

صدر المتألهين و نظريه روح معنا

در تفسير مفردات متشابه قرآن

حامد شیواپور*، عضو هیأت علمی گروه معارف قرآن دانشگاه مفید قم

محمدصادق کاملان، استادیار دانشگاه مفید قم

چکیده

درباره واژه‌های متشابه قرآن، چهار دیدگاه اصلی وجود دارد: دیدگاه اهل ظاهر، نظریه اشتراک لفظی، نظریه حقیقت و مجاز و نظریه روح معنا. طبق نظریه روح معنا، الفاظ بر ارواح معانی وضع شده‌اند و خصوصیات مصادیق در معنای آنها در نظر گرفته نشده است. از اینرو کاربرد آنها می‌تواند در مصادیق معقول نیز حقیقی باشد. بنابراین الفاظ متشابهی که در قرآن بکار رفته‌اند در مصادیق مجرد و معقول بنحو حقیقی و نه مجازاً استعمال شده‌اند.

این دیدگاه که نخستین بار غزالی آنرا طرح کرده است در آثار بزرگان فرهنگ اسلامی تاریخ ما پیوسته مطرح بوده است و بویژه بزرگانی چون فیض کاشانی، حکیم سبزواری، علامه طباطبایی (ره) و امام خمینی (ره) از آن سخن گفته‌اند. از آنجا که ملاصدرا در تبیین و ترویج این نظریه نقشی بیبدیل داشته است در این پژوهش، بطور خاص تبیین او از این نظریه بررسی می‌شود.

کلیدواژگان

آیات متشابه

الفاظ متشابه

نظریه حقیقت و مجاز

نظریه روح معنا

غزالی

ملاصدرا

مقدمه

یکی از مباحث مهم در معارف اسلامی مسئله آیات متشابه قرآن است. مراد از تشابه هر چه باشد در این نکته تردید نیست که بخش مهمی از تشابه در معنای این آیات از وجود مفردات خاصی در آنها ناشی می‌شود که موجب تشابه معنای کل آیه می‌گردد. مراد از این واژه‌ها، الفاظی مانند عرش، کرسی، لوح، قلم، میزان، صراط، جناح، نور، ید، وجه، ساق، سمع، بصر، عین و... است که معنای محسوس و ظاهری آنها روشن است اما در آیاتی که این الفاظ بکار رفته‌اند نمیتوان این معنا را برای آنها پذیرفت. مثلاً در قرآن خداوند چنین وصف می‌شود: «وسع کرسیه السماوات و الأرض»^۱ اما جز ظاهریان، دانشمندان مسلمان با وجود تفاوت دیدگاه‌های خود به معنای ظاهری این آیه ملتزم نمی‌شوند و نمی‌پذیرند که خدا بر یک کرسی ظاهری تکیه زده باشد. در اینصورت این لفظ و امثال آن از «متشابهات» خواهند بود و میتوان آنها را «واژه‌های متشابه قرآن» نامید.

* H- Shivapoor@ yahoo.com

۱. البقره/۲۵۵.

مسئله واژه‌های متشابه ویژه قرآن نیست و چنین الفاظی در سایر متون مقدس، بویژه در تورات و انجیل هم وجود دارد. در اینباره گفته‌اند که واژه‌های «چشمان خدا» و «گوشهای خدا» بارها در عهد عتیق آمده است. این مضمون که دهان خدا با پیامبران سخن میگوید در تورات و هم در کتب انبیا وجود دارد. همچنین از چهره خدا که گاه آنرا آشکار میکند و گاه میپوشاند، دست، دست راست^۲، بازو، بینی و شمشیر خدا نیز سخن گفته میشود. همچنین کتاب مقدس واژه‌هایی مانند عشق و کینه، شادی و لذت، تأسف و اندوه، رحم و شفقت، نفرت، خشم، انتقام و احساساتی دیگر را نیز به خدا نسبت میدهد.^۳

در بررسی واژه‌های متشابه قرآن، یک پرسش مهم این است که این الفاظ چگونه و در چه معنایی وضع شده‌اند و به کار میروند؟ در پاسخ به این پرسش بطور کلی چهار نظریه وجود دارد:

۱. نظریه اهل ظاهر: در تاریخ فرهنگ اسلامی عده‌یی از دانشمندان این الفاظ را بمعنای ظاهری گرفته‌اند و بنابراین کاربرد این الفاظ را در همان معنای عرفی و ظاهری، حقیقت میدانند و ساحت دیگری از معنا را برای این الفاظ نمیپذیرند. صاحبان این دیدگاه را میتوان به سه دسته تقسیم کرد:

۱-۱. اهل تشبیه و تجسیم: عده اندکی که بویژه در قرون نخست هجری میزیسته‌اند و به اهل تجسیم و تشبیه موسومند اساساً ذات الهی را مانند انسان دارای جسم و اندام میدانند و بنابراین در مرتبه صفات و افعال الهی نیز میپذیرند که خداوند بهمین معنای محسوس و مادی دارای عرش و کرسی و مانند آن است.

شهرستانی از داوود جواربی نقل میکند که در مورد نسبت اندام و اعضا به خداوند چنین میگفت:

«اعفونی عن الفرج واللحیة واسألونی عما وراء ذلك». او تصریح می‌کرد که خداوند جسم و خون و گوشت و جوارح و اعضای چون دست، پا، سر، زبان، چشم و گوش دارد و البته با اینحال او دارای جسمی نه مانند سایر اجسام و گوشتی نه مانند سایر گوشتها و خونی نه مانند سایر خونها و... است. داوود افزوده است که خداوند موی سیاهی آویخته تا گوش‌هایش دارد و موی او مجعد است.^۴

۱-۲. مخالفان وقوع مجاز در قرآن: گروه دوم معتقدند که اساساً در قرآن مجاز وجود ندارد. سیوطی از کسانی نام میبرد که وجود مجاز در قرآن را انکار کرده‌اند و دلیلشان این بوده است که مجاز نوعی سخن دروغ است و قرآن منزّه از آن است. متکلم هنگامی از لفظ مجازی استفاده میکند که گفتن حقیقت بر او دشوار باشد، اما این دشواری را در مورد خدا نمیتوان پذیرفت.^۵ ابومسلم اصفهانی نیز با وجود دیدگاه معتزلی خود، همین دیدگاه را داشته است.^۶ در روزگار ما نیز کسانی از همین دیدگاه دفاع میکنند چنانکه مثلاً «محمد امین شنقیتی» در همینباره کتابی با نام «منع جواز المجاز فی المنزل للتعبد و الاعجاز» نوشته است.

هرچند صاحبان این دیدگاه ممکن است مانند

۲. مانند کاربرد «یمین» در قرآن: «وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ». (الزمر / ۶۷)

3. "Anthropomorphism" in *Judaica*, Kater Publishing House, Ltd, Jerusalem, 1971, vol. 3, p.51.

۴. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، الملل والنحل، المكتبة العصرية، بیروت، الطبعة الثانية، ۱۴۲۱، ج ۱، ص ۸۴.

۵. سیوطی، جلال الدین، الاتقان فی علوم القرآن، بیروت: دارالفکر، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۳۴۷.

۶. الصغیر، محمد حسین علی، مجاز القرآن، بیروت: دار المورخ العربی، ۱۴۲۰، ص ۶۶.

گروه نخست بر تجسیم و تشبیه الهی تصریح نکنند اما لازمه سخن آنان در انکار مجاز در قرآن میتواند این باشد که مانند گروه نخست به ورطه تجسیم و تشبیه فروغلتند.

۱-۳. اهل توقف: برخی نیز در اینباره قائل به توقف شده‌اند. بگفته شهرستانی کسانی چون مالک، احمد، سفیان ثوری، داوود بن علی اصفهانی و پیروان آنان را از این گروه باید به شمار آورد.^۷ آنان میگفتند ما به آنچه در کتاب و سنت آمده است ایمان داریم و دست به تأویل نمیزنیم، زیرا میدانیم که خداوند به هیچ یک از مخلوقات خود شبیه نیست. در عین حال این گروه از تشبیه نیز دوری میکردند تا جایی که اگر کسی در قرائت آیه «خَلَقْتُ بَدِي»^۸ دست خود را تکان میداد یا در روایت حدیث «قَلْبُ الْمُؤْمِنِ بَيْنَ اصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ» به انگشت خود اشاره میکرد میگفتند قطع دست و کندن انگشت او واجب است.^۹

۲. نظریه حقیقت و مجاز: شایعترین نظریه درباره مفردات متشابه قرآنی آنستکه این الفاظ ابتدا بر معانی محسوس وضع شده و لذا در مورد آنها حقیقت است و سپس در معانی معقول بکار رفته و بنابراین در مورد آنها مجاز است.

با اندکی تسامح میتوان گفت جمهور علمای اهل سنت، امامیه، اغلب معتزله و موافقان آنان از میان متکلمین مدافع وقوع مجاز در قرآن بوده‌اند.^{۱۰} با اینحال میتوان معتزله را با توجه به مبانی خاص کلامیشان نخستین طرح کنندگان این دیدگاه و مدافع جدی آن محسوب کرد.

غیر از بسیاری از ادیبان بزرگ عالم اسلام بسیاری از مفسران در تاریخ فرهنگ اسلامی نیز بهمین مبنا در تفسیر آیات متشابه توجه داشته‌اند که مهمترین

■ کسانی که

وجود مجاز در قرآن را

انکار کرده‌اند دلیلشان این بوده است که

مجاز نوعی سخن دروغ است و قرآن منزّه از

آنست. متکلم هنگامی از لفظ مجازی

استفاده میکند که گفتن حقیقت بر

او دشوار باشد، اما این دشواری

را در مورد خدا نمیتوان

پذیرفت.

آنان با توجه به دیدگاه‌های کلامیش، زمخشری است. او در تفسیر کشاف، بسیاری از آیات را با توجه به مبنای معتزلی خود بر اساس نظریه حقیقت و مجاز تفسیر میکند.

۳. نظریه اشتراک لفظی: در کنار دو نظریه قبل میتوان از نظریه سومی هم یاد کرد که هر چند تنها در الفاظ مربوط به صفات و اسماء الهی در قرآن کریم طرح شده است، اما میتوان آن را به همه الفاظ متشابه قرآن تعمیم داد. طبق این دیدگاه اطلاق الفاظ مربوط به صفات و حتی لفظ «وجود» بر خداوند و غیر او از باب اشتراک لفظی است، یعنی برای دو معنای متفاوت، واژه واحدی وضع شده است. حاج ملا هادی سبزواری نظریه اشتراک لفظی وجود را به ابوالحسن اشعری، ابوالحسین بصری و بسیاری از معاصران خود که خواسته‌اند از اشتراک معنوی و در نتیجه شباهت علت و معلول بپرهیزند نسبت

۷. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، الملل والنحل، ج ۱، ص ۷۴.

۸. سوره ص / ۷۵.

۹. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، الملل والنحل، ص ۸۲ -

۸۳.

۱۰. الصغیر، مجاز القرآن، ص ۶۷.

■ شایعترین نظریه
در باره مفردات متشابه قرآنی
آنستکه این الفاظ ابتدا بر معانی
محسوس وضع شده و لذا در مورد آنها
حقیقت است و سپس در معانی
معقول بکار رفته و بنابراین
در مورد آنها مجاز
است.

خلاصه کرد. در گزاره نخست وجه سلبی و در گزاره دوم وجه ایجابی این نظریه بیان شده است:
۱- وضع الفاظ: خصوصیات مصادیق آنها در نظر گرفته نمیشود.

۲- «موضوع له» الفاظ: روح، معنای مشترک میان مصادیق گوناگون آنهاست.

نکته قابل توجه در تبیین این نظریه آنستکه گرچه صاحبان این دیدگاه در سخنان خود به الفاظ متشابه قرآن نظر داشته‌اند و اساساً طرح این نظریه و مثالهایی که برای آن ذکر شده است عمدتاً به این الفاظ مربوط میشود، اما در اینحال طرفداران این نظریه از «وضع الفاظ بر ارواح معانی» سخن گفته‌اند و سخن خود را مقید و محدود به الفاظ قرآنی نکرده‌اند و حق هم آنستکه این دیدگاه منحصر به الفاظ قرآنی نیست و اگر هم شامل همه واژه‌های موجود در زبان نشود بخش زیادی از آنها را دربرمیگیرد. در عین حال بخش مهمی از این الفاظ واژه‌هایی هستند که برای توصیف خداوند بکار می‌رود.

در تقریرها و تفسیرهای گوناگون از این نظریه در التزام به این دو گزاره اصلی تفاوتها و قبض و بسطهایی
۱۱. سبزواری، ملاحادی، شرح المنظومه، تهران: نشر ناب، ج ۲، ص ۸۳.

میدهد.^{۱۱} کسی که اطلاق وجود را به واجب و ممکن از باب اشتراک لفظی بداند صفات منسوب به آنها را نیز همینگونه تفسیر خواهد کرد.

۴. نظریه روح معنا: نظریه دیگر در باب الفاظ متشابه قرآن این است که اساساً الفاظ بر ارواح معانی وضع شده‌اند و خصوصیات مصادیق گوناگون در وضع الفاظ بر معانی در نظر گرفته نشده است. مثلاً هنگامی که واضح، لفظ «عرش» را در برابر جسمی که میشناسیم و در فارسی آن را «تخت» مینامیم قرار داده، به خصوصیات مصادیق گوناگون آن مانند اینکه از چه جنسی ساخته شده و صورت آن مدور یا چهارگوش است و برای چه کاری از آن استفاده میشود توجه نداشته و تنها این لفظ را در برابر معنای مشترک در همه مصادیق گوناگون قرار داده است. در این نظریه مراد از «روح معنا» یا «ارواح معانی» که «موضوع له» حقیقی الفاظ دانسته میشود همین معنای مشترک در میان مصادیق گوناگون است. از اینرو ممکن است واژه‌یی مانند عرش حتی مصداقی غیرمادی و نامحسوس نیز داشته باشد که بتوان بطور حقیقی و بدون آنکه نیاز به استفاده از مجاز و استعاره باشد کاربرد این واژه را در آن، مصداق حقیقت دانست. این دیدگاه را می‌توان «نظریه وضع الفاظ بر ارواح معانی یا روح معنا» نامید که ما از این پس به اختصار، از آن با عنوان «نظریه روح معنا» یاد خواهیم کرد. در این نوشته ما این نظریه و سپس بطور خاص تبیین ملاصدرا از آنرا بررسی میکنیم.

تفسیرهای نظریه روح معنا

ابتدا باید روشن شود که هسته اصلی نظریه روح معنا چیست. میتوان این نظریه را با وجود تقریرها و تفسیرهای گوناگون از آن، در دو گزاره اصلی زیر

دیده میشود. نظریه روح معنا را میتوان از چند نظرگاه
تقریر یا تفسیر کرد:

۱- میتوان این نظریه را از منظر توطای یا تشکیک
معنای مشترک میان مصادیق محسوس و معقول در
نظر گرفت. با توجه به این پرسش میتوان این نظریه را
چنین تفسیر کرد که اشتراک معنا میان مصادیق
محسوس و معقول این الفاظ بنحو توطای است یعنی
مثلاً همانگونه که میتوان ابزار محسوس نگارش را
قلم نامید به همان نحو هم میتوان آن حقیقت غیبی
را نیز که خداوند با آن اعمال انسان را بر لوح جان او
نقش میکند قلم نامید و هیچیک از مصادیق در اینکه
به این نام نامیده شود اولویتی بر دیگری ندارد. در
عین حال این معنای مشترک را میتوان بنحو تشکیکی
نیز در نظر گرفت. طبق این تفسیر هر چند معنای
مشترک در هر دو گونه مصداق موجود است، اما در
معانی معقول شدت بیشتری دارد. مثلاً حقیقت
مشترکی میان قلم محسوس و حقیقتی غیبی که آن را
قلم نامیده‌اند وجود دارد، اما معنای معقول و غیبی
شایسته‌تر است که قلم نام‌گیرد.

۲- گاه این نظریه اینگونه بیان میشود که الفاظ اساساً
بر معانی معقول و غیبی وضع شده‌اند و دلالت آنها بر
امور محسوس از باب مجاز است، نه آن که این الفاظ
بنحو تشکیک بر هر دو گونه مصداق صدق کند.
خواهیم دید که برخی از سخنان غزالی و نیز بیان نهایی
امام خمینی از این نظریه، مبتنی بر همین تفسیر است.
۳- از سوی دیگر معنای مشترک را میتوان از منظر
ذات‌گرایانه یا کارکردگرایانه نگریست. بر این اساس
حقیقت مشترک میان مصادیق گوناگون یک لفظ
ممکن است روح یا به تعبیری ذات مشترک میان آنها
باشد. این تفسیر با نظریه مثل افلاطونی یا کلی طبیعی
ارسطویی سازگار است. در اینصورت مثلاً میان

مصادیق گوناگون قلم، معنا یا حقیقت مشترکی وجود
دارد که همان ذات، ماهیت یا مثال آنهاست و قلم
محسوسی که ما با آن سروکار داریم تقلید یا سایه‌یی از
حقیقت غیبی قلم است که نزد خدا و در عالمی برتر
وجود دارد.

از سوی دیگر این حقیقت را میتوان عبارت از غایت
یا به تعبیر جدید کارکرد مشترک میان مصادیق
محسوس و معقول دانست. طبق این تفسیر، ما در
مصادیق گوناگون یک واژه به دنبال ذات مشترکی
نیستیم، بلکه به غایت یا کارکرد مشترک میان مصادیق
مختلف نظر میکنیم و «موضوع له» حقیقی الفاظ را
همان کارکرد مشترک میدانیم. چنانکه خواهیم دید
تقریر علامه طباطبایی (ره) از نظریه روح معنا بهمین
تفسیر نزدیکتر است. دیدگاه برخی از متکلمان درباره
صفات الهی و سخن مشهور «خُدِ الغایات و اترک
المبادی» نیز با همین تبیین سازگارتر است.

۴- از سوی دیگر نظریه روح معنا را میتوان با نظریه
منشاء الهی وضع الفاظ که به اختصار آن را نظریه
«وضع الهی» مینامیم مرتبط دانست. سابقه این دیدگاه
را تا فلسفه یونان میتوان پی گرفت. افلاطون در رساله
کراتولوس میگوید بعید نیست که پاره‌یی از نامها ساخته
خدایان باشند نه حاصل اندیشه آدمیان.^{۱۲} به نظر او
نخستین واژه‌ها را نیرویی برتر از نیروی آدمی ساخته
است و از این رو آنها بالضرورة درستند.^{۱۳}

اگر نظریه وضع الهی را بپذیریم در این صورت
پذیرش این سخن نیز دشوار نخواهد بود که خداوند
حکیم الفاظ را بر ارواح معانی وضع فرموده است و
گرچه انسان بر اساس درک نخستین و مادی خود این

۱۲. افلاطون، دوره آثار افلاطون، ترجمه محمد حسن لطفی،
تهران: انتشارات خوارزمی، ج ۳، ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۷۰۷.
۱۳. همان، ج ۲، ص ۷۴۹.

الفاظ را تنها در مصادیق محسوس بکار می‌برد، اما تدریجاً در می‌یابد که معنای این الفاظ منحصر در مصادیق محسوس نیست و غرض واضع حکیم نیز انحصار این الفاظ در چنین مصادیقی نبوده است. با اینحال دفاع از این نظریه مبتنی بر پذیرش نظریه وضع الهی نیست و میتوان حتی با پذیرش منشاء انسانی وضع الفاظ باز هم از نظریه روح معنا دفاع کرد.

دلایل معتقدان به نظریه روح معنا

یکی از مباحث مهم در تبیین نظریه روح معنا توجه به دلایل معتقدان به آن است. پیش از هر چیز باید به این نکته توجه داشت که صاحبان این دیدگاه هیچ‌یک با دیدگاه اهل ظاهر سر سازش نداشته‌اند. بنابراین هرگز ممکن نبوده است بپذیرند که مثلاً «یدالله» در همان معنای ظاهری و محسوس خود استعمال شده است یا مراد از عرش خدا چیزی مانند تختی است که پادشاهان بر آن تکیه می‌زنند. از سوی دیگر آنان به این نکته نیز توجه داشته‌اند که گرچه مجاز شیوه‌ی در سخن گفتن است که اهل زبان آن را نه تنها در گونه ادبی، بلکه در سخنان متعارف خود نیز بکار میگیرند، اما در عین حال اصل بر کاربرد الفاظ در معنای حقیقی است و استعمال مجازی الفاظ کاربردی خلاف اصل و محتاج به قرینه است.

بنابراین صاحبان این دیدگاه در تقابل دو نظریه رایج اهل ظاهر و معتقدان به مجاز از هر کدام سخنی را پذیرفته و سخنی دیگر را مقبول نیافته‌اند. آنان با اهل ظاهر در این نکته موافقت دارند که اصل در الفاظ قرآن بر استعمال حقیقی است و استعمال مجازی واژه‌ها خلاف اصل است. اما در اینکه معنای محسوس الفاظ متشابه را بپذیریم یا در معنای آنها توقف کنیم با اهل ظاهر توافق ندارند. از سوی دیگر

آنان با دیدگاه معتقدان به مجاز در این نکته موافقت می‌کنند که الفاظ متشابه را نمیتوان بمعنای محسوس گرفت، اما استعمال مجازی را خلاف اصل میدانند. از همینرو تبیین این واژه‌ها بر اساس نظریه روح معنا در نظر آنان به ضعفها و نقدهای هیچیک از دو دیدگاه قبل مبتلا نیست و بنابراین تلاش آنان معطوف به آن است که این الفاظ را چنان تبیین کنند که هم در معنای خود بکار رفته باشند و هم مصادیق محسوس معنای آنها مراد نباشد. از همینرو در بیان ارزش این نظریه گفته‌اند که دستاورد درخور این نظریه زبانشناختی در نگرش به مفاهیم قرآن کریم بسیار جدی است. بر اساس همین نظریه است که صاحبان آن از مجازگرایی بیضابطه در بسیاری از مفاهیم قرآنی پرهیز میکنند.^{۱۴}

تطور این دیدگاه در اندیشه اسلامی

این نظریه چونان دیدگاهی خاص و متمایز و با بیانی واضح و روشن تا پیش از غزالی در اندیشه و سخن هیچیک از بزرگان در تاریخ فرهنگ اسلامی سابقه نداشته است. پژوهشگری با نام مارتین ویتینگهام در پژوهشی درباره دیدگاه‌های قرآنی غزالی میگوید به نظر او تفسیر ظاهری^{۱۵} و تفسیر باطنی^{۱۶} هر دو ضروریند و تفسیر باطنی مبتنی بر تفسیر ظاهری و مکمل آنست، نه آنکه جای آنرا بگیرد. او با بررسی چهار اثر غزالی یعنی بخش‌های «آداب تلاوة القرآن» و «قواعد العقائد» از کتاب احیاء علوم الدین و دو کتاب جواهر القرآن و مشکاة الأنوار، نشان میدهد که با وجود مباحث گوناگون، هسته مرکزی هر چهار اثر ابتناء

۱۴. سعیدی روشن، محمدباقر سعیدی روشن، تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی و مؤسسه پژوهشی حوزه و دانشگاه، تهران و قم، ۱۳۸۳، ص ۲۳۵.

15. Exoteric

16. Esoteric

■ طبق نظریه

اشتراک لفظی، اطلاق الفاظ

مربوط به صفات و حتی لفظ «وجود»

بر خداوند و غیر او از باب اشتراک

لفظی است، یعنی برای دو

معنای متفاوت، واژه

واحدی وضع

شده است.

و اصطلاحاتی خاص خود که نیازمند شرح و توضیح باشد نمیسازد، بلکه میکوشد زبان قرآن را بنابر دیدگاه خود از ماهیت رمزی زبان تبیین کند، بنابراین اصطلاحاتی را که در بیان انواع علوم قرآن بکار میبرد با روش بیان قرآن یکی میدانند.^{۱۷}

می بینیم که سخن غزالی با تفسیر مبتنی بر تشکیک از نظریه روح معنا سازگار است. در عین حال گاه سخن او چنان است که گویا الفاظ در مصادیق معقول حقیقت و در امور محسوس مجازند. بر همین اساس نصر حامد ابوزید میگوید در دیدگاه غزالی راجع به حقیقت و مجاز، روابط معنایی و دلالتی جابجا شده اند؛ یعنی «دگرگونی» معنای حقیقی و روح «انگشت» شده است و ظاهر مادی آن، صورت «انگشت» است که باید آن را معنای مجازی بدانیم.

17. Whittingham, Martin, *Al-Ghazali and the Quran (One book, many meanings)*, Routledge, 2007, p.64.

18. *Ibid*, p.38.

۱۹. غزالی، ابو حامد محمد، جواهر القرآن، بیروت: دار احیاء العلوم، الطبعة الثالثة، ۱۴۱۱، ص ۵۱-۴۸.

۲۰. همان، ص ۵۷-۵۸.

۲۱. همانجا.

۲۲. ابوزید، نصر حامد، معنای متن، ترجمه مرتضی

کریمی نیا، تهران: طرح نو، ۱۳۸۰، ص ۴۵۶.

دیدگاه تأویلی غزالی بر نظریات جهان شناسانه اوست.^{۱۸} این دیدگاه مبتنی بر تمایز میان دنیا و آخرت است.^{۱۸}

غزالی دیدگاه خود را عمدتاً در کتاب «جواهر القرآن» شرح داده است. او در تبیین نظریه روح معنا در این کتاب ابتدا به مسأله موازنه میان عالم محسوس و معقول اشاره میکند و از رؤیا و نسبت آن با عالم واقع و نمونه های تعبیرات ابن سیرین سخن میگوید. به نظر غزالی بسیاری از بیانات قرآن و سنت اینگونه است و توجه به عالم واسطه یی که آن را در مراتب هستی «عالم مثال» و در انسان «قوه خیال» مینامند دشواری برخی از متون دینی را حل میکند. مثلاً مراد از «اصبع» در حدیث «قلب المؤمن بین اصبعین من إصابع الرحمن» معنای انگشت، روح است. بهمین نحو الفاظی چون قلم، ید، یمین، وجه و... نیز بر روح معنای خود دلالت دارند. مثلاً معنای قلم چیزی است که با آن مینویسند و در معنای آن این نکته در نظر گرفته نشده است که جنس آن از نی یا چوب باشد. پس اگر در عالم چیزی وجود داشت که با آن نقش علوم را در لوح دل آدمیان بنگارند همان را هم بمعنای حقیقی و نه مجازی و حتی با اولویی بیشتر میتوان قلم نامید.^{۱۹}

غزالی آیات قرآن را نیز طبق همین نظریه نامگذاری میکند و مثلاً آیات مربوط به معرفت الهی را «کبریت احمر» مینامد و میگوید مردمان کیمیا را کبریت احمر می نامند در حالی که معرفت الهی به این نامگذاری سزاوارتر است.^{۲۰} یا مثلاً او آیاتی را که با دانش کلام ربط دارند «تریق اکبر» نام مینهد و میگوید این آیات چون جانها را از بیماری بدعتها و گمراهی ها نجات میدهند شایسته ترند که به چنین نامی موسوم شوند.^{۲۱} بتعبیر نصر حامد ابوزید او در این نامگذاری ها زبان

■ در نظریه روح معنا مراد از «روح معنا» یا «ارواح معانی» که «موضوع له» حقیقی الفاظ دانسته میشود معنای مشترک در میان مصادیق گوناگون است. از اینرو ممکن است واژه‌یی مانند عرش حتی مصداقی غیرمادی و نامحسوس نیز داشته باشد که بتوان بطور حقیقی و بدون آنکه نیاز به استفاده از مجاز و استعاره باشد کاربرد این واژه را در آن، مصداق حقیقت دانست.

راز با صراحت بیشتری از این دیدگاه سخن گفته است. البته سخن او درباره‌ی الفاظ خاصی مانند چشم و ابرو و خط و خال است که در زبان عارفان بکار میرود. او در ابتدا با اشاره به نظریه‌ی شایع حقیقت و مجاز میگوید:

چو محسوس آمد این الفاظ مسموع

نخست از بهر محسوسند موضوع^{۳۱}

اما پس از چندی به دیدگاه خود اشاره می‌کند:

به نزد من خود الفاظ مؤول

بر آن معنی فتاد از وضع اول

به محسوسات خاص از عرف عام است

چه داند عام کاین معنی کدام است^{۳۲}

بنابراین دیدگاه شبستری نیز به تفسیر تماماً عارفانه از نظریه‌ی روح معنا نزدیکتر میشود که بر اساس آن الفاظ در معانی غیبی، حقیقت و در معانی محسوس، مجازند.

نظریه‌ی روح معنا در اندیشه‌ی ملاصدرا

فلسوفی که از نظریه‌ی روح معنا جداً استقبال میکند

۲۳. همان، ص ۴۴۳-۴۴۴.

۲۴. همان، ص ۵۱۱.

۲۵. همو، احیاء علوم الدین، بیروت: دار الکتب العربی، بی‌تا، جلد ۱۳، ص ۱۶۸.

۲۶. همو، مجموعه‌ی رسائل الامام الغزالی، بیروت: انتشارات دارالفکر، ۱۴۱۶، ص ۲۴۲-۲۴۳.

۲۷. غزالی، ابوحماد محمد، مجموعه‌ی رسائل الامام الغزالی، ص ۳۶۷.

۲۸. همان، ص ۲۷۰.

۲۹. همان، ص ۲۷۱-۲۷۵.

۳۰. ابن عربی، محی الدین، الفتوحات المکیة، بیروت: دار صادر، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۵۳؛ ج ۴، ص ۳۳۲.

۳۱. شبستری، شیخ محمود، گلشن راز، بکوشش حسین روشندل، چاپخانه‌ی علمیه‌ی تبریز، ۱۳۴۷، ص ۱۰۹.

۳۲. همان، ص ۱۱۰.

از آنجا که دیدگاه غزالی نسبت به عالم وجود و متن قرآنی یکسره بر نوعی «تحویل» و تغییر بنا شده است، چنین جابجایی در روابط دلالی الفاظ چندان شگفت آور نیست.^{۳۳} بر این اساس از نظر غزالی، زبان، متافیزیک را حقیقتاً و امور ملموس را مجازاً بیان می‌کند.^{۳۴}

غزالی در سایر آثارش مانند احیاء علوم الدین^{۳۵}، فیصل التفرقة^{۳۶} و المصنون الصغیر^{۳۷} نیز به همین دیدگاه اشاره میکند. در رساله‌ی مشکاة الانوار نیز که در تفسیر آیه‌ی نور است فصلی با این عنوان وجود دارد: «فی بیان أن النور الحق هو الله تعالی و أن اسم النور لغيره مجاز محض لا حقیقة له.»^{۳۸} غزالی در این فصل «روح باصره» که ادراک با آن صورت میگیرد، عقل و نهایتاً خداوند متعال را شایسته‌ی این نام بمعنای حقیقی می‌شمارد.^{۳۹} این سخنان غزالی نیز با تفسیر ابوزید سازگار است و حضرت امام نیز نهایتاً همین بیان از نظریه‌ی روح معنا را میپذیرد.

ابن عربی: گرچه ابن عربی از غزالی بسیار اثر پذیرفته، اما در جایی به این دیدگاه تصریح نکرده است. با این حال او نیز مانند غزالی و سایر معتقدان به این نظریه، وقوع مجاز در قرآن را انکار نمیکند.^{۳۰} شیخ محمود شبستری: شبستری در منظومه‌ی گلشن

ملاصدراست. صدرالمآلهین چنان شیفته این نظریه است که غزالی را به دلیل طرح این دیدگاه می ستاید^{۳۳} و حتی بیش از او به این دیدگاه توجه میکند و از آن سخن میگوید. از آنجا که ملاصدرا در آثار گوناگون خود بارها به این دیدگاه اشاره میکند میتوان گفت نظریه روح معنا در آثار هیچ کس به اندازه او چنین مورد استقبال واقع نشده است.

پیش از نقل سخنان ملاصدرا در تأیید این دیدگاه ابتدا شایسته است به مبانی خاص او در پذیرش این نظریه توجه کنیم:

۱- مخالفت با ظاهرگرایی: ملاصدرا مانند هر فیلسوف دیگر سخت دشمن ظاهرگرایی است و از همینرو در آثار خود بارها بر کسانی که آیات قرآن یا احادیث را بر معنای ظاهری آنها حمل میکنند سخت می تازد. مثلاً در همین زمینه او در اسرارالآیات هشدار میدهد که الفاظ قرآن مانند «میزان» را نباید بمعنای ظاهری گرفت:

أ تزعم أيها العاقل أن الميزان المنزل من عند الله مع إنزال الكتاب المقرون اسمه باسم الكتاب هو ميزان البر والشعير والأرزو والأقط وغيرها؟ أتتوهم أن الميزان المقابل وضعه لرفع السماء هو القبان والطيار وأمثالهما، ما أبعد هذا الحسبان، و ما أسخف هذا البهتان، و اتق الله يا أخی و لا تتعسف فی باب التأویل.^{۳۴}

حکیم ما در کتاب الاسفارالاربعه نیز پیش از اشاره به این نظریه باز هم به واژه قرآنی «میزان» اشاره می کند و با سخنی مشابه، بر کسانی که چنین الفاظی را بمعنای محسوس آن میگیرند سخت می تازد.^{۳۵}

۲- مخالفت با تأویل: شاید برای کسانی که با مبانی اندیشه ملاصدرا آشنا نیستند شگفت آور باشد که او در عین مخالفت با ظاهرگرایی، نخستین فیلسوفی

است که جداً با تأویل نیز مخالفت میکند و حتی در مواضعی نیز در کمال صراحت راه اهل ظاهر را از راه اهل تأویل به صواب نزدیکتر میداند.^{۳۶}

ملاصدرا میگوید اساساً در تفسیر الفاظ متشابه در قرآن و حدیث چند دیدگاه وجود دارد: دیدگاه نخست نظر اهل لغت، بیشتر فقها و اهل حدیث، حنبلیان و کرامیه است. آنان بدون رعایت تنزیه و تقدیس خداوند معتقدند باید این الفاظ را بر همان مدلول ظاهری خود وانهاد. دیدگاه دوم نظر اهل عقل و تدقیق است. آنان برای حفظ تقدیس و تنزیه الهی معتقدند باید این الفاظ را مطابق با قوانین نظری تأویل کرد. اما نظر راسخان در علم و یقین اینستکه باید الفاظ را بر مفهوم نخست خود وانهاد و در آنها تصرف نکرد. اما باقی نهادن الفاظ بر معانی خود باید با تحقیق این مفاهیم و تجرید معنای آنها از امور زائد همراه باشد و عادت نفس به شکلی مخصوص که معنا غالباً بهمان صورت در ذهن متمثل میشود نباید باعث احتجاب از روح معنای لفظ شود.^{۳۷}

همچنین ملاصدرا در تفسیر آیه الکرسی بعد از نقل کلام مفسران و استناد سخنشان به «قفال» میگوید به گمان من دیدگاه قفال و کسانی که نظر او را پذیرفته اند نزد خداوند و پیامبر او مقبول نیست، زیرا طبق این نظریه اینگونه الفاظ قرآنی را بدون حقیقتی ایمانی و اصلی دینی باید بر صرف تمثیل و تخیل

۳۳. همو، مفاتیح الغیب، ج ۱، بتصحیح نجفقلی حبیبی، انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، ۱۳۸۶، ص ۱۵۴-۱۶۰.

۳۴. ملاصدرا، اسرارالآیات، بتصحیح محمد خواجوی، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰، ص ۲۰۸.

۳۵. همو، الاسفارالاربعه، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲، ج ۹، ص ۴۱۴-۴۱۶.

۳۶. ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۱۶۳.

۳۷. همان، ص ۱۵۰.

■ ملاصدرا

مانند هر فیلسوف دیگر

سخت دشمن ظاهرگرایی است و از

همین روی در آثار خود بارها بر کسانیکه

آیات قرآن یا احادیث را بر معنای ظاهری

آنها حمل میکنند سخت می تازد.

... ♦ ...
حمل کرد. چنین نظری مستلزم کوفتن باب سفسطه و بستن در هدایت در آیات قرآن است. اما دیدگاه درست در اینباره باقی نهادن صورت ظواهر قرآن بر هیئت و اصل خویش است مگر در جایی که ضرورتی دینی دست کشیدن از ظاهر را اقتضا کند. زیرا ترک ظواهر به مفساد بزرگی منجر میشود. البته اگر حمل بر ظاهر، با اصول دین و عقاید درست و یقینی ناسازگار باشد در اینصورت شایسته است که انسان در برابر آنها توقف کند و علم آنرا به خدا و رسول و امامان معصوم علیهم السلام بسپارد.^{۳۸} ملاصدرا در ادامه چنین میگوید:

لا ضابط للمجازفات و الظنون و الأوهام، فلا بد للمفسر إيمان أن لا يعول إلا على نقل صريح، أو على مكاشفة تامّة و وارد قلبی لا يمكن رده و تكذيبه و إلا فسيلعب به الشكوك كما لعبت بقوم تراهم أو نرى آثارهم الفكرية من هذه القرون و من القرون الخالية.^{۳۹}

او در شرح کلام کسانی که گفته اند باید روایات را چنانکه هست بپذیریم و مرتکب تأویل و تعطیل نشویم چنین میگوید:

مراده من «التأويل» حمل الكلام على غير معناه الموضوع له، «و التعطيل» هو التوقف في قبول

ذلك المعنى، و أكثرهم على أن ظواهر معاني القرآن و الحديث حقّ و صدق، و إن كانت لها مفهومات و معان آخر غير ما هو الظاهر، كما وقع في كلامه صلى الله عليه و آله: «إن للقرآن ظهرا و بطنا و حذا و مطلعا» كيف و لو لم تكن الآيات و الأخبار محمولة على ظواهرها و مفهوماتها الاولى من غير تشبيه و تجسيم لما كانت فائدة في نزولها و ورودها على الخلق كافة، بل كان نزولها موجبا لتحيرهم و ضلالهم و هو ينافي الرحمة و الحكمة.^{۴۰}

از بررسی مجموع سخنان ملاصدرا این نکته به دست می آید که مراد از تأویلی که مورد مخالفت او قرار میگیرد نوع خاصی از تأویل است. بگفته صدر المتألهین ذوق صحیح بر این امر شاهد است که مراد از متشابهات قرآن مجرد امور جسمانی نیست تا عمق آن را هر کس، حتی اعراب و بیابان نشینان و همه مردم دریابند؛ هر چند آنان از پوسته آن امور بهره ای دارند. در عین حال مراد از این متشابهات تنها تصویر و تمثیل هم نیست تا هر کس که اهل نظر و تفکر باشد آن را با صرف استفاده از قواعد منطقی و بدون سلوک در راه خدا و کشف اسرار الهی بفهمد، وگرنه خداوند نمیفرمود: «وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ»^{۴۱} و نیز رسول خدا در حق امیر المؤمنین علیه السلام دعا نمی فرمود که: «اللهم فقهه في الدين و علمه التأويل»؛ زیرا اگر علم تأویل با صرف هوش فطری یا با استفاده از قواعد متعارف میان عقلا به دست می آمد چیزی با ارزش و مهم تلقی نمی شد تا رسول خدا آن را برای محبوبترین مردم نزد خود

۳۸. همان، ص ۱۵۷-۱۵۸.

۳۹. همان، ص ۱۶۲.

۴۰. همان، ص ۱۵۲.

۴۱. آل عمران/۷.

بخواهد.^{۴۲}

■ اساساً در تفسیر الفاظ متشابه در قرآن و حدیث

چند دیدگاه وجود دارد: دیدگاه نخست نظر اهل لغت، بیشتر فقها و اهل حدیث، حنبلیان و کرامیه است. دیدگاه دوم نظر اهل عقل و تدقیق است. آنان برای حفظ تقدیس و تنزیه الهی معتقدند باید این الفاظ را مطابق با قوانین نظری تأویل کرد. اما نظر راسخان در علم و یقین اینستکه باید الفاظ را بر مفهوم نخست خود و نهاد و در آنها تصرف نکرد.

.....
◆
پیچیده است که تنها راسخان در علم و حکمت و مکاشفانی که امور را با نور الهی و نه از راه سماع در حدیث یا فکر بحثی درک می‌کنند از آن اطلاع دارند.^{۴۶}

۳- نظریه تشکیک: نظریه تشکیک وجود نیز از دیدگاه‌هایی است که به ملاصدرا در پذیرش نظریه روح معنا کمک میکند. در بخش نخست روشن شد که چگونه نظریه روح معنا را میتوان بر اساس تشکیک تفسیر کرد و در نقل سخنان غزالی نیز دیدیم که او گاه معانی مجرد و معقول را در صدق الفاظ شایسته‌تر از محسوسات میداند و همین نکته، زمینه تشکیک‌گرایانه نظریه روح معنا را در اندیشه نخستین طرح‌کننده این دیدگاه نشان میدهد.

۴- قوه خیال و عالم مثال: همچنین دیدیم که غزالی به قوه خیال و متناظر با آن به عالم مثال توجهی خاص دارد و در بیان مقدمات نظریه خود درباره تعبیر خواب و چگونگی موازنه عالم محسوس و معقول سخن می‌گوید. ملاصدرا با پیش چشم داشتن مباحث بسیار

ملاصدرا در جایی دیگر مقتضای دینداری را عدم تأویل الفاظ قرآن و حدیث و اکتفا به ظواهر آنها میداند، مگر در مورد اهل کشف حقایق و معانی که البته آنان هم باید آن معانی را با حفظ ظاهر و باطل نکردن صورت اعیان تقریر کنند. زیرا باید الفاظ قرآن را بر معانی حقیقی و نه بر مجاز و استعارات دور حمل کرد. او می‌افزاید نادانی و کودنی از فطانت ابتری که چنان نوع تأویلاتی را همراه داشته باشد به خلاص نزدیکتر است.^{۴۳} صدرالمتألهین در مفاتیح الغیب نیز پس از اشاره به نظریه روح معنا می‌گوید باید به حقایق قرآن ایمان آورد و هشدار میدهد که این حقایق نباید تأویل شود یا بر استعاره و مجاز حمل گردد.^{۴۴}

با توجه به دو مبنای فوق ملاصدرا در سخنانی از این دست، از مبنایی که آن را «تحقیق» نام مینهد و مرتبه‌یی فراتر از تأویل میداند سخن می‌گوید:

و أما التحقیق فهو مما یستمدّ و یستنبط من بحر عظیم من علوم المکاشفات لا یغنی عنه ظاهر التفسیر، بل لعلّ الإنسان لو أنفق عمره فی استکشاف أسرار هذا المعنی و ما یرتبط بمقدماته و لواحقه لکان قلیلاً.^{۴۵}

او در معنای ظواهر و متشابهات قرآن از دیدگاه سه گروه سخن می‌گوید: نخست مسرفان در تأویل و رفع ظواهر، دوم غالیان در کندن ریشه عقل و سوم میانه‌روان در تأویل. اما این میانه‌روی کاری دشوار است. مثلاً کسانی که تنها در امور مربوط به مبداء اهل تأویلند و باب تأویل را در امور معاد می‌بندند از حد اعتدال در تأویل بیرون رفته‌اند. ملاصدرا با استفاده از اصطلاحات طبی، این حد اعتدال را چیزی بین سردی جمود کسانی چون حنبلیان و گرمی افراطیان در تأویل میداند. بگفته او این راه، راهی دقیق و

۴۲. ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، ج ۴، ص ۱۵۹.

۴۳. همان، ص ۱۶۶.

۴۴. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ج ۱، ص ۱۴۶.

۴۵. همو، تفسیر القرآن الکریم، ج ۴، ص ۱۶۱.

۴۶. همان، ص ۱۶۵-۱۶۳.

■ از نظر ملاصدرا

عوالم با یکدیگر مطابقت دارند و
عالم ادنی مثال عالم اعلی است چنانکه
عالم اعلی حقیقت عالم ادنی است.
از همینرو هر چه خداوند در
جهان آفریده است در
عالم انسان مثال و نمونه‌ی دارد.

نیز در ظاهر انسان، سینه او و در باطنش روح طبیعی اوست که محل استواء نفس حیوانی است.^{۴۸} او در مفاتیح الغیب نیز با کلامی مشابه، در همینباره سخن میگوید و نظریه روح معنا را مبتنی بر همین نکته میداند.^{۴۹}

صدرا در الأسفار الأربعة در بیان حقیقت بهشت و دوزخ و مظاهر آنها این نظریه را چنین تبیین میکند که هر ماهیتی از ماهیات، حقیقتی کلی و مثالی جزئی دارد. مثلاً انسان حقیقتی که همان روح منسوب به خداوند در آیه «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» است و مصادیقی جزئی مانند زید و عمرو دارد. به همین صورت بهشت نیز حقیقتی دارد که همان روح عالم و مظهر اسم رحمان است و مثال کلی آن عرش اعظم و مثالهای جزئی آن قلوب مؤمنین و مظاهر محسوس آن همانهاست که در اخبار بیان شده است. به همین نحو حقیقت دوزخ نیز دوری از جوار خدا و رحمت اوست که نشئه‌ی مثالی و مثالهایی جزئی و مظاهر و مجالی حسی دارد.^{۵۰}

۴۷. همو، شرح أصول الكافي، باشراف استاد سیدمحمد خامنه‌ای، تصحیح آیت‌الله رضا استادی، تهران: بنیادحکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۲۰۹.

۴۸. ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، ج ۴، ص ۱۶۶-۱۶۷.

۴۹. همو، مفاتیح الغیب، ج ۱، ص ۱۴۴.

۵۰. همو، الاسفار الأربعة، ج ۹، ص ۴۶۰-۴۵۹.

عمیق ابن عربی درباره قوه خیال و عالم مثال برای تحکیم مبانی فلسفی نظریه روح معنا مبانی ژرفتر و فربه‌تری از غزالی در دست دارد.

صدرالمتألهین در شرح اصول کافی به این نکته اشاره میکند که بیشتر فهمها از ادراک ماهیت عقلی اشیاء در غیر ماده‌ی محسوس ناتوانند. مثلاً به کسی که حقیقت علم را نمی‌شناسد میگویند علم مانند شیر است، زیرا علم غذای روح ناقص است که با تغذیه از آن کامل میشود چنانکه شیر برای کودک چنین است. همچنین علم غذایی است که تماماً لب است و قشری ندارد چنانکه شیر نخاله‌ی بی ندارد. به همین صورت، مثال شیء چیزی است که با نظر به صورتش همان شیء نیست ولی با نظر به روح معنا و فحوایش همان شیء است. صدرا میگوید بیشتر قرآن مثالهایی است که ظاهر آنها از حقایق مکشوف نزد اهل بصیرت حکایت دارد.^{۴۷}

دو مبنای فوق در دیدگاه ملاصدرا میتواند نتیجه‌ی داشته باشد که غزالی با عنوان «موازنه محسوس و معقول» از آن سخن میگفت. ملاصدرا طبق مبانی خود این موازنه را چنین تبیین میکند که خداوند چیزی در عالم صورت نیافریده مگر آنکه در عالم معنا نظری برای آن وجود دارد و چیزی در عالم معنا که همان عالم آخرت است نیافریده مگر آنکه در عالم حق یا غیب غیب حقیقتی دارد؛ زیرا عوالم با یکدیگر مطابقت دارند و عالم ادنی مثال عالم اعلی است چنانکه عالم اعلی حقیقت عالم ادنی است. از همینرو هر چه خداوند در جهان آفریده است در عالم انسان مثال و نمونه‌ی دارد. مثلاً عرش در ظاهر انسان قلب او و در باطنش روح نفسانی او و در باطن باطنش نفس ناطقه اوست که محل استواء روح یا جوهر قدسی عقلی اوست؛ هم چنانکه مثال کرسی

از همینرو ملاصدرا با اشاره به نظریه روح معنا در کلام غزالی، سخن خود را متکی بر مبانی فلسفیش میداند و از اینرو آن را از بیان غزالی محکمتر به شمار می‌آورد:

وهذا ملاک التحقیق فی فهم متشابهات القرآن و الحدیث، و هو مسلک شریف قد ذکره بعض علماء الإسلام کالغزالی فی کتبه، إلا أن بیانه بوجه حکمی برهانی و تصحیحه بأوضاع و مقدمات علمیه قطعیه تطابق علیها العقل و النقل، و تقویمه بدفع شبهة و أغالیط وهمیه و وساوس شیطانیة علی النظم القیاسی المتألف من مواد حقّه صحیحة و صور مستقیمة لازمة الانتاج غیر عقیمة الازدواج موكول إلى بعض کتبنا العرفانیة المبسوطة المتکفلة لبيان الأصول الحقة الايمانية علی مبلغ القوة و الطاقة.^{۵۱}

او از این سخن چنین نتیجه می‌گیرد که قرآن و روایات مشحون از مثالهایی از این سنخ است. آنگاه مانند غزالی و اغلب با همان عبارات او به حدیث «قلب المؤمن بین إصبعین من أصابع الرحمن» و تبیین آن با توجه به این نظریه می‌پردازد.

نظریه روح معنا در بیان ملاصدرا

پس از بیان مبانی صدرالمتألهین در پذیرش این نظریه، اکنون به مواردی که او از این دیدگاه سخن گفته است اشاره میکنیم.

حکیم ما گاه تنها به اشاره‌یی بر این دیدگاه بسنده کرده است. او مثلاً در تفسیر خود در توجیه استعمال الفاظی مانند «پشه» و «زنبور عسل» در تمثیلات قرآن، از «روح معنا» که در پس تمثیلات قرآن باید به آن دست یافت سخن می‌گوید. درک روح معنا در صورتی میسر میشود که عقل از تعلق به قوای حسی

رها شود تا آنرا مجرد از مزاحمت وهم درک کند.^{۵۲} در میان آثار صدرالمتألهین مفصلترین بیان او از این نظریه در تفسیر آیه‌الکرسی آمده است. ملاصدرا در تفسیر این آیه و پیش از تبیین چیستی «کرسی» واژه قرآنی «میزان» را مثال میزند. این واژه بر هر چیز که با آن وزن اشیاء سنجیده شود وضع شده است و این معیار، امر عقلی و مطلق است که در حقیقت روح معنا و ملاک تحقق میزان است بدون آن که شکل خاصی در آن شرط شده باشد. بنابراین واژه میزان بر هر چیز که با آن چیزی را بسنجند، چه حسی باشد و چه عقلی، صدق میکند. از همینرو خطکش، شاقول، گونیا، اسطرلاب، ذراع و علومی مانند نحو، عروض، منطق و حتی عقل مقیاسها و میزانهایی هستند که اشیائی با آنها سنجیده میشود.^{۵۳} صدرا خلاصه‌یی از همین سخن را با تکیه بر مثال واژه «میزان» با عباراتی مشابه در الأسفار الأربعة^{۵۴}، مفاتیح الغیب^{۵۵} و رساله مختصری با نام متشابهات القرآن^{۵۶} نیز تکرار کرده است. او در شرح اصول کافی نیز با بیانی متفاوت، با میزان خواندن عقل، از پنج نوع میزان سخن می‌گوید: میزان تلازم، میزان تعاند و میزان تعادل که خود به سه قسم اکبر، اوسط و اصغر تقسیم می‌شود. این موازین روحانی هرچند در نحوه وجود با موازین محسوس متفاوتند، اما در بسیاری از مفاهیم ذاتی، یعنی در روح معنای رها از قید تجسم و مجرد، با موازین

۵۱. همو، تفسیر القرآن الکریم، ج ۴، ص ۱۷۲.

۵۲. همان، ج ۲، ص ۱۹۲.

۵۳. همان، ج ۴، ص ۱۵۱.

۵۴. همو، الأسفار الأربعة، ج ۹، ص ۴۲۳ - ۴۱۳.

۵۵. همو، مفاتیح الغیب، ج ۱، ص ۱۵۳ - ۱۵۰.

۵۶. همو، سه رساله فلسفی، با مقدمه و تصحیح و تعلیق سید

جلال الدین آشتیانی، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چ

۳، ۱۳۸۷، ص ۳۰۴ - ۳۰۵.

تعبیر ابن سیرین و تمثیل دنیا به عالم رؤیا و... عیناً نقل میکند و سخن را با این بیت شعر فارسی به پایان میبرد:

خواب نوشین بداندیش تو خوش چندان است

کابن سیرین قضا دم نزند در تأویل^{۵۹}

ملاصدرا در رساله المبدء والمعاد خود نیز با اشاره به حدیث «قلب المؤمن بین إصبعین...» می‌گوید خداوند برتر از آن است که انگشتی مرکب از گوشت و استخوان و خون و منقسم به چند بند داشته باشد. بنابراین مراد از این حدیث روح انگشت و حقیقت آنست. این روح و حقیقت نیز عبارت از تحریک و تقلیب و قدرت بر تغییر و تفریق است چنانکه انسان با انگشت خود چنین میکند.^{۶۰} او در جایی دیگر از این رساله نیز معنای لوح و قلم را با توجه بهمین نظریه تبیین میکند^{۶۱} چنانکه در موضعی دیگر نیز با نقل سخن غزالی در تقسیم موجودات به ذاتی، حسی، خیالی، عقلی و شبهی در رساله فیصل التفرقة، از این نظریه سخن می‌گوید.^{۶۲}

ملاصدرا در مفتاح نهم از کتاب مفاتیح الغیب نیز خلاصه سخنان غزالی در جواهر القرآن را نقل میکند و او را برای این دیدگاه بسیار می‌ستاید.^{۶۳} همچنین پیش از آن نیز در مفتاح هشتم در بیان تحقیق معانی الفاظ تشبیهی قرآن در اینباره سخن می‌گوید.

حکیم ما در بحث از صفات الهی نیز مانند برخی

۵۷. همو، شرح اصول الکافی، ج ۱، ص ۵۱۶ و ۵۱۷.

۵۸. همو، تفسیر القرآن الکریم، ج ۴، ص ۱۵۲-۱۵۱.

۵۹. همان، ص ۱۷۵-۱۷۲.

۶۰. همو، المبدء والمعاد، ج ۱، بتصحیح محمد ذبیحی و جعفر شاهنظری، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۱، ص ۳۳۰.

۶۱. همان، ص ۲۰۴-۲۰۶.

۶۲. همان، ج ۲، ص ۶۶۹-۶۷۱.

۶۳. همو، مفاتیح الغیب، ج ۱، ص ۱۶۰-۱۵۶.

■ ملاصدرا در تبیین نظریه روح معنا تنها به اشاره‌هایی بر این دیدگاه بسنده کرده است. او مثلاً در تفسیر خود در توجیه استعمال الفاظی مانند «پشه» و «زنبور عسل» در تمثیلات قرآن، از «روح معنا» که در پس تمثیلات قرآن باید به آن دست یافت سخن می‌گوید. درک روح معنا در صورتی میسر میشود که عقل از تعلق به قوای حسی رها شود تا آنرا مجرد از مزاحمت وهم درک کند.

جسمانی مشترکند.^{۵۷} مثال «میزان» در آثار متأخران از ملاصدرا و با الهام از او بارها تکرار شده است.

صدرا در ادامه بحث خود در تفسیر می‌گوید انسان کامل و عارف وقتی لفظ «میزان» را می‌شنود به دلیل کثرت احساس خود و تکرار مشاهداتش از مصادیق محسوس این واژه، از معنای حقیقی آن محجوب نمیشود و اساساً حال او در هر چیز که می‌بیند و می‌شنود همینگونه است که به فحوای آن منتقل شود و به باطن و روح و معنا و آخرت آن سفر کند، نه آن که در مرتبه ظاهر و صورت و ابتدا و دنیای آن محدود بماند. اما در برابر شخص مقید در عالم صورت به دلیل جمود طبع و خمود ذهن و سکون قلب خویش به ابتدای بشریت و میل عقلش به جاودانگی در زمین محسوسیت، در ابتدای مفهوم سکنی می‌گزیند و از زادگاه نخست خود سفر نمیکند. صدرا سرانجام نتیجه می‌گیرد که سخن حق شایسته پذیرش نزد اهل الله و ارباب حقیقت و تحقیق، حمل آیات و احادیث بر مفاهیم نخست خویش بدون تأویل است، اما نه چنان که مستلزم تشبیه و نقص باشد.^{۵۸} ملاصدرا سرانجام پس از بحثی مفصل، به دیدگاه غزالی اشاره و بخشی از سخنان او در جواهر القرآن را از واژه قلم و

از اهل نظر معتقد است که الفاظ مربوط به صفات الهی بر روح معنا وضع شده‌اند. او با ذکر دو صفت «سمیع» و «علیم» میگوید تحقق این دو صفت از راه اندام و کیفیت نفسانی صورت نمیگیرد تا مستلزم اشتراک خداوند با سامعان و عالمان و سمع و علم آنان باشد، بلکه مسموعات و معلومات نزد او حاضر است؛ زیرا شرط شنیدن نیاز به اندام و حلول صورتی در ذات سامع یا اندام او نیست، بلکه روح معنای آن انکشاف مسموع و حضور آنست، چه بنفسه و چه از راه صورت. در مورد علم نیز مطلب از همین قرار است.^{۶۴}

این موارد نشان میدهد که صدرالمتألهین از این دیدگاه سخت استقبال میکند و میکوشد آن را بر اساس مبانی فلسفی خویش تبیین کند.

نظریه روح معنا پس از ملاصدرا

۱- فیض کاشانی: فیض کاشانی، شاگرد و داماد ملاصدرا، که میتوان او را «غزالی شیعی» خواند از مدافعان همین دیدگاه است. گرایش فیض به این دیدگاه علاوه بر تأثر از استادش ملاصدرا، ناشی از توجه خاص او بدون واسطه استاد به اندیشه و آثار غزالی است.

فیض در مقدمه تفسیر الاصفی میگوید کسی که میخواهد معنای قرآن را بفهمد نباید در تفسیر و معنای آن بر امور خاص جمود بورزد، بلکه باید معنا و مفهوم را در هر چه که احتمال احاطه و عموم دارد گسترش دهد. بگفته فیض، اساساً فهم اسرار قرآن در گرو همین امر است و نظر اهل بصیرت نیز بر حقایق کلی است، نه افراد جزئی.^{۶۵}

ملا محسن در مقدمه چهارم از مقدمات دوازده‌گانه تفسیر صافی با عباراتی مشابه سخن غزالی در جواهر القرآن و سخنان استادش درباره واژه «میزان» به

تفصیل این دیدگاه را شرح میدهد.^{۶۶} او در اصول المعارف نیز با بیانی مشابه تفسیر صافی و خلاصه‌تر از آن به تشریح این دیدگاه میپردازد.^{۶۷}

حکیم ما در رساله علم الیقین نیز از این دیدگاه سخن میگوید. او در این کتاب باز هم سخنان غزالی در جواهر القرآن در مورد عالم مثال و نمونه‌های تعبیرات ابن سیرین و تأویل حدیث «قلب المؤمن بین إصبعین من أصابع الرحمن» و... را به تفصیل نقل میکند.^{۶۸}

۲- ملا علی نوری: حکیم نوری نیز در تعلیقات خود بر تفسیر ملاصدرا به تشریح دیدگاه او درباره تکلم و کلام و کتاب الهی (که قاعدتاً مقبول خود او نیز هست) میپردازد. بگفته حکیم، دیدگاه صدرا در اینباره مبتنی بر قاعده تعمیم در معانی موضوع له الفاظ است. اما تفسیر حکیم نوری مبتنی بر نظریه وضع الهی است. بگفته او معنای الفاظ بر اساس وضع الهی دارای عمومیت است و حاصل معنای این سخن آن است که معانی روحی و معنوی از سوی خداوند در صورت الفاظ منزل در وحی و در لباس عبارات فرود آمده در این عالم نازل شده‌اند، عالمی که نسبت آن به عوالم غیب بمنزله نسبت سایه و بت و جسد و صورت و حکایت و قالب و مثال است نسبت به شاخص و حقیقت و روح و صاحب صورت و عاکس.

۶۴. همو، شرح اصول الکافی، ج ۳، ص ۴۸.

۶۵. فیض کاشانی، ملامحسن، الأصفی فی تفسیر القرآن، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۳.

۶۶. همو، الصافی، تهران: انتشارات الصدر، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۱، ص ۳۲-۳۴.

۶۷. همو، اصول المعارف، بتصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ج ۳، ۱۳۷۵، ص ۱۸۹-۱۸۸.

۶۸. همو، علم الیقین، ترجمه حسین استاد ولی، تهران: انتشارات حکمت، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۶۵۸-۶۵۴.

از همینرو گفته‌اند: «الأسماء تنزل من السماء» ملاعلی نوری سرانجام با تکیه بر تفسیر تشکیکی از این نظریه نتیجه می‌گیرد که روح معنای کلی منحصر به وجود محسوس نیست، بلکه هر یک از معانی کلی دارای مراتب وجود لاهوتی، جبروتی، ملکوتی و ناسوتی است.^{۶۹}

۳- حکیم سبزواری: حاج ملاحادی سبزواری، از بزرگترین پیروان مکتب حکمت متعالیه، در برخی از آثارش به نظریه روح معنا اشاره کرده است. او در شرح منظومه در بیان دیدگاه متکلمان درباره صفات الهی با استفاده از این نظریه سخن تازه‌یی بیان می‌کند. او در نقد دیدگاه معتزله در نیابت صفات از ذات می‌گوید معتزله به این نکته توجه نکرده‌اند که حقیقت هر صفت عبارت از وجود است و وجود نیز حقیقتی مشکک است. بنابراین هر صفت عرض عریضی دارد که مرتبه‌یی از آن کیف و مرتبه‌یی واجب بالذات است و مرتبه‌ی اعلی از هر صفتی حقیقت آن صفت است بدون آن که مجازاً به آن صفت نامیده شود، زیرا الفاظ بر معانی عامه وضع شده‌اند.^{۷۰}

حکیم سبزواری در تعلیقات خود بر الشواهد الربوبیه نیز این دیدگاه را تبیین می‌کند. او با ذکر مثالهایی مانند میزان، قلم و لوح، تصریح می‌کند که واضع الفاظ خداوند است. او همچنین از این دیدگاه، تفسیری تشکیکی بدست می‌دهد و می‌گوید در همه مصادیق، مفهوم لفظ، اصل محفوظی وجود دارد که جسمی و جسمانی نیست تا تجسیم و تشبیه پیش آید. البته ممکن است افراد نوع واحدی در تجرد و تجسم مختلف باشند و این نکته با توجه به اصالت وجود و اشتداد در جوهر روشن می‌شود. بنابراین نه حقیقت لفظ و نه رقیقه آن خارج از معنای حقیقی نیستند و لفظ در یکی حقیقت نیست تا در دیگری

مجاز باشد. حکیم در پایان می‌گوید همه حقایق در این معنا از وجود پیروی می‌کنند.^{۷۱} حکیم ما در کتاب اسرار الحکم خود نیز الفاظ مربوط به صفات الهی را همینگونه تبیین می‌کند.^{۷۲} ایشان همچنین در کتاب شرح الأسماء خود در شرح دعای جوشن کبیر نیز به این دیدگاه اشاره می‌کند.^{۷۳} حکیم در اینباره از دو اصطلاح عرفانی حقیقه و رقیقه استفاده می‌کند. بنابراین عقل، کل حقیقت قلم است و قلم ساخته شده از چوب و نی رقیقه آن، چنانکه محبت خداوند حقیقت محبت است و شوق حیوانی رقیقه آن.^{۷۴}

سبزواری در بحث از تسبیح موجودات نیز به این نکته اشاره می‌کند که کلام متعارف نزد مردم آنست که با اصوات همراه باشد، اما اگر از راهی دیگر امکان داشته باشد که خصوصیات اشیاء مدلول روشن شود به آنها نیز به معنای حقیقی و بدون شائبه مجاز کلام گفته می‌شود. از اینرو میتوان همه موجودات را کلماتی دانست که بر جمال و جلال مبداء کل خویش دلالت ذاتی دارند.^{۷۵}

۴- میرزا جواد ملکی تبریزی: ایشان نیز در رساله لقاءالله در تبیین معنای «لقاء الهی» به همین مبنا اشاره می‌کند. ایشان در شرح آیات و روایاتی که به لقاء

۶۹. ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، ج ۵، ص ۴۴۰-۴۴۱.

۷۰. سبزواری، ملا هادی، شرح المنظومه، ج ۳، ص ۵۶۰-۵۵۸.

۷۱. همو، التعلیقات علی الشواهد الربوبیه، المرکز الجامعی للنشر، مشهد، ج ۲، ۱۳۶۰، ص ۴۹۲-۴۹۱.

۷۲. همو، اسرار الحکم، بتصحیح کریم فیضی، قم: مطبوعات دینی، ۱۳۸۳، ص ۱۲۵.

۷۳. همو، شرح الأسماء (شرح دعاء الجوشن الکبیر)، بتحقیق نجفقلی حبیبی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۲، ص ۲۴۵-۲۴۴؛ ص ۴۱۳-۴۱۲.

۷۴. همان، ص ۲۴۷.

۷۵. همان، ص ۴۱۳-۴۱۲.

الهی اشاره کرده‌اند با ذکر مثال مشهور «میزان» میگوید بر همین قیاس واژه «لقاء» نیز برای روح ملاقات وضع شده است بدون آنکه خصوصیتی از ملاقات در آن دخیل باشد. بنابراین همانگونه که ملاقات جسم با جسم، یکی از افراد ملاقات است ملاقات روح با روح نیز یکی دیگر از مصادیق آنست و اساساً ملاقات هر معنایی با معنای دیگر حقیقتاً ملاقات است، ولی بگونه‌یی که شایسته‌ی حال ملاقات کننده و ملاقات شونده باشد.^{۷۶}

۵- مرحوم حسن مصطفوی: ایشان نیز از کسانی است که نظریه روح معنا را پذیرفته است، اما ویژگی منحصر به فرد مرحوم مصطفوی در بین همه مدافعان این نظریه آنستکه ایشان این دیدگاه را نه صرفاً در مورد چند واژه خاص، بلکه در تبیین معنای بسیاری از واژه‌های قرآنی بکار میبرد که حاصل آن در موسوعه ارزشمند التحقیق فی کلمات القرآن الکریم آشکار است. همچنین در مواضعی از تفسیر ایشان موسوم به تفسیر روشن نیز از این نظریه در تبیین مفردات قرآنی استفاده شده است. در واقع ویژگی ممتاز ایشان آنستکه نظریه روح معنا را از صورت یک دیدگاه فلسفی - عرفانی به یک روش عملی در حوزه دانش فقه اللغة (فیلولوژی) تحویل می‌کند.

ایشان در مقدمه موسوعه التحقیق میگوید استعمال واژه‌ها در قرآن از روی حکمت است و بنظر ایشان جستجو در موارد کاربرد واژه‌ها در سخن عرب و تحقیق در اینباره ما را به حقیقت و گوهر واحد معنای واژه که مرجع سایر معانی است راه میبرد.^{۷۷} ایشان در تبیین گوهر یگانه معنای واژه‌ها میگوید اصل واحد، معنای حقیقی و مفهوم اصیلی است که در مبداء اشتقاق در نظر گرفته شده است و در همه صیغه‌ها سریان دارد. از اینرو مفاهیم این صیغه‌ها نباید چیزی

■ فیض در مقدمه تفسیر الاصفی میگوید کسی که میخواهد معنای قرآن را بفهمد نباید در تفسیر و معنای آن بر امور خاص جمود بورزد، بلکه باید معنا و مفهوم را در هر چه که احتمال احاطه و عموم دارد گسترش دهد. اساساً فهم اسرار قرآن در گرو همین امر است و نظر اهل بصیرت نیز بر حقایق کلی است، نه افراد جزئی.

جز این معنای واحد و اصیل باشد و گوناگونی آنها نباید موجب اختلاف در اصل معنا گردد. بنابراین همه مشتقات باید بهمین معنای اصلی بازگردد. از نظر ایشان این نکته بر بسیاری از اهل لغت، ادیبان و مفسران پنهان مانده است.^{۷۸} مرحوم مصطفوی معنای بسیاری از مفردات قرآنی را در کتاب التحقیق با توجه بهمین مبنا تبیین میکند. تبیین ایشان از معنای سایر مفردات قرآنی مانند عرش، کرسی، قلم، ید و... نیز همینگونه است.^{۷۹} مرحوم مصطفوی مبانی دیدگاه خود را در دو کتاب دیگر خود، تفسیر روشن^{۸۰} و روش علمی در ترجمه و تفسیر قرآن مجید نیز تبیین کرده است.^{۸۱}

۶- علامه طباطبایی: این مفسر جلیل‌القدر قرآن کریم نیز برخی از واژه‌های متشابه قرآن را بر اساس همین

۷۶. ملکی تبریزی، میرزا جواد، رساله لقاء الله، تهران: انتشارات نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۰، ص ۷-۶.

۷۷. مصطفوی، حسن، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۱۲-۱۳.

۷۸. همان، ص ۱۳-۱۲.

۷۹. نک: همان، ج ۸، ص ۸۵-۸۶؛ ج ۱۰، ص ۴۴؛ ج ۹، ص ۳۱۳-۳۱۱؛ ج ۱۴، ص ۲۳۶-۲۳۵.

۸۰. مصطفوی، حسن، تفسیر روشن، تهران: مرکز نشر کتاب، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۲.

۸۱. همو، روش علمی در ترجمه و تفسیر قرآن مجید، تهران: مرکز نشر آثار علامه مصطفوی، ۱۳۸۵، ص ۸۰-۷۶.

دیدگاه تبیین میکند. از دیدگاه علامه طباطبایی ما از جهت تعلق وجودمان به طبیعت مادی، از هر معنا، مصداق مادی آنرا در نظر میگیریم. از همینرو اگر سخن کسی مانند خود را بشنویم که از امری سخن میگوید و معنای سخن او را بفهمیم آنرا بر مصداق مادی و نظام حاکم بر آن که نزد ما معهود است حمل میکنیم، زیرا میدانیم که گوینده کسی مانند ماست و جز این، مقصودی ندارد. در اینصورت با توجه به نظام حاکم بر مصداق در مفهوم حکم میکنیم و گاه عامی را تخصیص میزنیم یا مفهوم خاصی را تعمیم میدهیم یا به هر صورت در یک مفهوم تصرف میکنیم. در حالیکه چنین کاری نوعی تفسیر به رأی است.^{۸۲}

علامه در تفسیر واژه «عرش» میگوید معیار در اصل معنا آنستکه با بقاء آن اسم نیز باقی بماند، هر چند خصوصیات تغییر یابند. ایشان با اشاره به واژههایی مانند «چراغ» و «سلاح» و تطور مصداق آنها در صدد اثبات این نکته است که تغییر مصداق باعث دگرگونی در معنا نمیشود و گوهر یا اصل معنا در پس همه این دگرگونیهای مصداقی باقی می ماند.^{۸۳} ایشان نظیر همین سخن را در تبیین حقیقت کلام الهی نیز بیان کرده است.^{۸۴}

علامه طباطبایی بر اساس نظریه روح معنا در تفسیر واژه «عرش» میگوید چون طبق تعالیم قرآن کریم جسمانیت و ویژگیهای آن از خداوند نفی میشود، لوازم جسمانی عرش نیز از اصل معنای آن زدوده میشود و آنچه باقی میماند عبارت از مقامی است که احکام جاری شده در نظام هستی از آن صادر میشود و مرتبه‌یی از مراتب علم خارج از ذات است.^{۸۵} ایشان واژه‌هایی چون «جناح» در مورد فرشتگان در آیه نخست سوره فاطر^{۸۶}، واژه «قول» و «کلام»^{۸۷}، واژه «نور»^{۸۸} و... را طبق همین دیدگاه تفسیر میکند.

گوهر دیدگاه علامه طباطبایی در نظریه روح معنا

آنستکه معنای الفاظ دارای تطوری تاریخی است و همین امر دلیلی بر آن است که خصوصیات مصداق در تحقق معنا اثری ندارد. بنابراین علامه از بین معتقدان به این دیدگاه تنها کسی است که از تبیینی تاریخی یا به اصطلاح زبان‌شناسانه از تبیینی «درزمانی»^{۸۹} در برابر تبیین «همزمانی»^{۹۰} در جهت اثبات این دیدگاه استفاده میکند.^{۹۱}

۷- امام خمینی: امام خمینی (ره) یکی از طرفداران جدی نظریه روح معناست. میزان دل بستگی امام به این دیدگاه از آنجا روشن میشود که ایشان در رساله مصباح الهدایه خود با عنایتی خاص و تأکیدی کم نظیر چنین میگوید:

هل بلغک من تضاعیف إشارات الأولیاء، علیهم السلام، و کلمات العرفاء، رضی الله عنهم، أن الألفاظ وضعت لأرواح المعانی و حقائقها؟ و هل تدبّر فی ذلک؟ و لعمری، أن التدبّر فیه من مصداق قوله (ع): تفکر ساعة خیر من عبادة ستین سنة. فإنه مفتاح مفاتيح المعرفة و أصل أصول فهم الأسرار القرآنية.^{۹۲}

۸۲. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه چ ۵، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۷۹.

۸۳. همان، ج ۱۴، ص ۱۳۰.

۸۴. همان، ج ۲، ص ۳۱۹-۳۲۰.

۸۵. همان، ج ۱۴، ص ۱۲۹.

۸۶. همان، ج ۱۷، ص ۷.

۸۷. همان، ج ۲، ص ۳۱۶، ۳۱۹؛ همان، ج ۱۳، ص ۱۰۹-۱۰۸.

۸۸. همان، ج ۱۵، ص ۱۲۲.

89. Diachrony

90. Synchrony

۹۱. نک: فرانک ر. پالمر، نگاهی تازه به معنی‌شناسی، ترجمه کوروش صفوی، نشر مرکز، تهران، ۱۳۶۶، ص ۳۴.

۹۲. امام خمینی، مصباح الهدایة إلى الخلافة والولاية، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ج ۳، ۱۳۷۶، ص ۳۹.

...
 ■ از دیدگاه علامه طباطبایی ما از جهت تعلق وجودمان به طبیعت مادی، از هر معنا، مصداق مادی آنرا در نظر میگیریم و معنای الفاظ دارای تطوری تاریخی است. او تنها کسی است که از تبیین تاریخی یا به اصطلاح زبان‌شناسانه از تبیین «در زمانی» در برابر تبیین «همزمانی» در جهت اثبات این دیدگاه استفاده میکند.

...
 این شهید بزرگوار از دیدگاه پدر در این زمینه یاد میکند^{۹۱} و در جایی دیگر حتی ایشان را می‌ستاید که با بهترین وجوه ممکن از این دیدگاه دفاع کرده است^{۹۲}، اما در عین حال در چندین موضع از تفسیر خود با اشاره به این نظر، آن را نقد میکند. ایشان در مباحث اصولی خود نیز با اشاره به تصریح حکیم سبزواری و والد محقق خود به این دیدگاه، در نقد آن سخن میگوید.^{۹۳} شهید مصطفی خمینی در تفسیر دو واژه «رحمن» و «رحیم» با اشاره به این دیدگاه آنرا نقد

۹۳. همو، آداب الصلوة، تهران: انتشارات مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۰، ص ۲۴۸-۲۵۱.
۹۴. همو، آداب الصلوة، ص ۲۵۴.
۹۵. همو، شرح چهل حدیث، تهران: انتشارات مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۱، ص ۶۱۳.
۹۶. اردبیلی، سید عبدالغنی، تقریرات فلسفه امام خمینی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص ۱۴۱-۱۴۲.
۹۷. همان، ص ۳۴۶-۳۴۸.
۹۸. امام خمینی، شرح دعاء السحر، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ج ۲، ۱۳۸۱، ص ۳۷.
۹۹. همان، ص ۳۸-۳۷.
۱۰۰. همان، ص ۳۸.
۱۰۱. خمینی، سید مصطفی، تفسیر القرآن الکریم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۷۸.
۱۰۲. همان، ج ۵، ص ۲۲۱.
۱۰۳. همو، تقریرات فی الاصول، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۱۰-۱۰۹.

امام خمینی (ره) در تفسیر سوره حمد در کتاب آداب الصلوة خویش در تفسیر دو واژه «رحمن» و «رحیم» بحث مفصلی را در این زمینه مطرح فرموده است. گرچه حضرت امام در ابتدا این دیدگاه را بر اساس تفسیر تشکیکی تبیین میکنند، اما سخن نهایی ایشان تفسیری کاملاً عارفانه از نظریه روح معناست که بر اساس آن، اطلاق این الفاظ بر مجردات حقیقت و بر محسوسات مجاز است.^{۹۳} حضرت امام صفت «تکلم» را نیز همینگونه تبیین میکند.^{۹۴} نظر حضرت امام در تبیین حقیقت سمع و بصر نیز همین است.^{۹۵} ایشان در درس‌های فلسفی خود نیز باز هم در تبیین صفت تکلم خداوند از همین دیدگاه سخن میگوید^{۹۶} چنانکه در مواضع دیگری از دروس فلسفی نیز باز هم به همین مبنا اشاره میفرماید.^{۹۷}

حضرت امام در شرح فقره «اللهم انی اسألک من نورک بأنوره...» از دعای سحر مینویسد:

اعلم أن من أجل ما یرد علی السالک بقدم المعرفة إلى الله من عالم الملكوت... إنشرح صدره لأرواح المعانی و بطونها و سر الحقائق و مکنونها و انفتاح قلبه لتجریدها عن قشور التعینات و بعثها من قبور الهیئات المظلمات... و خلاصها من ظلمة التعین إلى نورانية الارسال.^{۹۸}

ایشان تأویل را هم از همین زاویه مینگرد.^{۹۹} ایشان سپس درباره «نور» می‌گوید وقتی قلب سالک گشایش یافت درمی‌یابد که نور منحصر در مصادیق عرفی نیست، بلکه علم نیز نور است و حقیقت نور که ظهور بالذات و اظهار غیر است در علم بطریق اولی تحقق دارد.^{۱۰۰}

۸- شهید مصطفی خمینی: ایشان با وجود ذوق عرفانی و فلسفی، از مخالفان نظریه روح معناست.

■ گرچه حضرت امام در ابتدا این دیدگاه را بر اساس تفسیر تشکیکی تبیین میکنند، اما سخن نهایی ایشان تفسیری کاملاً عارفانه از نظریه روح معناست که بر اساس آن، اطلاق این الفاظ بر مجردات حقیقت و بر محسوسات مجاز است.

تفسیر واژه‌های متشابه قرآن دیدگاه مهم و قابل توجهی است. چنانکه گفتیم ویژگی مهم این نظریه آنستکه میکوشد از محاسن دیدگاه‌های رقیب استفاده کند و در عین حال از معایب آنان نیز احتراز جوید. از همینرو ملاصدرا از برخی از اهل نظر نقل میکند که درباره دیدگاه غزالی گفته‌اند این نظریه باب وسیعی را بر تأویل میگشاید^{۱۴} و البته چنانکه دیدیم در عین حال الفاظ را در معنای حقیقی خود باقی میگذارد.

با توجه به نقش ملاصدرا در طرح این نظریه میتوان در میان همه معتقدان به این دیدگاه، او را ایستاده بر قله‌بی دانست که در پس او غزالی، ابن عربی و شارحان مکتب عرفان نظری قرار دارند و پیش روی او بسیاری از بزرگان حکمت و عرفان شیعی ایستاده‌اند که در طرح این دیدگاه و کاربرد آن در تفسیر آیات متشابه مدیون او هستند. هنر صدرا آنستکه با الهام از غزالی دیدگاه او را در دل مکتب خود میپورود و آنرا با مبانی خود سازگار و متناسب میکند. بنابراین نقش حکیم الهی، صدرالمتألهین شیرازی، در تبیین، تشدید مبانی و ترویج نظریه «روح معنا» نقشی بی‌بدیل و منحصر به فرد است.

۱۰۴. همو، تفسیر القرآن الکریم، ج ۱، ص ۱۹۹-۱۹۸.

۱۰۵. همان، ج ۲، ص ۹۴-۹۵؛ همان، ج ۳، ص ۴ و ص ۱۸۰؛ همان، ج ۴، ص ۷۸.

۱۰۶. مطهری، مرتضی، آشنایی با قرآن، تهران: انتشارات صدرا، ۱۳۸۶، ج ۴، ص ۱۰۴-۱۰۳.

۱۰۷. جوادی آملی، عبد الله، تسنیم، قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۲۹؛ همان، ج ۳، ص ۲۲۹-۲۲۸؛ همان، ج ۱۲، ص ۱۳۱.

۱۰۸. همو، سرچشمه اندیشه، قم: مرکز نشر اسراء، ج ۲، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۹۸ و ص ۱۱۷-۱۱۸.

۱۰۹. همان، ص ۴۳۵-۴۳۴؛ همو، شمس الوخی تبریزی (سیره علمی علامه طباطبایی)، قم: انتشارات اسراء، ۱۳۸۶، ص ۷۵-۷۶.

۱۱۰. ملاصدرا، المبدأ و المعاد، ج ۲، ص ۶۷۱.

میکند^{۱۴} چنانکه در مواضع دیگری از تفسیر خود نیز بر این نظریه خرده میگیرد.^{۱۵} اساس نقد ایشان بر این نظریه آمیختن مباحث زبانی و مسائل فلسفی و عرفانی و نیز این نکته است که واضع ارواح معانی را قصد نکرده است تا ما آن را موضوع له الفاظ بدانیم. در پاسخ میتوان انگیزه واضع را از انگیزه او تفکیک کرد. گرچه ممکن است انگیزه او وضع الفاظ بر مصادیق خاص محسوسی بوده باشد که در ذهن داشته است، اما انگیزه یا به عبارتی دیگر نتیجه و حاصل کار او به همان مصادیق منحصر نمانده و توسعه یافته است.

۹- استاد مطهری: ایشان نیز در آثار تفسیری خود گاه این نظریه را بدون تصریح به آن بکار برده‌است. این شهید بزرگوار مثلاً مانند استاد خویش، واژه «نور» را همینگونه تفسیر میکند.^{۱۶}

۱۰- آیت الله جوادی آملی: ایشان نیز مانند هر دو استاد خود، امام خمینی و علامه طباطبایی، همین مبنا را در مباحث تفسیری خود در نظر داشته‌اند.^{۱۷} آیت الله جوادی آملی در مجموعه مقالات قرآنی خود نیز از این نظریه سخن گفته‌اند.^{۱۸} ایشان در شرح سیره و روش تفسیری علامه طباطبایی نیز در همینباره به نکاتی اشاره کرده‌اند.^{۱۹}

نتیجه

نظریه روح معنا به عنوان طرحی فلسفی - عرفانی برای