملی با زیباترین صورت در محشر متجلی می‌شود و با عبور از کنار گروه‌های مختلف انسان‌های بهشتی، به بالاترین جایگاه می‌رود (کلینی، ۱۳۶۵: ۲/ ۵۹۶-۵۹۸ و ۲) به نظر آیت‌الله جوادی آملی، مربوط به حقیقت عینی و خارجی قرآن است که از سنخ لفظ و مفهوم ظاهر و حتی باطن مفهومی قرآن نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۸ ج: ۴۲۱)، همان صورت مثالی قرآن باشد. آشنایی با این صورت خارجی و مشاهده آن، یعنی تأویل قرآن در دنیا، ویژه جانشینان خدا در زمین است؛ اما در قیامت، تأویل قرآن ظهور می‌یابد و هرکس به اندازه هستی خود از آن آگاه می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۵ ج: ۲۷۸).

به نظر آیت‌الله جوادی آملی، در مسیر خلقت انسان، تعلیم معارف قرآن به او سبب اصیل انسانیت اوست؛ به عبارت دیگر، شرافت وجودی روح انسان در گرو تعلیم قرآن به او است. انسانی که بخواهد شاکله خودش را برای حضور در قیامت و زندگانی جاودانه و هماهنگ با

وجود تکوینی خود بسازد، باید به این الگوی خلقتِ خداوند رو کند و بداند قرآن است که او را در سیر صعود و تکامل شخصیت اکسابی‌اش از مرز ماده و طبیعت و حصر در حیوانیت بیرون می‌برد و به اوج انسانیت می‌رساند. اگر فرد یا قومی قرآن را مهجور کند و از آن دور بماند، عاقبتی جز حصر در حیوانیت و پست‌تر از حیوانیت^۱ نخواهند داشت (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۱۴۱-۱۴۲).

انسان با خواندن و عمل کردن به دستورات قرآن، یعنی برقراری رابطه جوارحی با قرآن، صورت مثالی کسب می‌کند؛ یعنی بدون تغییر در ظاهر طبیعی انسان، صورت مثالی‌اش تغییر می‌کند. اگر این تغییر در جهت سقوط باشد، قرآن کریم به آن «مسخ» می‌گوید (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۹۳)؛ برای مثال، اگر کسی به دستور قرآن کریم مبنی بر پرهیز از مال حرام توجه نکند، از نظر روایات دچار مسخ ملکوتی می‌شود و صورت خوک به خود می‌گیرد (همان، ۱۳۸۸: ۱/۱).^۲ اما هر کس در دنیا به اندازه میزان اشتغال به قرآن، در قیامت صورتی شبیه قرآن می‌یابد و انسان کامل، عین قرآن است؛ زیرا او تحقق‌بخش همه مراتب قرآن است.

نتیجه‌گیری

بررسی مراتب وجودی انسان و قرآن و تعلیم قرآن به روح انسان؛ بیانگر رابطه خاص انسان و قرآن است. چنانچه انسان در مرتبه طبیعت از سیر در قوس صعود به دستورالعمل‌ها و توصیه‌های قرآن عمل و هر اندازه قرآن را در جان خویش محقق کند، صورتی مثالی کسب می‌کند که بر صورت تأویلی قرآن تطبیق می‌شود که در قیامت جلوه‌گر است. انسان و قرآن در عالم عقل متحد می‌شوند. در مرتبه والاتر از عقل، که بستر وحدت است، دو حقیقت جدا وجود ندارد، بلکه یک حقیقت است که به اعتباری قرآن است و به اعتبار دیگر، انسان کامل نامیده می‌شود. با توجه به این نکات و اینکه از نظر آیت‌الله جوادی آملی، (۱) انسان و قرآن فقط در عالم طبیعت (بستر کثرت) با دو صورت متفاوت ظهور دارند؛ ولی در بستر وحدت، یک صورت دارند، (۲) در قوس صعود و مسیر تکامل، انسان به

۱. «ان هُم إِلَّا كَالنَّعَمِ بَلْ هُم أَضَلُّ» (فرقان / ۴۴).

قرآن صیوروت می‌یابد (۳) انسانی که به قرآن عمل نکند، از اساس صورت انسانی نخواهد داشت، می‌توان نتیجه گرفت رابطه تکوینی انسان و قرآن سه تبیین دارد:

۱. ذاتی است؛ زیرا در قوس نزول، انسان در مرحله نفخ روح، به حقیقت قرآن متعلم می‌شود و چون (۱) روح انسانی از او جدا نمی‌شود و (۲) هرچه از انسان جداشدنی نباشد، ذاتی اوست؛ پس قرآن برای انسان حکم ذاتی دارد. البته ذاتی بودن قرآن در انسان‌های تام، بالقوه و در انسان‌های کامل، بالفعل است.
۲. مانند رابطه ماده و صورت است؛ یعنی ظاهر انسان همچون ماده و حقیقت قرآن مانند صورت است که به حقیقت انسانی فعلیت می‌بخشد.
۳. رابطه انسان تام و قرآن در قوس صعود اتحادی است؛ زیرا انسان در سیر تحقق مراتب قرآن در وجود خویش، با هر مرتبه‌ای اتحاد وجودی می‌یابد؛ افزون‌براین، انسان کامل و قرآن در عالم فراتر از عقل، که ظرف وحدت است، یک حقیقت‌اند.

منابع

۹. قرآن کریم.
۱۰. ابن ترکه، علی (۱۳۷۸)، شرح فصوص الحکم، انتشارات بیدار، قم.
۱۱. ابن عربی، محی‌الدین (۱۳۷۰)، فصوص الحکم، انتشارات الزهراء (س)، بی‌جا.
۱۲. _____ (۱۴۰۵)، الفتوحات المکیه، تحقیق: عثمان یحیی، دار صادر، بیروت.
۱۳. ابن منظور محمدبن مکرم (۱۴۱۴)، لسان العرب، دار صادر، بیروت.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸)، تسنیم، اسراء، قم.
۱۵. _____ (۱۳۸۳)، توحید در قرآن، اسراء، قم.
۱۶. _____ (۱۳۸۴)، تفسیر انسان به انسان، تحقیق: محمدحسین الهی زاده، اسراء، قم.
۱۷. _____ (۱۳۸۵ الف)، حکمت نظری و عملی در نهج البلاغه، تحقیق: حسین شفیعی، اسراء، قم.
۱۸. _____ (۱۳۸۵ ب)، صورت و سیرت انسان در قرآن کریم، اسراء، قم.
۱۹. _____ (۱۳۸۵ ج)، مبادی اخلاق در قرآن، تحقیق: حسین شفیعی، اسراء، قم.
۲۰. _____ (۱۳۸۶)، حیات حقیقی انسان در قرآن، تحقیق: غلام‌علی امین‌دین، اسراء، قم.
۲۱. _____ (۱۳۸۷ الف)، دین‌شناسی، تحقیق: محمدرضا مصطفی‌پور، اسراء، قم.
۲۲. _____ (۱۳۸۷ ب)، فطرت در قرآن، تنظیم و ویرایش: محمدرضا مصطفی‌پور، اسراء، قم.
۲۳. _____ (۱۳۸۸ الف)، شکوفایی عقل در پرتو نهضت حسینی، تحقیق: سعید بندعلی، اسراء، قم.
۲۴. _____ (۱۳۸۸ ب)، فلسفه صدرا، تحقیق: محمدکاظم بادپا، اسراء، قم.
۲۵. _____ (۱۳۸۸ ج)، قرآن در قرآن، تحقیق: محمد محرابی، اسراء، قم.
۲۶. _____ (۱۳۸۸ د)، معاد در قرآن، تحقیق: علی زمانی قمشه‌ای، اسراء، قم.
۲۷. حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۷۸)، مُمَدِّ الِهِمَمِ در شرح فصوص الحکم، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران.
۲۸. _____ (۱۳۷۹)، قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند، انتشارات قیام، قم.
۲۹. _____ (۱۳۸۲)، فص حکمه عصمتیه فی کلمه فاطمیه، طوبی، قم.

۳۰. _____ (۱۳۸۳)، انسان و قرآن، الف لام میم، تهران.
۳۱. حرّ عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹)، وسائل الشیعه: شیخ حر عاملی، مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام، قم.
۳۲. خوارزمی، حسین بن حسن (۱۳۶۸)، شرح فصوص الحکم، مولی، تهران.
۳۳. دیلمی، حسن بن ابی‌الحسن (۱۴۰۸)، اعلام الدین، مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام، قم.
۳۴. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲)، المفردات فی غریب القرآن، دارالعلم، بیروت.
۳۵. صدر المتألهین (۱۳۶۸)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، مکتبه المصطفوی، قم.
۳۶. طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵)، مجمع البحرین، تحقیق: سیداحمد حسینی، کتاب‌فروشی مرتضوی، تهران.
۳۷. فراهیدی، خلیل ابن احمد (۱۴۱۰)، کتاب العین، انتشارات هجرت، قم.
۳۸. قرشی، علی اکبر (۱۳۷۱)، قاموس قرآن، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
۳۹. قیصری، محمد (۱۳۷۵)، شرح فصوص الحکم، تصحیح: جلال‌الدین آشتیانی، علمی و فرهنگی، بی‌جا.
۴۰. کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۷۰)، شرح فصوص الحکم، انتشارات بیدار، قم.
۴۱. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵)، الکافی، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
۴۲. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴)، بحار الانوار، مؤسسه الوفاء، بیروت.
۴۳. مصطفوی، امین (۱۳۶۰)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران.
۴۴. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴)، تفسیر نمونه، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
۴۵. نوری، حسین (۱۴۰۸)، مستدرک الوسائل، مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام، قم.