

تاریخ دریافت: ۹۴/۱/۳۰

تاریخ پذیرش: ۹۴/۵/۲۵

مفهوم اصطلاحی «ادراک» از عبدالقاهر جرجانی تا ادبیات عرفان اسلامی

عباس طالب‌زاده شوشتری^۱

علی نوروزی^۲

عباس عرب^۳

فاطمه عسکری^۴

چکیده:

آنچه که از جمله اهداف اساسی، در این تحقیق می‌باشد؛ به تصویر کشیدن و چگونگی ارتباط، و به نوعی تلفیق میان دو علم: «بلاغت» و «ادبیات عرفان اسلامی» و برخی از متون دینی پیرامون آن است که از حیث بررسی و مطالعات میان رشته‌ای و یا تطبیقی نیز می‌تواند مفید واقع گردد. مفهوم اصطلاحی «ادراک»، در نزد عبدالقاهر جرجانی دارای سیر گسترده و ابعاد مختلفی در نظریات وی است که از جمله مهم‌ترین آن، می‌توان به چگونگی ارتباط آن با «نظریه نظم»، و حتی نظرگاه منحصر به فرد او پیرامون چگونگی و انواع «ادراک» نیز اشاره نمود. به عبارت دیگر، جرجانی در فرآیند ادراک، به نوعی از تعقل قلبی نام می‌برد و تفکر و اندیشه را فائده قلب برمی‌شمارد که با تحقیق و بررسی در آن، دریافتیم که این مسئله؛ در حالی است که در مباحث متون قرآنی و دینی، و به ویژه «ادبیات عرفان اسلامی»، مفهوم اصطلاحی «ادراک» به فرآیندی تعلق دارد که در اصل، فرد سالک مُدرک برای قرب و شهود خود از محیط و جهان اطرافش، به وسیله تعقل با قلب، به ادراک می‌پردازد. درحقیقت، عبدالقاهر جرجانی در بیان نظریات خود، دارای وجه مشترکی است که چگونگی ارتباط آن با مفهوم اصطلاحی «ادراک» در «ادبیات عرفان اسلامی»، در این تحقیق مورد مطالعه و بررسی قرار گرفته است.

کلید واژه‌ها:

ادراک و آگاهی، تعقل قلبی، نظم، عبدالقاهر جرجانی، ادبیات عرفان اسلامی.

^۱ - دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه فردوسی مشهد.

^۲ - استادیار زبان و ادبیات عربی دانشگاه فردوسی مشهد.

^۳ - دانشیار گروه زبان و ادبیات عربی دانشگاه فردوسی مشهد.

^۴ - دانشجوی دکتری زبان و ادبیات عربی پردیس دانشگاه فردوسی مشهد. نویسنده مسئول:

پیشگفتار

مقدمه‌ای بر معنای لغوی و مفهوم اصطلاحی «ادراک» در فرهنگ نامه‌ها و لغت نامه‌ها

با توجه به غالب فرهنگ نامه‌ها و لغت نامه‌های معاصر، نزدیک‌ترین معنای رایج و پرکاربردی را که برای واژه «ادراک» ذکر نموده‌اند؛ عبارتند از: «الدرك والدَّرَك: الحاق وقد أدركه ورجل ذرَّأك: مُدْرِك، كثير الإدراك و...». (ابن منظور، ۱۴۱۴: ج ۱۰: ۴۱۹) «درك: الإدراك الحاجه والطبه، تقول: بكر ففیه درك والدرك: أسفل قعر الشیء و...». (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۵: ۳۲۷) «الدَّرَك كالدَّرَج، لكن الدَّرَج يُقال اعتباراً بالصعود، والدَّرَك اعتباراً بالحدود ولهذا قيل: درجات الخبه، ودركات النار و... وأدرك: بَلَغَ أَقْصَى الشیء، وأدرك الصَّبِيَّ: بلغ غايه الصبا، وذلك حين البلوغ و...». (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۳۱۱) «أدرك: ۱- أدرك الشابُّ ← إكْتَمَلَ نُمُو جِسْمِهِ. ۲- قریباً يُدْرِكُ العَنْبَ ← يَنْضِجُ. ۳- أَلَمْ تُدْرِكْ معنی الجملة؟ ← أَلَمْ تَفْهَمْه؟ ۴- سِيدْرِك «عمر» غايته لأنه عنيد» ← سَيِّئاً لَهَا، فا: (اسم فاعل: مُدْرِك).». (سماحه، ۱۳۸۳: ۱۷-۱۶) از سوی دیگر، در برخی از فرهنگ و لغت نامه‌های عربی که از روش تعیین حیطه، استفاده نموده‌اند؛ معنای مورد نظر خود را مختص به زمینه علمی واژه مورد نظرشان ذکر کرده‌اند؛ به عنوان مثال: «الدرك والدَّرَك: اسم مقصد من الإدراك و فی تنزيل العزيز ﴿لَاتَخَافُ ذَرَكًا وَلَا تَخْشَى﴾ و «التَّبَعَةُ يُقال: ما لِحِجْكَ من ذَرَكٍ فَعَلَيْ خِلاصه ومنه ضمان الدَّرَك: (فی الفقه).». (الزِّيَات، ۱۴۲۹، ج ۱: ۲۸۱) و یا «الدَّرَك: در زمینه علم قانون، به معنای: «از دست دادن حقی است بر عینی به سبب وجود حقی شایسته‌تر از آن، والدَّرَك: پیوستگی، ته، پایین هر چیز گود، رجال الدَّرَك: پاسبانان، ژاندارم‌ها.». (الجزر، ۱۳۶۷، ج ۱: ۹۷۴) در فرهنگ عربی-فارسی لاروس، مقابل واژه‌ی: «المُدْرِكه» نیز نوشته شده است: مؤنث مُدْرِك و مِن الرِّجَال: مرد بسیار درک کننده، برآمدگی میان دو کتف، والمُدْرَكَات الخمس: حواس پنجگانه.». (همان، ج ۲: ۱۸۷۵) در فرهنگ تاج العروس من جواهر القاموس در معنای واژه «ادراک» و به ویژه: «المُدْرِكه» چنین آمده است: «قال ابن عباد: تُسمى الحجج بين الكتفين...». (واسطی، ۱۴۱۴، ج ۱۳: ۵۵۵) در مجموعه آثار استاد «مطهری» در تعریف مفهوم اصطلاحی، «المدرکه» و شرح آن چنین آمده است: «کار قوای مدرکه اطلاع رسانی و سایر کارهای اطلاعاتی و به حرکت درآوردن قوای شوقیه است و کار قوای شوقیه به حرکت درآوردن و برانگیختن قوای عامله و کار قوای عامله، به حرکت درآوردن بدن یا یک عضو از اعضای بدن است و از این روست که حکما می‌گویند: «العامله تحت الشوقیه والشوقیه تحت المُدْرِكه». (مطهری، ۱۳۷۵، ج ۵: ۴۵۵) و نیز، در فرهنگ اصطلاحات عرفانی «ابن عربی»؛

معنای واژه «ادراک» و «المُدْرَکَه» را چنین آمده است: «حواس پنجگانه و ادراک در اصطلاحات صوفیه بر دو نوع است: (۱) ادراک بسیط و (۲) ادراک مرکب، و تفاضل میان ارباب معرفت بسنده به تفاوت در این مراحل است.» (سعیدی، ۱۳۸۷: ۸۵) از سوی دیگر، مفهوم اصطلاحی «ادراک» در روان‌شناسی امروز، به معنای فرآیند ذهنی یا روانی است که گزینش و سازمان‌دهی اطلاعات حسی و نهایتاً معنی بخشی به آن‌ها را به گونه‌ای فعال به عهده دارد. به عبارت دیگر، پدیده ادراک فرآیندی ذهنی است که در طی آن تجارب حسی، معنی‌دار می‌شود و از این طریق انسان روابط امور و معانی اشیاء را درمی‌یابد. این عمل به اندازه‌ای سریع در ذهن آدمی صورت می‌گیرد که همزمان با احساس به نظر می‌رسد. در این عمل، تجارب حسی، مفاهیم و تصورات ناشی از آن، انگیزه فرد در موقعیتی که در آن ادراک صورت می‌گیرد، دخالت می‌کنند. (ایروانی، ۱۳۸۱: ۱۰) لذا با توجه به درآمدی مختصر پیرامون معنای لغوی و اصطلاحی مدخل: «ادراک» و فرد «مُدْرَک» درمی‌یابیم که مفهوم ادراک دارای چنان ابعاد و معانی وسیعی است که برای هر کدام از آن حیطه‌های مختلفی؛ چون: «فقه اللغه»، «ادبیات عرفانی»، «روان‌شناسی»، و نیز در زمینه‌های «قرآنی و روایی» و... فرض نمود و می‌توان در آن به مطالعات تطبیقی، و یا میان رشته‌ای پرداخت و معانی اصطلاحی آن را در این گونه حیطه‌ها مورد بحث و تحقیق قرارداد و از همین روی، ارائه تعریفی مطلق و جامع از آن، کار چندان آسانی نیست و صحیح آن است که بسنده به هر یک از حیطه‌های مورد نظر و شرایط تحقیق، به تعریف از آن پرداخته شود. اما آنچه که در این پژوهش، مورد هدف نگارنده بوده است؛ به تصویر کشیدن و برقراری نوعی از ارتباط میان برخی از نظرگاه‌های بنیان‌گذار علم معانی؛ عبدالقاهر جرجانی: (متوفی، ۴۷۱ هـ.ق) و جایگاه مفهوم اصطلاحی مدخل: «ادراک»، و مشتقات آن در برخی از متون دینی و به ویژه قرآنی و نیز عرفان اسلامی می‌باشد و به عبارت دیگر، در حقیقت این تحقیق، به نوعی تلفیق و ایجاد ارتباط میان دو علم: «بلاغت» و «ادبیات عرفان اسلامی» نیز محسوب می‌شود. لذا مطالعه و تحقیق در این زمینه، از حیث بررسی و مطالعات میان رشته‌ای، و تطبیقی نیز می‌تواند مفید واقع گردد.

۲- تحلیل و شواهدی از چگونگی مفهوم اصطلاحی «ادراک» در متون دینی و ادبیات عرفان اسلامی «ادراک»^۱ فرآیندی است که افراد، به وسیله آن، پنداشت‌ها و برداشت‌هایی را که از محیط خود دارند، تنظیم و تفسیر می‌کنند و بدین وسیله به آن‌ها معنی می‌دهند. اما در حقیقت، ادراک با واقعیت عینی بسیار متفاوت است و برای شکل دادن و گاهی، ارائه تعریف منطقی از ادراک؛ عوامل متعددی از جمله: شخص ادراک کننده، موضوع مورد ادراک و محتوا و موقعیت درک و... دست اندر کار

^۱- Perception.

هستند و برخی از ویژگی‌های شخصی، مانند: نگرش، انگیزش، علاقه، تجربه و یا نوع پنداشت و... بر آن اثر می‌گذارند. از نظر «وسادوک کاپلان»: «V. Caplan»، به عنوان یک روانپزشک غربی، «آگاهی و ادراک» عبارت است از: «معنا و اهمّیت محرّکی حسی که توسط تجربیات، دانش و افکار و هیجانات فرد، تعدیل می‌شود». (رضاعی، بی‌تا، ج ۱: ۳۴۹) از جمله عواملی که بر ادراک اثر می‌گذارد و به عنوان نمونه مثال؛ اثر زبان و ترکیبات لفظی آن است و مثلاً: هنگامی که فردی گرسنه از جلوی یک «کتاب فروشی» عبور می‌کند و تابلو آن را به اشتباه، «کباب فروشی» می‌خواند، اثر نیازهای او بر چگونگی ادراک کاملاً پدیدار است. به عبارت دیگر، گرسنگی بر تفسیر یک محرّک ثابت اثر گذاشته و باعث شده است که اشتباه ادراک شود، در حالی که همان محرّک، اگر در شرایطی غیر از گرسنگی به آن فرد ارائه می‌شد، این اشتباه رخ نمی‌داد. به طور کلی، در اجتماعاتی که در زبان گفتاری خود برای نامیدن، مثلاً: انواع رنگ‌ها، کلام خاصی ندارند، تقریباً رنگ‌ها، به دو دسته بزرگ و کلی: تیره و روشن تقسیم می‌شوند و در نتیجه، ادراک کلامی آن‌ها متفاوت می‌شود. (اتکینسون، ۱۳۸۱: ۲۸۹-۲۵۳) اما اگر از نظرگاه برخی از متون دینی و عرفان اسلامی به «ادراک» نگاه کنیم، درمی‌یابیم که یکی از کارکردهای روح و روان انسان، دانستن و ادراک و ارتباط علمی و شناختی او با جهان اطراف خود است؛ لذا اساسی‌ترین پدیده روانی انسان، «ادراک» محسوب می‌شود؛ زیرا از راه ادراک و علم است که زمینه سایر نمادهای ویژه انسانی، چون: عواطف، احساس، اراده و... فراهم می‌شود. فرد سالک «مُدْرک»، جهت ادراکش نیازمند به یک واحد ادراک کننده است که در انسان، به عنوان همان «ضمیر شخصی» و یا «نَفْس» و یا «انانیت» شناخته می‌شود و فرد مُدْرک، چون یک واحد وجودی آگاه است، قادر به درک می‌باشد و لازم به ذکر است که کیفیت ادراک یکسان نیست، لذا در میان عارفان و بزرگان، دو نوع «نَفْس» و یا «مَنْ» وجود دارد که عبارتند از: ۱- «مَنْ: نَفْس»؛ به معنای ذهن پروازگر یا همان وسوسه‌های شیطانی که در این دنیا، فرد را مورد هدف قرار می‌دهد. ۲- «مَنْ: مُدْرک»؛ که منظور از آن واحد ادراک کننده‌ای است که مجبور به ادراک از بی‌کرانگی است و تا زمانی که یک وجود، «انرژی حیاتی» دارد، یعنی آگاه است، بلااستثناء «مَنْ» خواهد داشت، چون ناگزیر به «ادراک» است و البته این «من» را نباید با «من ناشی از خود مهم بینی» اشتباه گرفت، و به همین دلیل از آن به عنوان «مَنْ مُدْرک» یاد می‌شود. «سهروردی» در صفیر سیمرغ خود، به این موضع عرفانی «من مُدْرک» مذکور اشاره می‌کند، و چنین می‌گوید: «و در اینجا اسرار است که درین روزگار کم کسی به غور آن رسد و چون مردم را این برق‌ها برقی درآید، اثری از آن به دماغ رسد و باشد که همچنان نماید که در دماغ و کتف و پشت، رگی سخت قوی جستن گیرد». (سهروردی، ۱۳۸۲: ۱۴) در جای دیگر، وی در این باره چنین می‌گوید: «محبّت خدای تعالی به

قوای جسمانی تعلق ندارد، بلکه نقطهٔ ربّانی است که مرکز اسرار حق است، و تعلق بدو دارد». (همان: ۲۱) بدین ترتیب، در صورتی که فرد سالک، گرفتار «انانیت» و «مَن نَفْس» بشود، در اصل انرژی ادراک و آگاهی خود را هدر داده و در دامگه جان افتاده است و هر چند که گمان برد که به مقصود رسیده، اما در حالتی قرار دارد که مراتب و مراحل قرب و شهود خود را از دست داده است. لازم به ذکر است که دنیا برای سالک، مانند سرابی به نظر می‌آید که چشم او را به سایر ادراک‌های دیگر می‌بندد و اگر چه انسان، به عنوان نوع بشر، خود مجبور به ادراک است و در بند یک موضع، «تعقل با قلب»، و یا «پیوندگاه» و یا «نقطهٔ ربّانی» و... قرار دارد. اما سالک می‌تواند با گرفتار نشدن در تداوم ادراک به آگاهی و یا همان لحظهٔ حال، دست پیدا کند و به ادراک شهود و قرب حق تعالی برسد. «نریمانی» در «تفسیر عرفانی اشراق» در این باره، چنین می‌گوید: «تا انسان خود را نشناسد به حقایق اشیاء پی نخواهد برد. این انسان عارف است که با آگاهی از غیب و شهود، به حیات ابدی دست خواهد یازید و همه هستی در اختیار او قرار خواهد گرفت». (نریمانی، بی‌تا: ۲۴۹) وی در جای دیگر، چنین می‌گوید: «عارف رومی همچون سهل بن تستری، از عرفای قرن سوم، و ابن عربی از عرفای قرن ششم معتقدند که: قرآن ظاهری دارد و باطنی و به باطن چهارم که رسید کسی از آن با خبر و (آگاه) است که به شهود واقعی دست پیدا کرده باشد. اساس این نظریه را مبتنی بر روایتی می‌دانند که برخی مفسرین آن را نقل کرده‌اند که: «ان للقرآن ظهراً و بطناً و...» که مرحوم فیض کاشانی در تفسیر صافی گوید: مرا از ظاهر: تلاوت و باطن: فهم و درک است و... و شاید بر همین اساس باشد که سهل بن تستری گوید: هر آیه قرآن را چهارم مفهوم است: لغوی، تمثیلی، اخلاقی، و کشفی». (همان: ۶) «انسان باید با ممارست و ریاضت در کنترل نفس، سلامت معنوی خود را دریابد و تا استغراق کامل در دریایی بی‌کران معرف حق، با نفس به مبارزه پردازد. وقتی به استغراق کامل رسید، به عالم کشف و شهود دست خواهد یافت، و از همه چیز و همه کس با خیر و (آگاه) خواهد شد». (همان: ۴۳۹)

«مولوی» در غزل «۱۲۴۷» خود، در این باره چنین می‌گوید:

«گر تو فرعون منی از مصر تن بیرون کنی در درون حالی بینی موسی و هارون خویش»

«لنگری از گنج مادون بسته‌ای بر پای جان تا فروتر می‌روی هر روز با قارون خویش»

(مولوی، ۱۳۸۳: ۵۴۲)

دامنهٔ مباحث لغوی و اصطلاحی مفاهیمی، چون: «ادراک و آگاهی» در ادبیات عرفانی و... تا آنجا ادامه می‌یابد که این گونه موضوعات، تنها به محدودهٔ علم «ادبیات عرفانی» محدود نمی‌گردد، بلکه

سایر شواهد قرآنی نیز در این باره، یافت می‌شود که به روشن‌تر شدن معنای مفهوم اصطلاحی آن کمک می‌نماید؛ زیرا در قرآن کریم به صراحت به این نکته اشاره نموده است که «ادراک و آگاهی» فرد مُدْرِك به وسیله تَعْقُل وی با قلب صورت می‌گیرد، و از همین روی است که می‌توان از آن با عنوان: «تَعْقُل قلبی» فرد مُدْرِك نیز نام برد. به عنوان مثال، به برخی از این گونه شواهد و شرح پیرامون آن اشاره می‌کنیم: در سوره مبارکه می‌فرماید: «فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا»: «برای ایشان قلب‌هایی است که با آن تَعْقُل می‌کنند». (حج / ۴۶) «أَطِيبَ الْبَيَانَ فِي تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ»: (رعد / ۱۹): «كَمَنْ هُوَ أَعْيَى»: چشم قلب او کور است که تعبیر می‌کنیم به کور باطن. چنانچه می‌فرماید: «أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَ لَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ» (حج / ۴۶). «إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ»: صاحبان لب کسانی هستند که قلب آن‌ها آینه حق نما است و به نور علم روشن است و هوی و هوس چشم باطن آن‌ها را کور نکرده و حَبّ دنیا، چشم آن‌ها را نبسته و معاصی روی آینه قلب آن‌ها را سیاه نکرده، این‌ها متذکر می‌شوند که چه اندازه فرق است بین این دو طائفه که اگر بگوئیم بین آسمان و زمین است کم گفته‌ایم». (طیب، ۱۳۷۸، ج ۷: ۳۲۷) در جای دیگر از آن، چنین آمده است: «فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا»: قلب مرکز توجه روح انسانی و عقل بشری است که در آیات و اخبار بسیار ذکر شده، بخلاف امروزی‌ها که مرکز توجه عقل را دماغ می‌گیرند و غافل از این هستند که دماغ، مرکز قوه متخیله است و قلب، مرکز قوه عاقله است و چون این‌ها روح مجردی قائل نیستند و همان قوه متخیله که در بسیاری از حیوانات هم هست به تفاوت درجات و در انسان فرد اجلای او هست تصور کردند و جز محسوسات چیزی را قبول ندارند، نه ملائکه و نه جنّ و نه عالم ارواح و عالم انوار حتی بسیاری منکر وجود حق هستند. تمام را مستند و به طبیعت می‌دانند، و فرق این دو قوه این است که «عقل»، مُدْرِك کلیات است و «متخیله»، مُدْرِك جزئیات است». (همان، ج ۹: ۳۱۴) در «المیزان» گفته شده: «در قرآن، مراد از تَعْقُل، ادراک توأم با سلامت فطرت است، نه تَعْقُل تحت تأثیر غرائز امیال نفسانی، و نیز فرموده: «أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا، أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَ لَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ»: «چرا در زمین سیر نکردند تا دارای دل‌هایی شوند که با آن تَعْقُل کنند، و یا گوش‌هایی که با آن بشنوند؟»، زیرا تاریخ شدن چشم سر، کوری نیست، این چشم دل است که کور می‌شود، دل‌هایی که در سینه‌ها است». (موسوی همدانی، ۱۳۷۴: ج ۲: ۳۷۵) در «مفردات»، چنین آمده: «أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا، أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى...»: چرا در زمین سیر نمی‌کنند تا دل‌هایی داشته باشند که با آن‌ها بفهمند و درک کنند و گوش‌هائی که با آن‌ها بشنوند، پس موضوع این است که دیدگان ظاهر کور نمی‌شود،

بلکه دل‌هایی که در سینه‌ها و مرکز وجود است، کور و لایشر می‌شود». (خسروی حسینی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۳۸۱) در «تفسیر هدایت» آمده: «فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا: تا صاحب دل‌هایی گردند که بدان تعقل ورزند...». (جمعی از مترجمان، ۱۳۷۷، ج ۸: ۸۸) خدای متعال، چنین می‌فرماید: «ولكن ما آن کتاب را نور گردانیدیم که هرکس از بندگان خود را بخواهیم به آن نور هدایت می‌کنیم». (شوری / ۵۲) «عين القضاة» در تمهیدات خود درباره ادراک و شهود سالک چنین می‌گوید:

«إِنَّ قَلْبَ ابْنِ آدَمَ أَوْدِيَةٌ، فِي كُلِّ وادٍ شُعْبَةٌ فَمَنْ اتَّبَعَ قَلْبَهُ الشُّعْبَ لَمْ يُبَالِ اللَّهُ فِي أَيِّ وادٍ أَهْلَكَهُ»

گفت: در دل بنی آدم وادی‌های فراوان و عظیمی است، و هر که متابع آن وادی‌ها و مغارها شد، بیم آن بود که هلاک شود». (عين القضاة، ۱۳۸۶: ۵۴)

وی در جای دیگر، چنین می‌گوید: «دریغا قفل بشریت بر دل‌هاست، و بر بند غفلت بر فکرها، و معنی «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا» (محمد(ص) / ۲۴) اشاره به همین جمله است و چون فتوح فتح و نصرت خدای تعالی درآید که «إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ» (نصر / ۱) این قفل از دل بردارد. «سَتَرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ» (فصلت / ۵۳) پدید آید و نبات «وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِّنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا» (نوح / ۱۷) حاصل شود و از خود به در آید، ملکوت و ملک ببیند و ملک و مالک الملک شوید که «كَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (انعام / ۷۵) از خود بدر آید. حضرت عیسی - علیه السلام - از این واقعه خبر چنین داد که «لَا يَدْخُلُ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ مَنْ لَمْ يُولَدْ مَرَّتَيْنِ» (انجیل یوحنا / سفر ۳ بند ۳) گفت: به ملکوت نرسد هر که دو بار نزاید، یعنی هر که از عالم شکم مادر به در آید، این جهان را ببیند و هر که از عالم خویشتن خود به درآید، آن جهان را ببیند. آیه «يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (فرقان / ۶) کتاب وقت او شد. «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ» او را روی نماید، «فَعَدَّ عَرَفَ رَبَّهُ» نقد وقت او شود. (همان: ۱۱ و ۱۲) و «اگر دل بودی همه عالم را خود در جهان نبودی». (عين القضاة، ۱۳۷۷، ج ۱: ۱۶۲)

در حقیقت، منظور عين القضاة از «دل» همان «تعقل قلبی» و موضع ادراک و آگاهی انسان و سالک است که منبع اتصال او با جهان اطراف خود و ادراک اوست. و نیز با توجه به آیات: «وَ خَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَ قَلْبِهِ وَ جَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاوَةً» (جاثیه / ۲۳) و «أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَ لَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ» (حج / ۴۶) و «وَقَالُوا قُلُوبُنَا فِي أَكِنَّةٍ مِّمَّا تَدْعُونَا إِلَيْهِ وَ فِي آذَانِنَا وَقْرٌ» (فصلت / ۵) و... درمی‌یابیم که به طور کلی می‌توان ابزارهای ادراک را به دو دسته، تقسیم نمود: ۱- حواس ظاهری: که ابزار بیرونی ادراک ما از جهان اطراف خود به شمار می‌آیند. ۲- قلب: که به عنوان یک ابزار درونی و باطنی شناخته می‌شود و عقل در اصطلاح قرآن، وسیله‌ای معرفتی و ادراکی همچون قلب نیست، بلکه

عملی است که انجام می‌گیرد و به همین دلیل قرآن از آن با عنوان «تعقل» نام می‌برد و مبدأ این عمل، یعنی تعقل از قلب نشأت می‌گیرد: «فَتَكُونُ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا» (حج/۴۶) از دیدگاه فیلسوفان، «عقل»، نیرویی است که کلیات را ادراک می‌کند و همچنین دقت در سخنان عارفان درباره عقل و عشق و فکر و شهود و... این نکته را آشکار می‌کند که ادراک عقلی و ادراک قلبی، دو شیوه ادراک محسوب می‌شوند، و نه دو نوع ادراک، و یا دو ابزار متفاوت. انسان با قلب خود شهود می‌کند و با قلبش می‌اندیشد اما این ادراک، گاه بدون واسطه ابزار حسی و بدون وساطت مفاهیم و تصورات است که ادراک شهود و قلبی برخلاف قرب ایجاد می‌کند که ادراک بسیط فکری و ذاتی است و از ذوات منفک نمی‌شود، این نوع قرب شهودی، ادراک ادراکی است که مستلزم عبادات اختیاری و سیر و سلوک و رحمت خاص رحیمی است، و نهایت این مرتبه، آن است که مُدرک در مُدرک خود مستغرق و فانی گردد و ادراک نماید و این قرب است که موجب معرفت تحقیقی یقینی است که غرض ایجاد است و قرب نوافل و مقام محمود، عبارت از این مرتبه است و ارسال رسل و انزال کتب و امر به تفکر و تذکر، همه به جهت حصول این قرب است و نیز به واسطه اختصاص به این قرب است که آدم مسجودی ملائکه را سزاوار آمد. پس قرب ایجاد تنزل مطلق است از عالم اطلاق به تقید، و این قرب شهودی ترقی مقید است از تقید به اطلاق. (قونوی، ۱۳۷۱: ۶۴)

جایگاه «تفکر و اندیشه» از نظرگاه عبدالقاهر جرجانی

ابوبکر عبدالقاهر بن عبدالرحمن جرجانی، در شهر جرجان (گرگان)، شهری از بلاد فارس و در مکانی که بین طبرستان و خراسان واقع بوده است، حدود سال (۴۰۰ هـ ق) در خانواده‌ای مسلمان و ایرانی الاصل متولد شده است. (رک: البجاوی، ۱۹۵۴، ج ۳: ۳۲۳) و (الجنیدی، ۱۹۹۰، ج ۲: ۱۳۹) و (السقا، ۱۹۹۶، ج ۲: ۳۷۵). اگرچه وی، آثار بسیاری در زمینه‌های علم نحو تألیف نموده است، اما شهرت وی در آفاق، به واسطه نظریات نوین و نیز آثار بلاغی اوست. گفته می‌شود که او هیچ‌گاه زادگاهش را ترک نکرد و سرانجام در همان دیار، و به سال (۴۷۱ هـ ق)، درگذشت. (ضیف، ۱۳۸۳: ۲۱۲) عبدالقاهر جرجانی جایگاه والایی در تاریخ بلاغت دارد و از همین روی، وی توانست به صورت دقیق، پایه‌گذار نظریه دو علم «معانی» و «بیان» باشد. (همان: ۲۱۳) اما با این وجود، دامنه نظریات نوین وی، تنها به محدوده مطالعات ادبی و یا بلاغی ختم نمی‌شود و به عبارت دیگر، می‌توان جایگاه نظریات او را نیز در زمینه‌های دیگری، چون: تفسیر و توجه به مفاهیم و معانی متون دینی و قرآنی نیز جستجو نمود. به ویژه آنکه یکی از مهم‌ترین علت نامگذاری اثر مشهور وی در تاریخ بلاغت، تحت عنوان: «دلائل الاعجاز» درحقیقت، به دنبال اثبات اعجاز قرآن کریم و عمدتاً

از دریچه کاوش‌های معناشناسی بوده، و از جمله اساسی‌ترین انگیزه‌های برشمرده می‌شود که این بلاغت‌شناس ادیب را با دامنه علوم معناشناختی و نیز فرهنگ علوم اسلامی بیش از پیش مرتبط می‌سازد. تا آنجا که برخی از ناقدان و ادیبان پیرامون جایگاه وی و نظریات نوین او چنین گفته‌اند: «ویژگی ممتاز او در این است که راه تحول تاریخ ادبیات عرب را با رویکردهای نوین خود همراه ساخت و از این لحاظ، آثار وی همواره مورد توجه نخبگان ادبی بوده است. چارچوب‌های نظری تازه‌ای که جرجانی پدید آورد؛ موجب ارتقای فکری اندیشمندان شد.» (مشرف، ۱۳۸۷: ۳۱)

«عبدالقاهر جرجانی، در میان عالمان و محققان فرهنگ اسلامی، بیشتر و بیشتر از هر دانشی به بلاغت شهره است. بلندآوازی وی در این دانش، مرهون دو کتاب بسیار مهم «أسرار البلاغه» و «دلایل الاعجاز» اوست... در مرحله بعدی، جرجانی عالم نحوی و ادیب بسیار برجسته‌ای است که آثار فراوانی در ادبیات عرب و علم نحو رقم زده است. اما تفسیر: (درج الدرر فی تفسیر الآی و السور) او از شهرت شایان توجهی برخوردار نبوده است؛ با این حال، عالمان و کتابشناسان و فهرست‌نگاران از دیرباز بدان اشاره کرده‌اند. داوودی در طبقات المفسرین (جلد اول: ۱۳۳)، ادنه وی در طبقات المفسرین (۱۳۳)، عادل نویهض در معجم المفسرین (جلد اول: ۲۹۵)، و اسماعیل پاشای بغدادی در هدیه العارفین (جلد اول: ۶۰۶)، حاجی خلیفه در کشف الظنون (جلد دوم: ۵۷۰)، و سرانجام، بروکلمان در تاریخ الادب العربی (جلد پنجم، ص: ۲۰۶)، به کتاب یاد شده و انتساب آن به جرجانی اشاره کرده‌اند.» (مهدوی راد، سال؟، آینه پژوهش، ش ۱۲۰: ۵۸۴) بدین ترتیب، یکی از دیگر مؤلفات و یا زمینه‌ای که عبدالقاهر جرجانی بدان توجه داشته است، تحلیل و بررسی چگونگی مفاهیم و معانی برخی از متون دینی و آیات قرآنی است که از آن با عنوان کتاب: تفسیر «درج الدرر فی تفسیر الآی و السور» نام می‌برند که این کتاب مذکور، به سال (۱۴۲۹ هـ ق) توسط «ولید بن احمد بن صالح الحسین» مورد تصحیح و تحقیق قرار گرفت و در نهایت، در بریتانیا به چاپ رسید. (ر.ک: صالح الحسین، ۱۴۲۹). - «مؤلفات الامام عبدالقاهر الجرجانی تشیر الی أنه قد أَلَمَّ بأغلب ما صَنَفَه السابقون علیه فی علوم الدین و الفلسفه و الکلام و الأدب و اللغه، و کذلک علم البلاغه الذی یعد من أجل العلوم و أشرفها و هو من العلوم الشریفه التي نشأت فی ظل الدراسات القرآنیه و سائر علوم العربیه.» (کلاب، ۲۰۱۳: ۱۷)

بنابراین، لازم به ذکر است که توجه و مطالعه پیرامون نظریات عبدالقاهر جرجانی، پیوسته و از دیرباز مورد علاقه بسیاری از بلاغت‌شناسان و ادیبان بوده است و از جایگاه مهمی برخوردار است. اما به دلیل گوناگونی و عدم تفکیک و شرح نظریه‌ها از یکدیگر در حوزه‌های مختلف علوم ادبیات، چنین می‌نماید که مخاطب در درک و فهم متون نظریات عبدالقاهر جرجانی، و به ویژه در دو اثر

مشهور بلاغی وی: «أسرار البلاغه» و «دلائل الإعجاز»؛ به نوعی در آن با دشواری روبه‌رو است؛ و یا گاه حق مطلب از بیان و تفسیر کلام وی، به خوبی ادا نشده است و ابهاماتی را به وجود می‌آورد. لذا نگارنده در این تحقیق، با استناد به شواهدی از سخنان و نظرات این بنیان‌گذار علم معانی؛ و از منظری جدید و نگاهی نوین، و متفاوت به تحلیل و بیان موضوع مورد نظر خود پرداخته است. یکی از مهم‌ترین عوامل اساسی شهرت نظریه‌پرداز علم معانی؛ عبدالقاهر جرجانی، به «نظریه نظم» وی باز می‌گردد که در این زمینه، می‌توان به شواهد زیر: (جرجانی، ۲۰۱۰: ۵۵۸) و «من أن اللفظ تبع للمعنى فى النظم». (همان: ۱۱۱) و «لو فرضنا أن تنخلع من هذه الألفاظ – التى هى لغات – دلالتها لما كان شىء منها أحق بالتقديم من شىء، ولأتصور أن يجب فيها ترتيب ونظم». (همان: ۱۰۶) و «لا يعار اللفظ ألا بعد أن يعار المعنى». (همان: ۵۱۰) و (همان: ۱۰۵ و ۱۰۶)، و (جرجانی، ۱۴۳۱: ۴۹۶ و ۳۳۵-۳۳۶ و ۳۵۴) و... اشاره نمود. بدین ترتیب، با مطالعه و توجه به این شواهد پیرامون «نظریه نظم»، درمی‌یابیم که عبدالقاهر جرجانی، چنین معتقد است که قبل از نطق و سخن گفتن، نخست معانی در ذهن گوینده و یا متکلم مرتب گردیده، و نظم می‌یابد و بعد آن معانی در قالب الفاظ ظهور می‌کند و این نوع نظم، امری است که از حوزه تفکر و اندیشه فرد کمک می‌گیرد و تفکر و اندیشه در آن متعلق به حوزه «معانی» هستند؛ زیرا عملکرد انسان به تفکر و مبنای اندیشه او تعلق می‌گیرد و در اصل، منظور از نظم در نزد جرجانی، «نظم معانی» است و به عبارت دیگر، نظم از نظر وی به دو دسته تقسیم می‌گردد: الف): نظم حروف در یک کلمه و ب): نظم معانی و یا نظم کلمات در جملات؛ که در نوع اول؛ به نظر جرجانی فقط مجموعه‌ای از اصوات در نطق که فاقد ضرورت معانی هستند، دیده می‌شود و به عنوان مثال، نظم موجود در حروف مدخل: «ضرب» و در این صورت، اگر حروف و نظم در آن جابه‌جا گردد؛ مثلاً، گفته بشود: «ربض» و... معانی کلمه فاسد نمی‌گردد؛ زیرا صرفاً اصواتی در نطق شنیده می‌شود که فاقد ضرورت معنایی هستند و این نوع نظم، یعنی نظم در الفاظ مورد نظر جرجانی نیست؛ بلکه وی نوع دوم: یعنی به نظم معانی معتقد است، زیرا دارای اهمیت و اقتضای ضرورت معانی هستند و در صورت جابه‌جایی کلمات در جمله و یا تقدیم و یا تأخیر در آن‌ها؛ فساد معنایی به وجود می‌آید. مثلاً، «أياك نعبد»، گفته بشود: «نعبد أياك» که در این صورت، معنای تأکید آن از بین می‌رود. لذا نظم موجود در کلمات یک ترکیب: (جمله) تابع نظم معانی در نفس متکلم است. به عبارت دیگر؛ باید گفت: در اصل منظور عبدالقاهر جرجانی از بیان مدخل: «لفظ» به معنای لفظ منطوق نیست، بلکه همان معانی اولی هستند که در ذهن نفس متکلم و یا گوینده شکل می‌گیرد و منظور وی از مدخل: «معنا» نیز در اصل، همان معانی معنا و یا معانی بعید و یا معانی دوّمی هستند که در قالب الفاظ تجلی یافته و مورد منظور متکلم است. از

جمله دلائلی که عبدالقاهر در بیان نظریه نظم خود و رخداد آن در معنا بیان می‌کند، عبارتند از: ۱- از آنجا که برای هر مدلولی، علتی وجود دارد، لذا نظم موجود در جمله براساس یک اقتضای معنایی است و ۲- اگر الفاظ را از معانی آن خالی فرض کنیم؛ در این صورت، صرفاً یک مجموعه‌ای از اصوات خواهیم داشت که به نطق می‌آیند ولذا فاقد اهمیت در تقدیم و تأخیر، و یا نظم و ترتیب آن‌ها هستیم. مثلاً، اگر کودکی را فرض کنیم که طوطی وار بدون فهم و ادراک مطلبی، چیزی را صرفاً حفظ کند ولی معانی از آن را نداند؛ در این صورت با آهنگی برخاسته از نطق و یا نظم حروف در یک کلمه که فاقد ضرورت معنایی است، روبه‌رو هستیم؛ و آن کودک فقط یک سری اصوات به ذهن سپرده است که در اصل، فاقد اقتضای معانی بوده است. اما اگر طرح اصلی یک نقشه قالی را در نظر بگیریم، همان‌طور که پیوند و اتصال گره نخ‌های شماره (۱) به (۲) و یا بالعکس تابع و دارای نظم و علتی در نقشه اصلی طرح نهایی قالی است؛ به همین شکل، نظم معانی کلمات در ترکیب جمله نیز دارای علت و مقتضای معانی است که هرگونه عدم ترتیب و یا تقدیم و تأخیر در آن، فساد معنایی به وجود می‌آورد. از سوی دیگر؛ عبدالقاهر معتقد است که با نظم معانی، خودبه‌خود نظم الفاظ نیز رخ می‌دهد و نیز وی در برابر این پرسش هم پاسخ می‌دهد که آیا ممکن است فکر و اندیشه انسان، نخست به حوزه «معانی» تعلق گرفته و این نوع نظم، بعد از فارغ شدن از آن به نظم «الفاظ» تعلق گیرد؟! (جرجانی، ۲۰۱۰: ۱۰۹-۱۰۸) بدین ترتیب، در یک نتیجه‌گیری، و به ویژه در پاسخ به سؤال مذکور، عبدالقاهر به دو حالت اشاره می‌کند که عبارتند از: ۱- اگر تفکر و اندیشه را به حوزه الفاظ متعلق دانسته و بدون در نظر گرفتن معنایی، آن‌ها را به کار ببندیم، در این صورت فقط یک مجموعه اصواتی در نطق داریم که فاقد ضرورت و اقتضای معانی هستند، لذا عدم رعایت نظم و ترتیب، و یا تقدیم و تأخیر در آن فساد در معنا را به وجود نمی‌آورد و این نوع نظم از نظرگاه عبدالقاهر رد شده است، و ۲- اگر گفته شود، نخست نظم در معانی روی بدهد، و بعد از فارغ شدن از آن، فکر متکلم به حوزه الفاظ تعلق گیرد و نظم یابد؛ عبدالقاهر چنین پاسخ می‌دهد؛ که چگونه ممکن است فکر و اندیشه انسان به نظم الفاظ تعلق گیرد؛ بدون اینکه از قبل، اوصاف و احوالی برای آن در نظر گرفته نشود؛ (همان) لذا تفکر و اندیشه به حوزه معانی تعلق دارد؛ زیرا رفتار و عملکرد انسان بدان تعلق دارد؛ به عنوان مثال، چگونه ممکن است بنایی با مصالح ساختمانی عمل کند ولی به بافندگی تفکر کرده باشد، و از سوی دیگر، با نظم معانی در نفس گوینده، خودبه‌خود نظم در الفاظ نیز شکل گرفته است و انسان، به طور همزمان دوبار فکر نمی‌کند.

مفهوم اصطلاحی «ادراک» از نظرگاه عبدالقاهر جرجانی

عبدالقاهر جرجانی مزیت و برتری کلام را به نظم معانی و گوینده آن اختصاص می‌دهد و این به آن معنا نیست که عبدالقاهر نسبت به لفظ بی تفاوت، و یا بی توجه بوده است؛ بلکه منظور وی از لفظ، در اصل همان معانی اولی است که در ذهن نفس فرد متکلم شکل می‌گیرد و در حوزه اندیشه و تفکر او خلق می‌شود. از همین روی، عبدالقاهر، مزیت کلام را به حال فرد سامع و یا شنونده متعلق نمی‌داند؛ بلکه مزیت کلام را در حالت فرد متکلم و یا گوینده‌ای برمی‌شمارد که با قلبش می‌نگرد، و در اصل با کمک آن تفکر و ادراک می‌کند. وی درباره این نوع ادراک با قلب، در «دلایل الاعجاز» خود چنین جمع‌بندی کرده، و می‌گوید: «وقد فرغنا الآن من الکلام علی جنس المزیه، وأنها من حیز المعانی دون الألفاظ، وأنها لیست لک حیث تسمع بأذنک، بل حیث تنظر بقلبک، وتستعین بفکرک، وتعمل رویتک، وتراجع عقلک، وتستنجد فی الجملة فهمک، وبلغ القول فی ذلک أقصاه، وانتهای إلی مداه.» (جرجانی، ۲۰۱۰: ۱۲۱)

بنابراین، از نظرگاه عبدالقاهر، مزیت کلام در زبان، به حوزه «معانی» باز می‌گردد؛ نه الفاظ، و او با بیان عبارت: «تنظر بقلبک، وتستعین بفکرک»؛ در اصل به ادراکی اشاره می‌کند که به وسیله قلب، تفکر و اندیشه می‌شود و منظور از معنای: «تنظر»، در حقیقت به معنای: «فیه نظر»، و یا «تأمل» بوده است. به عبارت دیگر، تأملی که به وسیله قلب ادراک می‌گردد. عبدالقاهر، در ادامه با توضیح: «تعمل رویتک، و تراجع عقلک»؛ در اصل به ذکر این مهم پرداخته است که وقتی تفکر و اندیشه عمل می‌کند، و تعقلی صورت می‌گیرد؛ به طور کلی، برای فهم از فرآیند ادراکی استمداد شده است که به وسیله فایده قلب، یعنی: تفکر و یا تعقل قلبی صورت گرفته است و البته لازم به ذکر است که در این گونه مباحث، دامنه کلام و هدف عبدالقاهر در حیطه علم معناشناسی و غالباً از منظر بلاغی مطرح بوده است، و وی قصد وارد شدن به علوم دینی و یا مباحث عرفان اسلامی را در این زمینه نداشته است. اما دارای وجه مشترکی در این نظرگاه با انواع شروح و تفاسیری بوده است که پیرامون «آیه ۴۶» سوره مبارکه «حج»^۱، و در بسیاری از مباحث و مفاهیم دینی و عرفان اسلامی مطرح گردیده است که پیش‌تر در قسمت بررسی جایگاه مفهوم اصطلاحی «ادراک» در برخی شواهد از متون دینی و عرفان اسلامی بدان، اشاره نمودیم. لذا در این مرحله از تحقیق، لازم می‌آید تا به چگونگی کیفیت و تعریف مفهوم «ادراک»، و به ویژه در زمینه «معناشناسی» و از نظرگاه عبدالقاهر جرجانی نیز اشاره نماییم. زیرا با توجه به نظرگاه عبدالقاهر، «ادراک»: به دو دسته کلی؛ ۱- ادراک

^۱ «أَلَمْ يَسْبِرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ.» (حج/۴۶).

اجمالی، و ۲- ادراک تفصیلی؛ تقسیم می‌گردد. بنابراین، عبدالقاهر منظور خود را از «ادراک اجمالی»، نوعی از ادراک می‌داند که به وسیله حواس ظاهری، و این امر، به صورت کلیات و سطحی، و نادقیق و گذرا انجام می‌پذیرد که فاقد تحلیل و تفکر و اندیشه در آن است. به عبارت دیگر؛ منظور او از «اجمال»: اختصار، و مقصود از «ادراک اجمالی»: درکی کلی و کم عمق، و یا سطحی از جهان اطراف ماست که احتمال خطا و غفلت در آن وجود دارد؛ زیرا عمیق و دقیق نبوده است. از نظر عبدالقاهر، در فرآیند ادراک؛ گذر از این مرحله نخست؛ یعنی درک اجمالی از اطلاعات پیرامون اجتناب‌ناپذیر است و تا فرد مُدرک؛ از این مرحله عبور نکند؛ به ادراک تفصیلی و دقیق نخواهد رسید، وی، در این زمینه، چنین می‌گوید:

«فإحدى العبرتين أننا نعلم أن الجملة^۱ أبداً أسبق إلى النفوس من التفصيل، وأنك تجد رؤية نفسها لاتصل بالبدیهه الى التفصيل، ولكنك ترى بالنظر الأول، والوصف على الجملة، ثم ترى التفصيل عند إعادة النظر، ولذلك قالوا: النظره الأولى حمقاء، وقالوا: لم ينعم النظر، ولم يستقص التأمل؛ وهكذا الحكم في السمع وغيره من الحواس؛ فإنك تتبين من تفاصيل الصوت بأن يعاد عليك، حتى تسمعه مره ثانيه، مالم تتبينه بالسمع الاول». (جرجانی، ۱۴۰۴: ۱۳۸-۱۳۷)

اگرچه، آنچه که عبدالقاهر در اینجا از آن درباره «ادراک» سخن می‌گوید؛ در تحلیل و پاسخ وی به سؤالی بوده است که در زمینه بلاغت از وی پرسیده شده؛ و او در اصل نظرگاه خود را به هدف پاسخی روشن بر آن داده است که چرا در برخی از موارد، «وجه شبه» سریع الفهم بوده، و زودتر به ذهن می‌رسد و در برخی موارد دیگر، دیر، و به سختی به فهم می‌رسد؟! که وی، با بیان نظریات خود پیرامون چگونگی فهم و ادراک، بدان می‌پردازد، و معتقد است که در اصل، با روشن نمودن این دو نوع از ادراک از یکدیگر است که می‌توان به سؤال بلاغی مذکور پاسخ داد. در ادامه، عبدالقاهر با بیان عبارت: «النظره الأولى حمقاء» به این نکته اشاره می‌کند که در ادراک اجمالی؛ و مثلاً: در شنیدن، دیدن، چشیدن و... که به وسیله حواس انسان صورت می‌گیرد؛ درکی ناقص و خطاپذیر وجود دارد که فاقد تفکر و اندیشه در آن است، و از همین روی؛ هیچ‌گاه «درک تفصیلی»، و یا دقت نظر عمیقی که شامل تفکر و تعقل باشد، در وهله نخست و یا در مرتبه درک اجمالی، رخ نمی‌دهد؛ لذا اگر کسی بخواهد از میان دو امر، یکی را برتر بشمارد، با درک اجمالی به نتیجه نمی‌رسد؛ بلکه به کمک «ادراک تفصیلی» می‌تواند فهم کند و امری را تشخیص بدهد. «ادراک تفصیلی» از نظرگاه عبدالقاهر،

^۱ در اینجا: «الجملة»، و «الجمال»؛ در نظرگاه عبدالقاهر، به معنای اختصار، و نگاهی اجمالی نیز به معنای نگاهی گذرا و سطحی، و دراصل: فاقد اندیشه است.

نوعی از ادراک است که با دقت نظر عمیق و تفکر، و تعقل انجام می‌پذیرد. وی، معتقد است که در ادراکات اجمالی، همه چیز یکسان و برابر به نظر می‌رسد و تمایزات، زمانی از یکدیگر مشخص می‌گردد که فرد دارای «ادراک تفصیلی» باشد. (همان: ۱۳۸) در درک تفصیلی، قدرت تشخیصی وجود دارد که می‌توان در آن، چیزی را آمیخته با چیز دیگر، مشخص نمود و اگر این تشخیص به وسیله حواس و یکبار دیدن صورت گیرد؛ یعنی ادراکی اجمالی باشد؛ تشخیصی «چشم بسته» صورت گرفته است. اما اگر ادراکی باشد که در قلب رخ داده، و فایده قلب نیز تعقل و تدبیر در آن است؛ در این صورت؛ تشخیص صحیح و با «تفصیل» انجام پذیرفته است. لذا عبدالقاهر، معتقد است که تفاوت و برتری امری بر امر دیگر، زمانی آشکار می‌گردد که دارای ادراکی تفصیلی و نیازمند به تفکر بوده باشد، و در این صورت است که می‌توان گفت، فرد مُدرک چیزی را به شکل درک تفصیلی مورد بررسی قرار داده و آن را ادراک می‌کند و هرچه این نوع تفصیل، و یا تعقل قلبی بیش-تر باشد، ادراک بهتر و بیش‌تری صورت می‌گیرد که نیازمند به تفکر و تأمل بیش‌تری نیز بوده است. - «فإن زاد تفصیله بخصوص تدق العبارة عنه و يتعرف بفضل تأمل، ازداد الأمر قوه فی اقتضاء الفکر». (همان: ۱۳۹) عبدالقاهر؛ در بیان این مسئله چنین مثال می‌آورد که زمانی که یک صفت؛ مثلاً: دو شیء سیاه رنگ و یا دو شیء قرمز و...، به صورت «مجمّل» درک بشود و چیزی از درک «تفصیل» در آن نباشد؛ در این وهله، فقط چنین به نظر می‌رسد که هر دو شیء، مثلاً هر دو پارچه، سیاه رنگ هستند، و یکسان به نظر می‌رسند. لذا درک اجمالی، تنها سیاهی را به صورت کلیات و کاملاً سطحی و یکسان ادراک می‌کند. اما در «درک تفصیلی»، مشخص می‌گردد که از میان آن دو پارچه سیاه رنگ؛ کدامیک بر دیگری متفاوت بوده، و یا برتری دارد؟!؛ به عنوان مثال: کدامیک سیاهی آن از دیگری برآق‌تر است و یا کدامیک از دیگری بورتر بوده است و...، و این محقق نمی‌شود مگر اینکه فرد مُدرک دارای ادراکی تفصیلی باشد و به عبارت دیگر، در آن پارچه‌ها دقت نظر کرده، و تفکر و اندیشه نموده است و این گونه، فرد به درک تفصیلی میان آن دو شیء پرداخته، و برتری و تفاوت میان آن‌ها را تشخیص داده و ادراک نموده است. لذا درک تفصیلی، نیازمند به تفکر و فرآیند تعقل قلبی است که فرد مُدرک در آگاهی و ادراک خود از آن کمک می‌گیرد. (همان: ۱۴۰) در نهایت، از نظر عبدالقاهر، تعقید معنوی به آن چیزی و یا امری دلالت دارد که فرد را با رنج بسیار به زحمت می‌اندازد و بدون آنکه او در آن امر به نتیجه برسد. این در حالی است که: «وجه شبهی» که دیر به ذهن می‌رسد؛ فقط نیازمند به «ادراکی تفصیلی» است و به تفکر و اندیشیدن بیش‌تری نیازمند است و این خود نوعی از خلاقیت و هنرمندی ادیب است که مخاطب را با وارد نمودن به ابهام در معنا، به تفکر و تأمل بیش‌تر وادارد. در ادامه؛ لازم به ذکر این نکته است که از نظرگاه

عبدالقاهر، «قلب» به چه معنا است؟! و چه ارتباطی با تفکر و اندیشیدن انسان دارد؟! و یا نقش آن در ادراک فرد مُدرک، به چه صورت است؟! و در پاسخ بدان، باید گفت که: عبدالقاهر، در شرح و تفسیری از آیه‌ی: «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ». (ق / ۳۷) درباره‌ی معنای «قلب» و جایگاه آن چنین می‌گوید:

«(ق / ۳۷): أی: لِمَنْ أَعْمَلَ قَلْبَهُ فِيمَا خَلَقَ الْقَلْبَ لَهُ مِنَ التَّدْبِيرِ وَالتَّفَكُّرِ وَالنَّظَرَ فِيمَا يَنْبَغِي أَنْ يَنْظُرَ فِيهِ، فَهَذَا عَلَى أَنْ يَجْعَلَ الَّذِي لَا يَسْمَعُ وَلَا يَنْظُرُ وَلَا يَتَفَكَّرُ كَأَنَّهُ قَدْ عَدِمَ الْقَلْبَ مِنْ حَيْثُ عَدِمَ الْإِنْتِفَاعَ بِهِ، وَفَاتَهُ الَّذِي هُوَ فَائِدَةُ الْقَلْبِ وَالْمَطْلُوبُ مِنْهُ كَمَا يَجْعَلُ الَّذِي لَا يَنْتَفِعُ بِبَصَرِهِ وَسَمِعَهُ لَا يَتَفَكَّرُ فِيمَا يُؤَدِّيَانِ إِلَيْهِ، وَلَا يَحْصُلُ مِنْ رُؤْيِهِ مَا يَرَى وَسَمَاعَ مَا يَسْمَعُ عَلَى فَائِدَةٍ، بِمَنْزَلِهِ مَنْ لَا يَسْمَعُ لَهُ وَلَا يَبْصُرُ». (جرجانی، ۲۰۱۰: ۳۹۳)

یعنی: از نظر عبدالقاهر، معنای آیه «۳۷» سوره «ق»؛ در اصل عبرت، و مخاطب برای فرد مُدرکی است که قلب خودش را به کار بیندازد و برای آنچه که آن قلب خلق شده است؛ عمل کند. یعنی، قلب برای تفکر و تدبیر مورد نظر قرار گرفته است و چنانچه فردی تفکر و تدبیر نکند؛ گویی که اصلاً قلبی ندارد. اما کسانی که: «لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ»؛ قلب دارند، یعنی در حقیقت؛ صاحبان تعقل قلبی و تدبیر هستند. عبدالقاهر، معتقد است که فائده قلب، تفکر و تدبیر در آن است و از چشم، و گوش و سایر حواس ظاهری انسان، چنین فائده و تفکری بر نمی‌آید؛ یعنی بنا به قول بزرگان عرفان اسلامی؛ چشم و گوش دل لازم است. به عبارت دیگر، عبدالقاهر، تعقلی را صحه می‌گذارد که به وسیله قلب انجام پذیرد؛ وگرنه وی، عقل ظاهربین و یا چشم و گوش و سایر حواس ظاهری انسان را در این زمینه مورد نظر قرار نداده است و در تأکید این مهم چنین می‌گوید که اگر منظور: «لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ»؛ این می‌بود که گفته بشود: «لِمَنْ كَانَ لَهُ عَقْلٌ»؛ و این باطل است. زیرا: مراد آیه، تشویق به تدبیر و تفکر است و تویخ از آن کسی است که تدبیر و تعقل را رها می‌کند. پس منظور از قلب؛ «تعقلی» است که به وسیله آن صورت گیرد و در ادامه؛ عبدالقاهر از برخی از مفسران قرآنی نیز چنین انتقاد می‌کند که نباید ظاهربین بوده، و بدون دقیق شدن و تعقل قلبی به شرح و بیان معانی آیات پردازند؛ بلکه روشی که مورد تأیید قرآن است؛ تعقل قلبی است و البته لازم به ذکر است که به لحاظ لغوی و بلاغی؛ عبدالقاهر چنین می‌گوید که می‌توان قلب را نیز مجاز از تعقل و تفکر فرض نمود، و کسانی که صرفاً به عقل دنیوی خود مبادرت ورزیده و از تعقل قلبی محروم هستند؛ در اصل غرض و هدف روش قرآن کریم و آیات آن را درک نکرده‌اند و حتی از جایگاه شریف بلاغت هم محروم هستند. (همان) وی در این باره، چنین می‌گوید: «وَمَنْ عَادَهُ قَوْمٌ مِمَّنْ يَتَعَالَى التَّفْسِيرَ بغيرِ عِلْمٍ أَنْ يُوْهِمُوا أَوَّلًا فِي الْأَلْفَاظِ الْمَوْضُوعَةِ عَلَى الْمَجَازِ وَالتَّمثِيلِ أَنَّهَا عَلَى ظَوَاهِرِهَا، فَيَفْسِدُوا الْمَعْنَى بِذَلِكَ،

و يبطلوا الغرض، ويمنعوا أنفسهم والسامع منهم العلم بموضع البلاغه وبمكان الشرف.». (همان: ۳۹۴)

۵- پردازش تحلیلی موضوع تحقیق:

عبدالقاهر جرجانی، به عنوان واضع علم معانی و بلاغت، بدون آنکه قصد دخول در مباحث مفاهیم متون دینی و اصطلاحات عرفانی را داشته باشد، دارای وجه مشترکی در دیدگاه خود پیرامون مفهوم «ادراک» با مفهوم اصطلاحی آن در ادبیات عرفان اسلامی و متون دینی است. وی، با بیان نظریه نظم خود، مزیت کلام در زبان را به فرآیند ادراک و مفهوم‌سازی اندیشه در حوزه معنایی متعلق می‌داند که در آن فرد مُدرک و متکلم، مفاهیم و معانی را با تعقل قلبی خود شکل داده و سپس آن مفاهیم شکل یافته در قالب الفاظ ظهور می‌کند و به نطق می‌رسد. اما از آنجا که هدف در این تحقیق؛ به تصویر کشیدن و یا چگونگی نگرش و ارتباط نظریات عبدالقاهر به «ادراک» بوده است؛ نوع نگاه وی را در این زمینه، به دو نوع: ۱- ادراک اجمالی، و ۲- ادراک تفصیلی تقسیم نموده، و پیش‌تر به شرح و بیان آن پرداخته شد و نیز چگونگی جایگاه قلب، و معنای: «تعقل قلبی» را نیز از نظرگاه عبدالقاهر توضیح دادیم. آنچه که حائز اهمیت است؛ چگونگی این نوع نگاه مشترک در میان نظرگاه عبدالقاهر و برخی از آیات قرآنی و متون دینی و عرفان اسلامی است که در این تحقیق، به شواهدی از آن‌ها اشاره گردید و نیز دریافتیم که در ادبیات عرفان اسلامی؛ ابزار شهود و ادراک فرد سالک مُدرک به دو دسته کلی: ۱- حواس ظاهری و ۲- قلب، تقسیم می‌گردد و به عبارت دیگر؛ فرد مُدرک، به وسیله «تعقل قلبی»، مفاهیم محیط و جهان اطراف خود را ادراک می‌کند. عبدالقاهر نیز ادراکی را که به وسیله حواس ظاهری و با یکبار دیدن، شنیدن، و... صورت می‌گیرد؛ ناقص و خطاپذیر، برشمرده و تحت عنوان: «ادراک اجمالی» از آن یاد می‌کند و البته لازم به ذکر است که عبدالقاهر، به این نکته نیز اذعان می‌دارد که اگرچه برای رسیدن به درک تفصیلی، نخست فرد با مرحله ادراک اجمالی، طبیعتاً روبه‌رو می‌شود. اما با این نوع ادراک اجمالی، نمی‌توان به تشخیص و یا تفصیل رسید. به عبارت دیگر، اگرچه میان این دو مرحله ادراک، ترتیب و اولویت- بندی طبیعتاً وجود دارد. اما برای درک عمیق مفاهیم و معانی، ادراک تفصیلی لازم است که نیازمند به تفکر و تدبیر بیشتری باشد. لذا ادراک اجمالی، نمی‌تواند تشخیص و یا تفکر و تدبیر لازم را به همراه داشته باشد و خطاپذیر است. این درحالی است که در ادبیات عرفان اسلامی، نیز «حواس ظاهری»: ابزار بیرونی ادراک فرد از جهان اطراف خود به شمار می‌آید و «قلب» نیز به عنوان ابزاری درونی و باطنی شناخته می‌شود و «عقل» دنیوی و ظاهری در اصطلاح قرآن، وسیله‌ای معرفتی و ادراکی، همچون «قلب» نیست؛ بلکه عملی است که انجام می‌گیرد و از همین روی، قرآن از آن با عنوان: «تعقل قلبی» نام می‌برد، و در اصل مبدأ عمل انسان، تعقلی است که از قلب او نشأت می‌-

گیرد: «فتکون لهم قلوب یعقلون بها»: (حج / ۴۶) از سوی دیگر، عبدالقاهر نیز با تعریف خود از ادراک تفصیلی به این نوع «تعقل قلبی» از دو منظر: معاشناسی، و نیز بلاغی و ادبی می‌نگرد که می‌توان آن را به دو حالت کلی زیر، تقسیم نمود: الف): نگرش سنتی ادبی و بلاغی: مبنی بر اینکه وی، معتقد است که قلب می‌تواند نوعی از مجاز و تمثیل از تعقل بوده باشد و ب): نگرش معاصر معاشناختی: و عقیده به اینکه نوع نگاه به آیه باید با «ادراک تفصیلی» انجام پذیرد، و فایده و معنای قلب، در اصل به معنای تفکر و تعقل و یا تدبیر است و کسی که این گونه تعقل را نداشته باشد، در اصل «قلب» ندارد. بنابراین؛ در یک جمع‌بندی، و با توجه به دیگر نظرات و نوع نگاه عبدالقاهر و دامنه کلام او در این باره، درمی‌یابیم که نظرگاه جرجانی محدود نبوده و صرفاً معطوف به حالت (الف) باقی نمی‌ماند؛ بلکه وی؛ در حقیقت برای بیان و تأکید دلایل خود از حالت (ب) در زمینه معنایی و با کارکردی ادراکی و شناختی، آراء خود را مطرح می‌کند. لذا فرد متکلم، و یا نفس ترتیب دهنده معانی و مفاهیم؛ در اصل می‌تواند همان فرد سالک مُدرک باشد که به وسیله تعقل با قلب، مفاهیم مورد نظر خود را ادراک کرده و سپس آن‌ها را به نطق در می‌آورد. عبدالقاهر، در بیان نظریات خود، مزیت کلام و فضیلت آن را در زبان به حالت فرد متکلم و یا گوینده‌ای اختصاص می‌دهد که قبل از آنکه، مفاهیم و معانی مورد نظر وی در قالب الفاظ و نطق ظهور باید، نخست آن‌ها را در نفس و فرآیند ادراک خود نظم و شکل می‌دهد و البته لازم به ذکر است که این نوع نگاه مشترک عبدالقاهر در فرآیند ادراک فرد مُدرک و یا متکلم؛ به طبع، به منظور دخول وی در مباحث ادبیات عرفان اسلامی، و یا شرح و بیان «مُن مُدرک» تعمداً نبوده است؛ اما ناخواسته، باید اذعان داشت که در اینجا، منظور از نفس فرد متکلم در نزد عبدالقاهر، به معنای نفس «مَن ذهن پروازگر» و «وسوسه‌گر» نبوده است؛ بلکه مراد از نفس؛ همان نفس «مَن مُدرک» آگاهی است که به وسیله تعقل قلبی خود، معانی و مفاهیم مورد نظرش را از محیط و جهان اطراف ادراک نموده و بعد آن‌ها را در قالب الفاظ به نطق درآورده است.

نتیجه‌گیری:

آنچه که در این تحقیق، تلاش گردید تا مورد هدف قرار گیرد؛ به تصویر کشیدن و چگونگی ارتباط و نوعی از تلفیق میان دو علم: «بلاغت» و مباحث آن، به ویژه از منظر معنایی و کارکردی شناختی، با علم «ادبیات عرفان اسلامی» و برخی از «متون دینی» پیرامون آن بوده است که از حیث بررسی و مطالعات میان رشته‌ای، و یا تطبیقی نیز می‌تواند مفید واقع گردد. لذا، نتایج در این تحقیق، به شکل زیر ظهور می‌یابند: ۱- «ادراک» در مفاهیم اصطلاحی ادبیات عرفان اسلامی؛ فرآیندی است که فرد سالک مُدرک به وسیله «تعقل قلبی»، مفاهیم و برداشت‌های خود را از محیط و جهان اطراف

تنظیم و تفسیر می‌کند، و بدین وسیله به آن‌ها معنی می‌دهد. فرد سالک مُدِرک، جهت ادراکش نیازمند به یک واحد ادراک کننده است که از آن به عنوان: «نَفْس»، و یا «ضمیر شخصی» و... شناخته می‌شود و فرد مُدِرک، چون یک واحد وجودی آگاه است، قادر به درک بوده و در ادبیات عرفانی، دو نوع «نَفْس» و یا «مَن» وجود دارد: ۱- مَن نَفْس؛ به معنای ذهن و سوسه‌گر و شیطانی و ۲- مَن مُدِرک که منظور از آن واحد ادراک کننده‌ای است که ناگزیر به آگاهی و ادراک از بی‌کرانگی است و ابزار ادراک در شهود فرد سالک مُدِرک در ادبیات عرفانی، به دو دسته کلی: ۱- حواس ظاهری، و ۲- قلب تقسیم گردیده است و مُدِرک آگاه به کسی گفته می‌شود که به وسیله قلب، «تعقل» نموده، و مفاهیم جهان و محیط اطراف خود را ادراک می‌کند. از سوی دیگر، برخی از شواهدی از آیات قرآنی، در این باره وجود دارد که به این موضع عرفانی، و به عبارتی در اصطلاح: «چشم دل»، و یا «تعقل قلبی» و... اشاره نموده‌اند که انسان با قلب خود شهود می‌کند، و یا با قلبش می‌اندیشد و قلب در نظر قرآن؛ وسیله‌ای معرفتی و ادراکی است و مبدأ عمل انسان، «تعقل قلبی» است: «فتکون لهم قلوب یعقلون بها»: (حج / ۴۶) لذا فرد سالک مُدِرک، برای ادراک خود نیازمند به تعقل با قلب است.

۲- عبدالقاهر جرجانی نیز، از یک سو با بیان نظریه‌هایی؛ چون: «نظریه نظم»، برشمردن خاستگاه مفاهیم و معانی در نظام اندیشه و تفکر و... به تأکید و بارها به این مهم اشاره می‌کند که فرد متکلم و آگاه، به نوعی از مفهوم‌سازی و یا تصرف عقلی در معانی و مفاهیم می‌پردازد و اینکه نخست، فرآیند چنین ادراکی در نفس مُدِرک و ترتیب‌دهنده او شکل می‌گیرد و بعد در قالب الفاظ ظهور می‌کند و از سوی دیگر، وی با بیان نظرگاه خود درباره ادراک و تقسیم آن به دو نوع: ۱- ادراک اجمالی، و ۲- ادراک تفصیلی؛ از چگونگی این نوع از تفکر و اندیشه بیش‌تر مطرح نموده، و به عبارت دیگر؛ برای ادراکی عمیق و تشخیص دهنده سره از ناسره؛ «ادراک تفصیلی» را که نیازمند به تأمل و تعقل بیش-تری است؛ می‌پذیرد و وی، «فائده قلب» را تفکر و تعقل کردن برمی‌شمارد و اگر چنان چه کسی باشد که تدبیر و تفکری نداشته باشد، از نظر عبدالقاهر، چنین فردی در اصل، فاقد قلب است و به نوعی، در بیان شرح معنای آیه: (ق / ۳۷): «... و لمن کان له قلب»؛ به تعقل با قلب، معتقد است. لذا عبدالقاهر نه از روی تعمد، بلکه ناخواسته در بیان نظرات خود، دارای وجه مشترکی با مفهوم اصطلاحی «ادراک» در برخی از متون دینی و عرفان اسلامی است؛ و از این حیث می‌توان گفت: در اصل، فرد متکلم و یا گوینده همان فرد سالک و مُدِرکی است که به وسیله تعقل قلبی، معانی و مفاهیم مورد نظرش را از محیط و جهان اطراف خود ادراک نموده، و سپس آن را در قالب الفاظ به نطق درمی‌آورد.

منابع و مأخذ:

۱- قرآن کریم.

۲- ابن منظور، محمد بن مکرّم، ۱۴۱۴، لسان العرب، بیروت: دارصادر، چاپ سوم.

۳- اتکینسون و همکاران؛ ۱۳۸۱، زمینه روان‌شناسی هیلگارد، براهنی و همکاران، چاپ شانزدهم، تهران: رشد.

۴- الادنه وی، أحمد بن محمد، ۱۴۱۷ه.ق، طبقات المفسرین، تحقیق: سلیمان بن صالح الخزّی، مکتبه العلوم و الحكم، المدینه المنوره.

۵- ایروانی، محمود، خدائپناهی، محمد کریم، ۱۳۸۱، روان‌شناسی احساس و ادراک، تهران: سمت، چاپ یازدهم.

۶- البجاوی، علی محمد، ۱۹۵۴، مراصد الاطلاع علی أسماء الأمکنه و البقاع، لصفی الدین عبدالمؤمن بن عبد الحق البغدادی (ت ۷۳۹ه.ق)، ط ۱، بیروت: دارالمعرفه.

۷- بروکلیمان، کارل، ۱۴۲۹ه.ق، تاریخ الأدب العربی، ترجمه عربی: سید یعقوب بکر، رمضان عبدالنواب، قم: مؤسسه دار الکتب الاسلامی.

۸- بغدادی، اسماعیل بن حمد البابانی، ۱۹۶۰، هدیه العارفین فی أسماء المصنّفین، چاپ؟، استانبول.

۹- الجُرّ، خلیل، ۱۳۶۷، فرهنگ عربی - فارسی لاروس، ترجمه: حمید طیبیان، تهران: امیرکبیر، چاپ هجدهم.

۱۰- جرجانی، عبدالقاهر، ۱۴۰۴، أسرار البلاغه، چاپ دوم، قم: منشورات الرضی.

۱۱- جرجانی، عبدالقاهر، ۱۴۳۱، دلائل الاعجاز، شرح: ابراهیم شادی، دارالبیقین، مصر، قاهره.

۱۲- جرجانی، عبدالقاهر، ۲۰۱۰، دلائل الاعجاز، شرح: ابراهیم شادی، دارالبیقین، مصر، قاهره.

۱۳- جمعی از مترجمان، ۱۳۷۷، تفسیر هدایت، ج ۸، چاپ اول، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.

۱۴- الجندی، فرید عبدالعزیز، ۱۹۹۰، معجم البلدان، للشیخ شهاب الدین أبی عبدالله یاقوت بن عبدالله الحموی الرومی البغدادی (ت ۶۲۶ه.ق)، ط ۱، بیروت: دار الکتب العلمیه.

۱۵- حاجی خلیفه، مصطفی بن عبدالله، ۱۹۴۱، کشف الظنون عن أسامی الکتب و الفنون، استانبول.

۱۶- خسروی حسینی، سیدغلامرضا، ۱۳۷۵، ترجمه و تحقیق: مفردات ألفاظ قرآن، چاپ دوم، تهران: انتشارات مرتضوی.

۱۷- داودی، محمد بن علی، بی‌تا، طبقات المفسرین، بیروت: دارالکتب العلمیه.

۱۸- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲، المفردات فی غریب القرآن، تحقیق: صفوان عدنان داودی، دمشق، بیروت: دارالعلم الدار الشامیه-دارالقلم.

۱۹- رضاعی، فرزین، بی‌تا، خلاصه روان‌پزشکی، تألیف: کاپلان و سادوک، بی‌مکان، بی‌نشر.

۲۰- الزیّات، أحمد حسن، ۱۴۲۹، المعجم الوسیط، به همراه ابراهیم مصطفی، حامد عبدالقادر و محمد

علی النجّار، تهران: مؤسسه الصادق، چاپ ششم.

- ۲۱- سعیدی، گل‌بابا، ۱۳۸۷، فرهنگ جامع اصطلاحات عرفانی ابن عربی، تهران: زوآر، چاپ اول.
- ۲۲- السقا، مصطفی، ۱۹۹۶، معجم ما استعجم من أسماء البلاد و المواضع، لأبی عبید الله عبدالله بن عبد العزيز البکری الأندلسی (ت ۴۸۷ ه.ق)، ط ۳، قاهره: مکتبه الخانجی.
- ۲۳- سماحه، سهیل حسیب، ۱۳۸۳، القاموس المُسَبِّط، تهران: انتشارات سبز خامه، چاپ اول.
- ۲۴- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۸۲، صغیر سیمرخ، حسین مفید، چاپ اول، تهران: مولی.
- ۲۵- صالح‌الحسین، ولید بن أحمد، ۱۴۲۹ ه.ق، درج الدرر فی تفسیر الآی و السور، عبدالقاهر بن عبدالرحمن الجرجانی، سلسله اصدارات الحکمه، بریطانیا.
- ۲۶- ضیف، شوقی، ۱۳۸۳، تاریخ و تطوّر علوم بلاغت، ترجمه: محمدرضا ترکی، تهران: انتشارات سمت.
- ۲۷- طیب، سیدعبدالحسین، ۱۳۷۸، أطیب البیان فی تفسیر القرآن، ج ۷، چاپ دوم، تهران: انتشارات اسلام.
- ۲۸- عادل نویهض، ۱۴۰۹ ه.ق، معجم المفسرین من صدر الاسلام حتی العصر الحاضر، ط ۳، بیروت: مؤسسه الثقافیه.
- ۲۹- عین القضاة، عبدالله بن محمد، ۱۳۷۷، نامه‌های عین القضاة همدانی، تحقیق: علی نقی قندوی و عقیف عسیران، تهران: اساطیر، چاپ سوم.
- ۳۰- عین القضاة، عبدالله بن محمد، ۱۳۸۶، تمهیدات، تصحیح و تحقیق: عقیف عسیران، تهران: منوچهری، چاپ هفتم.
- ۳۱- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۰، کتاب العین، قم: انتشارات هجرت، چاپ دوم.
- ۳۲- قونوی، صدرالدین، ۱۳۷۱، الفکوک، ترجمه: محمد خواجه‌جوی، تهران: انتشارات موسی، چاپ اول.
- ۳۳- کلاب، محمد أحمد عاطف، ۲۰۱۳، منهج الامام عبدالقاهر الجرجانی فی عرضه المسائل النحویه (دراسة تحلیلیه)، الجامعه الاسلامیه، غزه.
- ۳۴- مشرف، مریم، ۱۳۸۷، عبدالقاهر جرجانی و دیدگاه‌های نوین در نقد ادبی، تالیف: محمد عباس، تهران: نشر چشمه، چاپ اول.
- ۳۵- مطهری، مرتضی، ۱۳۷۵، شرح منظومه، مقدمه سوم، تهران: صدرا، چاپ اول.
- ۳۶- مهدوی‌راد، محمد علی، تفسیری نویافته از عبدالقاهر جرجانی، نشریه آینه پژوهش، شماره ۱۲۰، صص: (۵۸۴-۵۹۲).
- ۳۷- موسوی همدانی، سیدمحمدباقر، ۱۳۷۴، ترجمه تفسیر المیزان، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- ۳۸- مولوی، جلال‌الدین محمدبلخی، ۱۳۸۳، کلیات دیوان شمس تبریزی، ابوالفتح حکیمیان، چاپ اول، تهران: انتشارات پژوهش.
- ۳۹- نریمانی، بی‌تا، تفسیر عرفانی اشراق، چاپ اول، نشر؟، مکان؟.
- ۴۰- واسطی، مرتضی‌الزبیدی، ۱۴۱۴، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: دارالفکر، چاپ اول.