

«معانی عامه» از دیدگاه امام خمینی (س) و مصطفی خمینی

حسین فرزانه^۱

مصطفی فقیه اسفندیاری^۲

چکیده: نظریه «وضع الفاظ برای معانی عامه»، طرحی نفیس در فهم واژگانی از قرآن و روایات است که حمل آن بر معانی ظاهریه امکان‌پذیر نیست. این نظریه، ضمن برخورداری از مزیت پایبندی به ظواهر، مانع سقوط در دامان تأویلات و مجازات ناروا می‌شود و می‌تواند معانی عالی را بر الفاظ متعارف تحمیل کند. طرفداران این تفکر مدعی هستند که الفاظ برای معانی گسترده‌تری از آنچه تصور می‌شود وضع شده‌اند. معانی نیز مانند جهان هستی، مراتب و لایه‌هایی زیرین دارد. در میان طرفداران این نظریه، امام خمینی تقریری قابل تأمل از آن ارائه کرده‌اند، اما در مقابل، مصطفی خمینی این نظریه را قبول ندارد و آن را طرحی ذوقی و بدون پشتوانه برهانی معرفی کرده که در خلط مسائل عرفانی و عرفی ریشه دارد. این جستار، به تبیین و نقد این دو دیدگاه پرداخته و بیان کرده است که هرچند تقریر امام خمینی از نظریه مذکور با چالش‌های جدی روبه‌روست، این امر، برخلاف نظر مصطفی خمینی هرگز به معنای سستی و ناراستی اصل نظریه روح معنا نیست.

کلیدواژه‌ها: وضع، موضوع‌له، روح معنا، معانی عامه، امام خمینی، مصطفی خمینی.

۱. استادیار گروه فقه و مبانی حقوق دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. (نویسنده مسئول)

E-mail: Hosseinfarzaneh@gmail.com

۲. استادیار گروه فلسفه دانشگاه علوم اسلامی رضوی، مشهد، ایران. E-mail: Rahighe504@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۲/۱۵ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۲/۱۹

پژوهشنامه متین / سال بیست و دوم / شماره هشتاد و شش / بهار ۱۳۹۹ / صص ۱۲۰-۱۰۱

مقدمه

مفسران متون دینی، گاه با واژه‌هایی روبه‌رو می‌شوند که حمل آن بر معانی ظاهری و متعارف، با پیش‌فرض‌های معرفتی آن‌ها در تضاد است. این دوگانگی، گاه آن‌قدر پررنگ می‌شود که تفسیر متن براساس معانی ظاهری، به اتهام کفر و ارتداد شخص می‌انجامد. آیات و روایاتی که در آن مفاهیمی مانند عرش خداوند (اعراف: ۵۷)، نوروبودن خداوند (نور: ۳۵)، نگاه کردن بندگان به خداوند در روز قیامت (قیامت: ۲۳)، دست خداوند (فتح: ۱۰)، انگشت خداوند^۱، کرسی خداوند (بقره: ۲۵۵)، تکلم خداوند (نساء: ۱۶۴)، آمدن خداوند و ملائکه (فجر: ۲۲)، لواء حمد^۲، صراط (انعام: ۱۲۶)، نفخ صور (انعام: ۷۳)، لوح (بروج: ۲۲)، قلم (قلم: ۱)، کتاب (کهف: ۴۹) و... ذکر شده است. در مواجهه با این چالش کهن، افرادی که متون دینی را می‌فهمند، راه‌حل‌های مختلفی را برگزیده‌اند.

گروه اول، ضمن اصرار بر پایبندی به ظواهر الفاظ و مخالفت با هر گونه توجیه خلاف ظاهر، تا آنجا پیش رفته‌اند که به فرقه‌هایی مانند مشبهه و مجسمه تبدیل شده و گاه معتقدند که خداوند حقیقتاً دستی دارد و گاه، مدعی امکان رؤیت خداوند در روز قیامت شده‌اند (شهرستانی ۱۳۶۴ ج ۱: ۱۱۸). نمونه عینی تفکری که با شعار جمود بر ظواهر و نفی هر گونه تأویل ایجاد شده، وهابیت و سلفیت است. چه بسیار انسان‌های بی‌گناهی که تاوان فهم غلط امثال ابن تیمیه و محمد بن عبدالوهاب را به قیمت زندگی خود پرداختند و چه نتایج نکبت‌باری که این رویه ناستوار به دنبال آورده است (تهرانی ۱۴۱۸ ج ۵: ۱۷۲). امروزه نیز مسلمانان و بلکه مردم بیشتر نقاط جهان، تلخی این کژوی و انحراف را، به‌صورت فجایعی هولناک از سوی گروه‌های تکفیری احساس کرده‌اند؛ از این‌رو برخی بزرگان، جمود بر ظواهر را کاری احمقانه و جاهلانه نامیده‌اند (غزالی بی تا ج ۱۱: ۱۸۱) که نتیجه‌ای جز ایراد زشت‌ترین افتراءات بر کلام الهی ندارد (ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۹: ۲۹۹)، اما گروه دوم ساده‌ترین راه، یعنی توقف و تعطیل را انتخاب کردند و به اهل توقف مشهور شدند. کسانی مانند مالک، سفیان ثوری، داوود بن علی اصفهانی و... که ضمن رد عقاید مجسمه و مشبهه، از تأویل نیز گریزان بوده و در تفسیر مفردات خاص قرآنی توقف کرده‌اند (شهرستانی ۱۳۶۴ ج ۱: ۷۴، ۸۴-۸۲). گروه سوم که مشهور مفسران و فقهای جهان اسلام هستند، از آرایه‌های ادبی و تفسیر کلمات قرآنی و روایی براساس قواعد بلاغی، مانند مجاز، کنایه،

۱. اشاره به روایاتی که در آن تعبیر اصابع الله یا اصابع الرحمن آمده است (ابن‌بابویه ۱۳۸۵ ج ۲: ۶۰۴).

۲. اشاره به روایاتی که در آن سخن از «لوی حمد» آمده است؛ یعنی پرچمی که در روز قیامت به دست علی بن ابیطالب^(ع) است (مجلسی ۱۴۰۳ ج ۸: ۴).

استعاره، تشبیه معقول به محسوس و... استفاده کردند. تفسیر کشاف زمخشری نمونه بارزی از این طرز تفکر است.

اگرچه جمود بر ظاهر، امری پذیرفته نیست، بی توجهی به ظواهر الفاظ و پناه بردن به دامان تأویلات و مجازات نیز عملی برخلاف اصل (اصالة الحقیقه) و نیازمند وجود قرائن و علاقات است. از سوی دیگر، توقف و تعطیل نیز ضمن تعارض با آیات قرآنی مشوق تدبر در کلام الهی (محمد: ۲۴) به معنای کناره‌نهادن بسیاری از آیات و روایات عمیق معرفتی از استنباطات فقهی (فقه اکبر) است که خسران ناشی از محرومیت بشر از این مضامین عالیه از خسارت‌های تفکر وهابی و سلفی کمتر نخواهد بود. در این میان، برخی محققان اهل معرفت (غزالی: ۱۴۰۹: ۳۸-۳۴؛ ملاصدرا ۱۳۶۳: ۹۲)، نظریه‌ای فاخر و نفیس را مطرح کردند که در آن، ضمن پایبندی به ظواهر الفاظ و دوری از تأویلات بعیده و مجازات غریبه می‌توان به عمق معانی و لایه‌های پنهان آن نیز دست یافت و در عین حال از دام جمود بر ظواهر گریخت. نظریه «وضع الفاظ برای معانی عامه» که گاه به نظریه «روح معنا» نیز تعبیر شده است، به منظور تفسیر مفردات خاص متون دینی و در بستری فلسفی - عرفانی متولد شده و مدعی وجود لایه‌های عمیق‌تری برای معانی الفاظ است. البته واقعیت این است که تعبیر «معانی عامه» چندان دقیق نیست؛ زیرا تمام الفاظ - به جز معدودی مانند اعلام شخصیه - برای معانی عام و کلی وضع می‌شوند؛ بنابراین بهتر است گفته شود «معانی عام»؛ زیرا اگرچه تقریرهای مختلفی از این نظریه ارائه شده است، ادعای این نظریه آن است که معنای الفاظ، عام‌تر از آن چیزی است که عرف تصور کرده و به ذهنشان خطور می‌کند. محور این تفکر، بر فهم عام و گسترده از موضوع‌له الفاظ مبتنی است و نتیجه عمومیت و شمول در موضوع‌له، رهایی از مجاز و تأویل در عین پایبندی به ظواهر الفاظ و تعهد به اصالة الحقیقه است. به نظر می‌رسد شاکر این نظریه را می‌توان در حمل مضامین عالیه بر الفاظ متعارف دانست.

اصطلاح «روح معنا» را نخستین بار غزالی مطرح کرد (غزالی: ۱۴۰۹: ۳۸-۳۴) و بعدها از سوی اهل معرفت با استقبال کم‌نظیری مواجه شد. صدر المتألهین، از غزالی به خاطر طرح نظریه «روح معنا» تمجید و در بسیاری از موارد نیز بدان تمسک کرده و آن را یکی از مبانی تفسیری خویش قرار داده است (ملاصدرا ۱۳۶۳: ۹۲؛ ۱۴۱۷ ج ۲: ۴۹۱؛ ۱۳۶۶ ج ۴: ۱۵۱). پس از صدرا نیز بزرگان عرصه علوم و معارف مانند فیض کاشانی (۱۴۱۵ ج ۱: ۳۱)، سبزواری (۱۳۶۰: ۴۹۱)، مصطفوی (۱۴۳۰ ج ۱: ۱۲)، علامه طباطبایی (۱۴۲۷ ج ۶۸: ۱؛ ۱۴۱۷ ج ۱۰: ۱؛ ج ۲: ۳۱۴)، امام خمینی (۱۳۸۱ ج ۱: ۱۱۶)، مصطفی خمینی (۱۴۱۸ ج ۱: ۱۰۹) و... به تناسب نیاز خود در مباحث عرفانی، تفسیری و فلسفی، از این نظریه بهره برده‌اند.

فیض کاشانی از بحث «ارواح یا حقایق معانی» به فتح بابی تعبیر می‌کند که هزار باب دیگری را بر انسان می‌گشاید (۱۴۱۵ ج ۱: ۳۱). علامه طباطبایی نیز توجه نکردن به عمق و روح معانی الفاظ قرآنی و حمل آن بر معانی عرفی و کوچه‌بازاری را سبب بروز نتایج فضاحت‌باری در تفسیر کلام الهی می‌داند که جسمانی‌دانشتن خداوند و معصوم‌نبودن انبیای الهی از آن جمله است (علامه طباطبایی ۱۴۱۷ ج ۶: ۳۶۸).

امام خمینی تفکر در نظریه روح معنا را از مصادیق تفکری دانسته و گفته‌اند: تفکر یک ساعت بهتر است از عبادت شصت سال (امام خمینی ۱۳۸۰: ۱۹۱) و آن را منطبق بر نظر اهل تحقیق و مطابق با ذوق اهل معرف می‌دانند و می‌گویند مطلبی است مسلم که شبهه‌ای در آن راه ندارد (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۲: ۳۴۶). اگرچه این نظریه قرن‌ها قبل از سوی بزرگان مطرح شد و در کتب تفسیر، حکمت و عرفان بارها از آن یاد شده، هیچ‌گاه در دانش اصول فقه مطرح نشده است. طرح یک مسئله در علم اصول فقه، که به معنای تحلیل فنی و روشمند آن مطابق روش دانش اصول است، با طرح آن به‌عنوان مسئله ذوقی، عرفانی یا تفسیری کاملاً متفاوت است. تتبع در کتب اصول فقه نشان می‌دهد، مصطفی خمینی تنها کسی است که موضوع «وضع الفاظ برای معانی عامه» را تحت یک عنوان مستقل در کتاب اصولی خود مطرح کرده است (خمینی ۱۴۱۸ ج ۱: ۱۰۹).

درک چستی و اهمیت نظریه روح معنا، تنها برای کسانی میسر است که افزون بر دانش فقه و اصول، به مباحث تفسیر، حکمت و عرفان نیز تسلط داشته باشند؛ به همین دلیل تحلیل این نظریه میان‌رشته‌ای، کاری نسبتاً دشوار است. به نظر می‌رسد دانش اصول فقه به‌دلیل بحث از قواعد حاکم بر فهم متون، بهترین دانش است و فقیه نیز به‌عنوان اسلام‌شناس جامع، بهترین فرد برای طرح و بررسی این نظریه محسوب می‌شود.

نوشتار حاضر به پرسش درباره چستی «نظریه معانی عامه» از دیدگاه امام خمینی، بررسی انتقادات مصطفی خمینی بر این دیدگاه و درنهایت، داوری درباره نظرات این دو عالم عامل پاسخ داده است.

امام خمینی و نظریه وضع الفاظ برای معانی عامه

امام خمینی استقبال کم‌نظیری از نظریه معانی عامه داشته‌اند. ایشان در مباحث تفسیری و فلسفی خود، به این نظریه استناد کرده‌اند و از آن در مسئله تبیین صفات الهی و کیفیت حمل صفات ممکن بر واجب تعالی، تفسیر برخی از مفردات خاص قرآنی مانند واژه‌های «نور»، «نار»، «کتاب»،

حمد، تسبیح و...» استفاده کرده‌اند (امام خمینی ۱۳۷۵: ۳۴-۲۵) و گاه در میانه مباحث فلسفی و در تبیین مفاهیمی مانند «زمان» یا «حدوث» نیز این نظریه را مطرح کرده و به زیبایی از آن بهره برده‌اند (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۱: ۱۱۹-۱۱۸). از دیدگاه ایشان الفاظ برای معانی عامه وضع می‌شوند و مراد از معانی عامه که گاه از آن به روح و حقیقت معنا نیز تعبیر می‌کنند (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۱: ۱۱۶) این است که آنچه یک لفظ بدان گره می‌خورد و به اصطلاح، موضوع‌له واقع می‌شود، خصوص جهات ثبوتی و کمالیه است و جهات عدمی و نقصانی، از دایره موضوع‌له خارج هستند. به باور ایشان، جهات نقصانی از لوازم تنزل معانی مجرد در بقاع امکانیه است و داخل در اصل و حقیقت معنا نیست؛ به عبارت دیگر از دیدگاه ایشان، جهات کمالیه حقیقت معنا و موضوع‌له اصلی الفاظ هستند. «این الفاظ در ازاء همان جهت کمالیه که اصل آن حقیقت است موضوع است و اما جهات انفعالیه که از لوازم نشئه و اجانب و غرائب حقیقت است که بعد از تنزل این حقایق در بقاع امکانیه و عوالم نازله دنیاویّه با آن‌ها متلازم و متشابهک شده است... دخالتی در معنی موضوع له ندارد» (امام خمینی ۱۳۷۸: ۲۵۱). ایشان راه دستیابی به حقیقت معانی را، تجرید آن‌ها از عوارضی می‌دانند که بنا بر ضرورت تنزل در عوالم مادون، به روح و لب معنا چسبیده‌اند: «آنها را از این البسه عالم طبیعت که بر این معانی پوشیده شده لخت نموده و قشور و خصوصیات را که مربوط به عالم طبیعت است در مزبله طبیعت ریخته و اصل و لب و مغز را برداریم» (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۱: ۱۲۰).

بر اساس این دیدگاه باید هر آنچه جنبه عدمی و نقصانی دارد بیرون از موضوع‌له قرار بگیرد و هر آنچه حیثیت کمالی و ثبوتی دارد، داخل در موضوع‌له باشد. شاید این پرسش مطرح شود که رابطه این مطالب با نظریه وضع الفاظ برای معانی چیست؟ پاسخ این است که مطابق این دیدگاه، موضوع‌له الفاظ، اعم از وجود یا نبود جهات نقصانی است؛ به گونه‌ای که معانی به حیثیات عدمی، لابه شرط فرض شده‌اند و این، یعنی ایجاد عمومیت در موضوع‌له، مطلبی که در کلمات امام خمینی نیز به آن اشاره شده است. «الفاظ در مقابل همان جهات معانی - بی تقیید به قید - واقع شده» (امام خمینی ۱۳۷۸: ۲۵۰). امام خمینی در تبیین واژه نور به این امر قائل‌اند که جهت کمالی و ثبوتی‌ای که در این واژه وجود دارد، آن است که به‌نفسه آشکار و ظاهر است و آشکارکننده غیر نیز محسوب می‌شود (الظاهر بنفسه و المظهر لغيره)؛ بنابراین در مجموعه‌ای که مختلط از نور و ظلمت است، لفظ نور تنها در برابر حیثیت کمالیه این مجموعه قرار می‌گیرد و در واقع، لفظ نور دلالتی بر جهات عدمی و نقصانی (ظلمت و تاریکی) این مجموعه مرکب ندارد. آنچه را که لفظ نور در ازاء او واقع شده همان جهت نوریت او بوده نه جهت اختلاط نور

با ظلمت (امام خمینی ۱۳۷۸: ۲۴۹).

بر این اساس، نتیجه می‌گیرند از آنجا که خداوند، موجودی است که ظاهر بنفسه و مظهر لغیره است، اطلاق واژه نور بر ذات حق، استعمال لفظ در موضوع له و به تعبیر مشهور، استعمالی حقیقی است؛ مانند وجود حق که ظاهر بنفسه است و مظهر لغیره است چون مخلوقات را از کتم عدم به وجود آورده و مظهر آن‌هاست، بنابراین ذات احدیت نور است (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۱: ۱۱۷-۱۱۶). ایشان با تکیه بر نظریه معانی عامه، به اشکالی که درباره حمل کلماتی مانند «رحمان، رحیم و عطوف» بر خداوند متعال وجود دارد، پاسخ می‌دهند. اشکال این است که در معنای کلمات فوق، نوعی انفعال و رقت وجود دارد؛ بنابراین حمل آن بر ذات الهی مستلزم قبول انفعال در ذات باری تعالی است، اما خلاصه پاسخ امام خمینی این است که قیودی مانند رقت یا عطوفت یا هر معنای انفعالی دیگر، ربطی به موضوع له الفاظ رحمان یا رحیم ندارد، بلکه این قیود زاده اذهان افراد عامی است؛ زیرا اساساً الفاظ برای حقایق مطلقه مجرده وضع شده‌اند و هر آنچه از عوارض طبیعی و نقصانی که توهم شده در حقیقت معناست، محصول انس ذهنی افراد عامی با طبیعت و ماده است. تقید به عطوفت و رقت داخل در موضوع له لفظ «رحمت» نیست و از اذهان عامیه این تقید تراشیده شده، و الا در اصل وضع دخالت ندارد (امام خمینی ۱۳۷۸: ۲۴۹).

بیرون رفتن جهات نقص و عدمی از موضوع له این الفاظ، به این معناست که اطلاق این واژگان درباره خداوند متعال، اطلاق متعارف و حقیقی است که به هیچ تأویل و مجاز یا دست کاری در معنا یا اسناد نیازی ندارد. بر اساس چنین دیدگاهی در معنای واژگان، می‌توان نتیجه گرفت هرچه جهات کمالی در یک شیء فزون‌تر و جهات عدمی و نقصانی کمتر باشد، اطلاق لفظ بر آن شیء به حقیقت نزدیک‌تر است. امام خمینی بر این مطلب آگاهی داشتند و بر آن تصریح کرده‌اند: «هر چه معنی از غرائب و اجانب خالی باشد، به حقیقت نزدیکتر است و از شائبه مجازیت بعیدتر می‌باشد» (امام خمینی ۱۳۷۸: ۲۵۰).

بر همین اساس، لفظ نور، درباره انوار ملکوتیه به نحوی حقیقی‌تر از انوار حسیه به کار می‌رود که اختلاط با ظلمت و عدم در آن بیشتر است و درباره واجب الوجود که کمال صرف و خالی از هر نوع عدم است، حقیقی‌ترین استعمالات این واژه شکل می‌گیرد «و اطلاقش بر ذات مقدس حق جل و علا، که نور الانوار و خالص از همه جهات ظلمت است و صرف نور و نور صرف می‌باشد، حقیقت محض و خالص است» (امام خمینی ۱۳۷۸: ۲۵۰)؛ بنابراین اطلاق لفظ نور را بر حضرت حق، صرف حقیقت و حقیقت صرف می‌دانند: «اطلاق آن بر موجودی که صرف جهت کمال را واجد و از جهات انفعال و نقص مبراست، صرف حقیقت است و

حقیقت صرف» (امام خمینی ۱۳۷۸: ۲۵۱). امام خمینی، در این موضوع تا آنجا پیش می‌رود که اطلاق لفظ را بر موجود واجد کمالات و عاری از نقایص، حقیقت و استعمالش در موجودات دیگر را نزد اصحاب معرفت مجاز تلقی می‌کنند: «بلکه توان گفت که اگر «نور» وضع شده باشد، برای «ظاهر بذاته و مظهر لغیره» اطلاق آن بر غیر حق تعالی در نظر عقول جزئیة حقیقت است و اما نزد عقول مؤیّده و اصحاب معرفت مجاز است و فقط اطلاقش بر حق تعالی حقیقت است» (امام خمینی ۱۳۷۸: ۲۵۰).

با وجود این، بر مبانی امام خمینی در این موضوع، اشکال مهمی وجود دارد که البته ایشان به آن توجه داشته و درصدد حل آن برآمده‌اند. اشکالی که همواره از سوی منتقدان نظریه معانی عامه، مطرح می‌شود این است که بی‌شک «وضع» که به معنای ایجاد علقه میان لفظ و معناست، متوقف بر دو تصور اصلی است: تصور لفظ و تصور معنا؛ بنابراین اگر معنایی از سوی واضع تصور نشده باشد، اساساً وضعی هم شکل نمی‌گیرد؛ زیرا وضع چیزی جز ایجاد علقه میان الفاظ و معانی نیست و بدیهی است اگر معنا تصور نشود نمی‌توان آن را به لفظ مرتبط کرد. با حفظ این مقدمه، اگر ادعا شود که موضوع‌له الفاظ، معانی مجرده و مطلقه‌ای هستند که تنها در آن جهات ثبوتی و کمالی لحاظ شده‌اند، سؤالی در ذهن مخاطب محقق شکل می‌گیرد که چنین معنایی به ذهن واضع خطوط نکرده تا بخواهد موضوع‌له لفظ واقع شود؛ زیرا واضع لغات، شخص یا گروهی از مجموعه افراد عامی و عادی هستند که با وضع تعیینی یا تعینی میان لفظ و معانی، علقه و ربط ایجاد می‌کنند؛ برای نمونه، واضع یا واضعان واژه نور - که براساس فرض افراد عادی بوده‌اند، نه انبیا و فیلسوفان - هرگز انوار ملکوتی و غیبی یا برای مثال ذات باری تعالی را مصادیق نور تصور نکرده‌اند، بلکه به کلی از آن غافل بوده‌اند. چه بسا انسان‌های دهری و ملحدی بوده‌اند که هیچ تصویری از این مفاهیم مجرد نداشته‌اند؛ بنابراین چطور می‌توان ادعا کرد که انوار قدسی یا برای مثال ذات حق تعالی، داخل در مصادیق موضوع‌له هستند و اطلاق این کلمه (نور) بر آنها حقیقت است نه مجاز!

امام خمینی به این اشکال توجه داشته و در مقام پاسخگویی بر این باور بوده‌اند که تصورنشدن یک معنا از سوی واضع، به معنای خروج آن از دایره موضوع‌له نیست. اگرچه واضع تنها نورهای حسی را مشاهده کرده و براساس آن کلمه نور را وضع می‌کند و فرضاً، هیچ تصویری هم از انوار معنوی ندارد، اما آنچه لفظ نور بدان گره می‌خورد، معنایی عام و فراگیر است که انوار حسی و معنوی را در بردارد؛ زیرا واضع ناخودآگاه درصدد است تا لفظ را تنها در برابر جهات کمالی و ثبوتی نور قرار دهد و جهات عدمی و ظلمت قطعاً مورد نظر او نیست.

اگر به واضح گفته شود آنچه تو از انوار حسی مشاهده کرده‌ای نور محض نبوده، بلکه آمیخته با ظلمت و تاریکی بوده است و از او پرسند که آیا واژه نور را در برابر جهت نوریت قرار داده‌ای یا مخلوط نور و ظلمت؟ پاسخ می‌دهد که تنها جهت نوریت مورد نظر او بوده و جهت ظلمت و تاریکی هیچ ربطی به موضوع له لفظ نور ندارد. «لذا اگر حقیقتی مانند واجب الوجود، ظاهر بنفسه و مظهر لغيره باشد آن هم نور است؛ گرچه عقل واضح به اینکه واجب الوجود نور است، نرسیده باشد و ما را هم از روی نادانی تکفیر کند» (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۲: ۳۴۷-۳۴۶). واضح که لفظ «نار» را وضع کرده، در حین وضع جز نارهای دنیایی در نظر او نبوده و آنچه اسباب انتقال او به این حقیقت شده همین نارهای دنیایی بوده و از نار آخرت و نار الله الْمُوقَدَةُ الَّتِي تَطَّلُعُ عَلَيَّ الْأَفْنَدَةَ غافل بوده - خصوصاً اگر واضح غیر معتقد به عالم دیگر بوده - مع ذلك این وسیله انتقال اسباب تقیید در حقیقت نمی‌شود» (امام خمینی ۱۳۷۸: ۲۵۰)؛ بنابراین امام خمینی می‌گوید: «الفاظ برای مفاهیم عامه وضع شده‌اند؛ گرچه مصداق آن‌ها در زمان واضح نبوده یا واضح آن را به مصداقیت قبول نداشته است» (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۱: ۱۱۷).

پس از گذر از این مرحله، ایشان فهم عرفی را در تشخیص موضوع له چنین واژگانی ناکارآمد دانستند؛ بدین معنا که تشخیص دایره موضوع له را موضوعی فراتر از حیطة فهم عادی و عرفی و مسئله‌ای دقیق و عقلی معرفی کرده و نتیجه گرفته‌اند که پذیرش نکردن عرفی برخی مصادیق معنا، خللی در عمومیت معنای موضوع له ایجاد نمی‌کند و اساساً فهم عرفی در این گونه مسائل، ملاک و میزان نیست: «زیرا اینجا فقه نیست که براساس فهم عرف مشی کنیم، اینجا حکمت است و براساس واقع حرف می‌زنیم» (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۲: ۳۴۷).

امام خمینی بر این باورند که در تشخیص موضوع له الفاظ نمی‌توان مانند مسائل فقهی، عرف و فهم عادی را ملاک قرار داد، بلکه ملاک حقیقت و واقع است که گاه عرف از تشخیص آن عاجز است: «ما در اینجا با عرف کاری نداریم، بلکه با حقیقت امر سر و کار داریم، ولو عرف نتواند مصداق حقیقی را تشخیص دهد» (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۲: ۳۴۷). بر این مبنا، ایشان معتقدند که در تشخیص موضوع له الفاظ گاه لازم است عرف را به دلیل درک نکردن درست معنا، تخطئه کرد؛ بر ای مثال اگر بپذیریم «حیوان» وضع شده برای «موجودی که دارای حیات» است و موضوع له حیات نیز تنها جهات کمالی و ثبوتی است، لفظ حیوان را حتی می‌توان بر خداوند نیز اطلاق کرد، بلکه خداوند به نحو اتم و اکمل از مصادیق موجود دارای حیات (حیوان) است، ولو عرف از این استعمال تحاشی داشته باشد.^۱ امام خمینی براساس همین مبنا، انتساب «کلام»

۱. «اگر به حیوان به جهت حیات و قوه حیاتی‌اش حیوان بگوییم ممکن است آن را بر خدا هم اطلاق کرد و لو نظر ←

به خداوند را، که در آیات فراوان وجود دارد (نساء: ۱۶۴)، اطلاقی حقیقی تلقی می‌کنند؛ زیرا از دیدگاه ایشان موضوع له «کلام»، اصوات خارج شده از دهان نیست تا انتساب آن به موجود مجرد، مجاز تلقی شود، بلکه واژه کلام معنایی اعم از تکلم زبانی دارد: «پس حضرت احدیت حقیقت متکلم است؛ زیرا تکلم برای اظهار ما فی الضمیر وضع شده است؛ ضمیر هم به معنای دل نیست، بلکه به معنای غیب است» (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۲: ۳۴۷).

مصطفی خمینی و نظریه وضع الفاظ برای معانی عامه

امام خمینی از مدافعان نظریه روح معناست و بارها در آثار تفسیری و فلسفی خود به آن تمسک کرده است، اما فرزند ایشان از این نظریه نقد کرده است؛ به گونه‌ای که می‌توان ایشان را از مخالفان سرسخت این نظریه دانست. مصطفی خمینی با وجود تجلیل از تقریر ارائه شده از سوی پدر درباره نظریه روح معنا و توصیف آن به عنوان یکی از بهترین توجیحات روح معنا، این نظریه را نمی‌پذیرند (خمینی الف ۱۴۱۸ ج ۵: ۲۲۱). با بررسی مجموعه نظرات مصطفی خمینی در کتاب اصولی و تفسیری او^۱ می‌توان ادعا کرد که ایشان سه چالش عمده را برای نظریه روح معنا ترسیم می‌کنند:

- تعلیل نداشتن در وضع لغات به منظور توسعه معنای موضوع له؛
- خلط مباحث عرفی با مسائل فلسفی و عرفانی؛
- خطور نکردن معانی عامه به ذهن واضع.

تعلیل نداشتن در وضع

مصطفی خمینی در کتاب *تحریرات فی الاصول*، در لابه لای مباحث وضع به تبیین نظریه «معانی عامه» پرداخته‌اند. اصولیون متأخر در بخش مباحث الفاظ دانش اصول فقه نیز موضوع «وضع» را به صورت مفصل بیان کرده‌اند (مظفر ۱۳۷۵ ج ۱: ۹). در بحث تقسیمات وضع و براساس کیفیت تصور معنا، اقسام چهارگانه‌ای برای وضع تصویر شده که در ادامه بیان می‌شود. فرآیند وضع الفاظ که به معنای گره زدن و ایجاد علقه میان لفظ و معناست، بر دو تصور اصلی توجه دارد: تصور لفظ و تصور معنا. شاید معنای تصور شده نزد واضع، معنایی عام و کلی باشد (وضع عام) یا معنایی خاص و جزئی (وضع خاص). در هر یک از دو حالت فوق، معنایی

→ عرف از آن تحاشی دارد» (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۲: ۳۴۸).

۱. در ادامه مفصلاً به آن خواهیم پرداخت.

که لفظ بدان گره می‌خورد، ممکن است عام و کلی (موضوع‌له عام) باشد یا خاص و جزئی (موضوع‌له خاص)؛ به عبارت دیگر، در فرآیند وضع الفاظ با دو معنا مواجهیم: معنای متصور و معنای موضوع‌له. براساس کلی یا جزئی بودن این دو معنا، چهار قسم مختلف شکل می‌گیرد؛ بنابراین هرگاه اصولیون می‌گویند: «وضع خاص، موضوع له خاص» منظورشان این است که معنای متصور و عندالواضع خاص و جزئی بوده و معنای موضوع‌له (معنایی که لفظ برای آن وضع شده) جزئی و خاص بوده است.

یکی از مباحث مهم در این تقسیم چهارگانه، امکان قسم چهارم وضع (وضع خاص، موضوع‌له عام) است که آیا ممکن است واضح، معنای خاص و جزئی را تصور کند، اما لفظ برای معنایی کلی و عام وضع شود؟ مشهور اصولیون معتقدند چنین چیزی امکان ندارد و قسم چهارم از وضع، محال و ممتنع است. استدلال مشهور آن است که مفهومی کلی می‌تواند آینه و وجه برای جزئیات باشد، اما یک معنای جزئی نمی‌تواند نشان‌دهنده معنای عام و کلی باشد؛ زیرا «الجزئی لا یكون کاسبا ولا مکتسبا». بر این اساس، ممکن نیست واضح معنایی خاص و جزئی را تصور کند و آنگاه لفظ را به معنایی عام متصل کند؛ زیرا تصور عام از طریق خاص ممکن نیست و در واقع در چنین فرضی، معنای عام (موضوع‌له) اصلاً تصور نشده است و تصور نشدن معنا، به منزله عدم امکان وضع لفظ برای معناست (کازمی خراسانی ۱۳۷۶ ج ۱: ۳۱؛ مظفر ۱۳۷۵ ج ۱: ۱۲).

ارتباط مباحث پیش گفته با نظریه روح معنا در این است که اثبات امکان قسم چهارم از وضع (وضع خاص، موضوع‌له عام) راه پذیرش نظریه معانی عامه را هموار می‌کند؛ زیرا امکان این قسم، به معنای آن است که شاید معنای تصور شده واضح، خاص و جزئی باشد، اما موضوع‌له عموم و شمول داشته باشد. این ادعا در نظریه معانی عامه نیز مطرح شده است؛ زیرا براساس این نظریه، موضوع‌له الفاظ، عام‌تر و گسترده‌تر از تصورات واضح و عرف است؛ بنابراین در نظر اولیه و بدوی، سرنوشت این دو بحث به یکدیگر ارتباط دارد و به همین دلیل، مصطفی خمینی نیز در لابه‌لای همین مباحث، به طرح و نقد نظریه «روح معنا» اقدام کرده است. برخلاف باور مشهور، برخی قائل به امکان قسم چهارم وضع شده‌اند. از این گروه می‌توان به میرزا حبیب‌الله رشتی (رشتی بی تا: ۴۰) و مصطفی خمینی (خمینی ۱۴۱۸ ج ۱: ۶۹) اشاره کرد. رشتی معتقد است این نوع از وضع، یعنی وضع خاص و موضوع‌له عام، پدیده‌ای ممکن بلکه شایع و رایج است؛ به نظر می‌رسد این گونه از وضع را بایستی نوعی مستقل دانست که امری متداول و شائع (نه نادر و شاذ است)^۱ (رشتی بی تا: ۴۰).

۱. «و لکن الظاهر أنه قسم برأسه و هو أمر شائع ذائع و لیس ببدیع».

به باور میرزا حبیب‌الله، اسامی مقادیر و معاجین از جمله مثال‌هایی هستند که به کمک آن‌ها می‌توان وقوع این قسم از وضع را اثبات کرد؛ زیرا در عرف این اسامی هم بر مقادیر تام و کامل و هم بر مقادیر ناقص اطلاق می‌شوند؛ مشروط بر اینکه این نقصان به قدری نباشد که در غرض و فایده خلل ایجاد کند. این مطلب نشان می‌دهد این اسامی برای قدر مشترک بین تام و ناقص وضع شده‌اند. از سوی دیگر، هنگام وضع، واضع بخشی مشخص و جزئی را تصور کرده است (معنای متصور، خاص بوده) اما در عمل موضوع له، عام و شامل مقادیر تام و ناقص است (رشتی بی تا: ۴۰). مصطفی خمینی ضمن تمجید از شخصیت میرزا حبیب‌الله (خمینی ب ۱۴۱۸ ج ۱: ۷۰)، نظریه وی را در باب امکان قسم رابع مقبول دانسته و معتقد بوده است که باور مشهور به امتناع این قسم از وضع، توهمی بیش نیست (خمینی ب ۱۴۱۸ ج ۱: ۶۹). ایشان ابتدا به ذکر استدلال مشهور در امتناع قسم رابع می‌پردازند و سپس آن را رد می‌کنند. براساس بیان ایشان، مشهور معتقدند که اساساً امکان ندارد واضع بتواند معنایی خاص را تصور کند و در عین حال، موضوع له را عام و کلی قرار دهد؛ برای مثال فرض کنید بخواهیم لفظ «جسم» را برای معنای آن (جوهر سه‌بعدی) وضع کنیم. در این حال نمی‌توان معنایی خاص و جزئی مانند «زید» را تصور کرد (وضع خاص) و لفظ «جسم» را به ازای جسمانیت یا جوهریت موجود در زید قرار داد؛ زیرا این کار عملاً یا به وضع عام و موضوع له عام برمی‌گردد که خارج از محل نزاع است یا خیالی مالیخولیایی است که امکان وقوع ندارد.

مصطفی خمینی در نقد دیدگاه مشهور بر این باور است که می‌توان در مثال فوق، لفظ جسم را از آن حیث که مشتمل بر جسمانیت است برای زید قرارداد. به بیان دیگر می‌توان زید را تصور کرد (وضع خاص)، اما لفظ را به جسمانیت یا جوهریت موجود در زید (موضوع له عام) اتصال داد. می‌توان ادعا نمود که لفظ «جسم» را می‌توان برای «زید» وضع نمود؛ البته از آن جهت که «زید» موجودی دارای ابعاد سه‌گانه یا مشتمل بر خصوصیات جسمانی یا جوهر است (خمینی ب ۱۴۱۸ ج ۱: ۷۰) در واقع جسمانیت و جوهریت می‌تواند حیثیت تعلیل برای وضع واقع شود و در نتیجه «وضع خاص و موضوع له عام» ممکن گردد؛ زیرا تعلیل همواره می‌تواند نوعی عمومیت و شمول ایجاد کند. در ادامه خلاصه‌ای از بیانات ایشان در قالب مثالی که تا حدودی عرفی تر و ساده تر است، ارائه شده است:

۱. «و من الممكن دعوی جعل ذلك اللفظ بعزاء زید؛ لأنه ذو أبعاد ثلاثة، أو بما فيه الجسمية، أو لاشتماله على الجوهرية».

در صورتی که واضع یک لغت، صراحتاً علت وضع را بیان کند (برای مثال تصور کنید واضع تصمیم دارد برای اتومبیل، لفظ «سیاره» را وضع کند. اگر بگویید: «سمیت هذا سیاره لانها تسیر»؛ یعنی این شیء خاص (اتومبیل) را سیاره نامیدم؛ چون سیر و حرکت می کند) تعلیل مذکور در ذیل این وضع، نوعی قابلیت تعمیم و انعطاف به معنا خواهد داد (العله تعمم و تخصص) و سبب می شود ما بتوانیم هر چیزی را که سیر و حرکت داشت، بدون احتیاج به تأویل و مجاز، سیاره بنامیم؛ بنابراین لفظ سیاره انحصاری به معنای جزئی متصور حین الوضع پیدا نمی کند، بلکه این لفظ به همراه تعلیل ذیل آن، در واقع به یک معنای عام (ما له السیر) متصل می شود.

نکته دقیق مصطفی خمینی این است که عمومیت معنا به واسطه تعلیل است نه تجرید و تحلیل! این نکته ظریف، در واقع پاسخ به اشکال معروفی است که همواره بر مدعیان امکان قسم رابع وارد می شده است؛ مبنی بر اینکه آنچه به عنوان تصویری از امکان «وضع خاص و موضوع له عام» ارائه کرده اند به «وضع عام و موضوع له عام» بازمی گردد و مقوله جدیدی نیست. مصطفی خمینی با نفی عمومیت از طریق تجرید و اثبات آن به کمک تعلیل، به دفع این اشکال پرداخته است: پس تجرید و تحلیل نیست تا از قبیل وضع عام و موضوع له عام گردد و در نتیجه از محل نزاع خارج شود^۱ (خمینی ب ۱۴۱۸ ج ۱: ۷۰). ایشان بر اساس همین مبانی معتقدند، وضع خاص و موضوع له عام نه تنها پدیده ای ممکن، بلکه کاملاً شایع و رایج است؛ نمونه بارز آن نیز اسم جنس ها هستند که برخلاف تصور مشهور که وضع و موضوع له آن را عام می دانند، وضع خاصی دارند؛ چرا که درباره اسمای جنس، با وجود عمومیت موضوع له آنچه را واضع لحاظ کرده، معنای خاصی بوده است (خمینی ب ۱۴۱۸ ج ۱: ۷۹-۷۸).

ایشان همچنین باور دارند که اثبات امکان قسم چهارم وضع، هیچ کمکی به تثبیت نظریه معانی عامه نمی کند و برخلاف تصور ابتدایی، سرنوشت این دو مبحث از یکدیگر جداست؛ زیرا آنچه به عنوان امکان «وضع خاص و موضوع له عام» بیان شد، در مواردی است که در فرآیند وضع، چیزی به نام «علت» وجود دارد که از سوی واضع لغت بدان تصریح می شد علت منصوبه؛ چنین علتی قابلیت تعمیم معنا را دارد و عمومیت موضوع له را در عین تصور خاص تضمین می کند، اما در مبحث معانی عامه، چنین علت منصوبه ای وجود ندارد، بلکه تنها توسعه موضوع له بر اساس علتی مستنبطه صورت می گیرد. همان گونه که دانستی، وضع خاص و موضوع له عام در جایی ممکن است که واضع، به علت و دلیل وضع تصریح نماید که در این صورت می توان وضع خاص را به عموم موضوع له سرایت داد، اما در بحث ما (معانی عامه)

۱. «فلا یلزم التجرید و التحلیل، حتی یكون من الوضع العام فیخرج عن موضوع الکلام».

آنچه وجود دارد، صرفاً علت مستتب است نه علت منصوص از سوی واضع^۱ (خمینی، ۱۴۱۸ ج ۱: ۱۰۹). در تأیید گسست این دو مسئله (قسم چهارم وضع و نظریه معانی عامه) باید گفت بر فرض که ما امکان قسم رابع را قبول کرده و مثال‌های مذکور را به عنوان «وضع خاص و موضوع له عام» بپذیریم، این مشکل وجود دارد که ما به واضع دسترسی نداریم تا ببینیم آیا تعلیلی به همراه وضع وجود دارد یا نه؟ به بیان دیگر، دستیابی به علت منصوصه در بیشتر الفاظ، امری بسیار بعید است؛ زیرا واضع لغات در دسترس ما نیست تا از او درباره علت وضع سؤال کنیم و سپس به کمک این علت، توسعه و عمومیت در معنای موضوع له ایجاد کرده و پایه‌ای برای تثبیت نظریه معانی عامه بنا کنیم. همچنین باید توجه داشت که بیشتر لغات، وضع تعینی دارند که در طول زمان و در قالب فرآیندی ناخودآگاه شکل می‌گیرند و واضع مشخصی ندارند تا بتوان علت وضع را از او جویا شد. خلاصه اینکه به باور مصطفی خمینی، نبود علت منصوصه در وضع الفاظ، مانع تثبیت نظریه روح معناست.

در آمیختگی عرف و عرفان

افزون بر آنچه گذشت، اشکال محوری و اصلی مصطفی خمینی بر نظریه روح معنا، ادعای خلط میان مباحث لغوی - عرفی با مطالب فلسفی - عرفانی است. انسان آگاه، مطلع و بصیری که مسائل مختلف را درهم نمی‌آمیزد و در هر مقامی، حد و مرز مباحث مختلف را حفظ می‌کند، بایستی که میان مباحث لغوی با مسائل عرفانی و فلسفی، خلط ننماید^۲ (خمینی الف، ۱۴۱۸ ج ۱: ۱۹۸). مقصود مصطفی خمینی آن است که وضع الفاظ برای معانی، پدیده‌ای کاملاً عرفی است؛ زیرا واضع، فرد یا مجموعه‌ای از افراد عرف است؛ بنابراین الفاظ باید در افق فهم مخاطبان و اهل لغت معنا شود، اما نظریه معانی عامه، در صدد آن است که معانی عالی را بر الفاظ عرفی تحمیل کند، چنین کاری یعنی خلط عرفان با عرف یا به تعبیر ایشان، خلط امور لغوی با امور عقلی و روحانی (خمینی الف، ۱۴۱۸ ج ۳: ۴). ایشان نتیجه ناگوار این در آمیختگی را ضلالت و انحراف از راه حق می‌دانند و بر این باورند که موضوع له الفاظ هرگز نمی‌تواند از دایره اراده واضعان و مستعملان

۱. «إلا أن ما عرف من إمكانه [وضع خاص، موضوع له عام] هو ما إذا صرح الواضع بالعلة، حتى يسرى الوضع إلى عموم الموضوع له، و ما نحن فيه من العلة المستتبّة، لا المنصوصة».
۲. برخی معتقدند مثال‌های مذکور از نوع «وضع عام و موضوع له عام» است؛ زیرا آنچه در واقع تصور شده، عام بوده و تصور خاص تنها واسطه‌ای بوده است برای انتقال به معنای عام (آخوند خراسانی ۱۴۰۹: ۱۰).
۳. «إنّ الإنسان الخبير و المطلع البصير، الغير الخالط بين المراتب و شتات المسائل، الحافظ في كلّ مقام حدّ ذلك المقام و الرتبة، لا بد و أن لا يخلط بين المباحث اللغوية و الأوضاع و بين المسائل العرفانية و الفلسفية».

عرفی خارج شود (خمینی الف ۱۴۱۸ ج ۲: ۹۴).

به باور ایشان، نظریه معانی عامه، نوعی تصرف غیرقابل قبول در لغت است: تصرف در لغات به منظور فرار از مجاز و استعاره و کنایه، عملی ناپسند، ناشی از ضعف و غیرمحققانه است^۱ (خمینی الف ۱۴۱۸ ج ۳: ۴). ایشان به درستی، ملاک و مناط در مسائل مربوط به معانی الفاظ را تفاهم عرفی معرفی می‌کنند (خمینی الف ۱۴۱۸ ج ۳: ۴) و نظریه معانی عامه را مسئله‌ای ذوقی و عرفانی می‌دانند که حتی برخی خواص هم از فهم آن عاجزند؛ بنابراین طرح آن در محیط عرف و لغت را اشتباه و ناشی از خلطی ناصحیح می‌دانند.^۲ براساس همین دیدگاه، ایشان انتساب واژگانی مانند «قول» را به خداوند مجاز تلقی کرده و توجه برخی معتقدان به نظریه روح معنا را در حقیقی دانستن این استعمالات مطلبی ذوقی می‌دانند که در محیط عرف و لغت قابل قبول نیست (خمینی الف ۱۴۱۸ ج ۵: ۲۲۱).

برخی از کسانی که به نظریه معانی عامه اعتقاد دارند، درباره انتساب، واژه‌های قول یا کلام به خداوند یا سایر مجردات - که در آیات و روایات فراوان به چشم می‌خورد - می‌گویند که این نوع استعمالات، از نوع استعمال لفظ در موضوع‌له یا به تعبیر مشهور، استعمال حقیقی است و نیازی به قائل شدن به مجاز، کنایه یا سایر تفننات بیانی ندارد؛ زیرا اساساً معنای قول یا کلام، ادای الفاظی از جنس اصوات از طریق دهان نیست، بلکه «هر حقیقتی که از طریق آن انتقال معانی صورت پذیرد»، کلام است. با این توسعه در موضوع‌له این واژگان، ضرورتی ندارد در موارد کاربرد آن‌ها درباره مجردات، قائل به مجاز یا کنایه شویم (علامه طباطبایی ۱۴۱۷ ج ۳: ۱۸۱). بر اساس همین طرح، امام خمینی به تفسیر آیاتی که در آن از «تکلم و کلام» الهی سخن گفته شده، پرداخته‌اند که پیش‌تر به آن اشاره شد.

در مقابل، مصطفی خمینی این رویه را نمی‌پذیرد و می‌گوید: «... معنای لغوی واژه «قول» گذشت اما انتساب این واژه به خداوند متعال از نوع مجاز جایز است و نیازی به التزام به معنای حقیقی و ارجاع ماده قول به معنای عام نمی‌باشد»^۳ (خمینی الف ۱۴۱۸ ج ۵: ۲۲۱).

۱. «أَنَّ التَّصَرُّفَ فِي اللُّغَةِ - لِأَجْلِ الْفَرَارِ مِنَ الْمَجَازِ وَالِاسْتِعَارَةِ وَالْكَنَايَةِ - قَبِيحٌ وَنَاشِئٌ عَنِ الضَّعْفِ، وَغَيْرِ مُوَافِقٌ لِلتَّحْقِيقِ»
 ۲. «هذه المقالة منسوبة إلى أرباب العرفان وأصحاب الإيقان، وقد فرغنا عن تزييف ذلك وتضعيفه؛ بعدم جواز الخلط بين البحوث اللغوية السوقية، وبين الذوقيات الخارجة عن أفق الخواص، فضلا عن العوام» (خمینی الف ۱۴۱۸ ج ۳: ۱۸۰).
 ۳. «قد مرَّ حقيقة القول بحسب اللغة، وأما انتسابها إليه تعالى فهو من المجاز الجائز، ولا حاجة إلى الالتزام بالحقيقة؛ وإرجاع مادة القول إلى المعاني العامة».

بی‌شک یکی از مزیت‌های نظریه معانی عامه، کاهش موارد استعمالات مجازی و استفاده از آرایه‌های ادبی در آیات و روایات است. به عقیده مصطفی خمینی لزومی ندارد برای کاهش موارد اطلاعات مجازی در متون دینی، به سراغ نظریه غیرمتعارف روح معنا برویم، بلکه می‌توانیم وقوع همه این مجازات را بپذیریم و در عین حال هیچ خللی در اتقان کلام الهی و روایات ایجاد نکنیم؛ زیرا این استعمالات مجازی از قبیل تلاعب معانی است، نه بازی با الفاظ، تا پدیده‌ای مذموم تلقی شود: «اما التزام به مجاز و کنایه محذوری ندارد؛ چراکه مقصود از مجاز، بازی کردن با معانی است نه الفاظ»^۱ (خمینی ۱۴۱۸ ج ۱: ۱۰۹). ایشان نه تنها وجود این آرایه ادبی در آیات قرآنی را مذموم نمی‌دانند، بلکه آن را عامل لطافت کلام الهی محسوب می‌کنند: «استعمالات قرآنی و نیز سایر استعمالات نوپدید، همگی بر نوعی توسعه، کنایات و استعاره‌های ذوقی صحیح و لطیف مبتنی است و در آمیختن میان مسائل لغوی و وضعی با موضوعات عقلی و روحانی، شایسته نیست»^۲ (خمینی الف ۱۴۱۸ ج ۳: ۴). ایشان در نهایت، نظریه روح معنا را مطلبی ذوقی و بدون پشتوانه برهانی معرفی می‌کنند: «پس این ادعا که الفاظ برای معانی عامه وضع شده‌اند - آنگونه که حکیم سبزواری و نیز والد محقق به آن تصریح می‌کنند - مطلبی ذوقی و خلاف برهان است»^۳ (خمینی ۱۴۱۸ ج ۱: ۱۰۹).

خطور نکردن معنا به ذهن واضع

اشکال دیگر نظریه معانی عامه، خطور نکردن معانی عام به ذهن واضع است؛ معانی عام و گسترده‌ای که به باور معتقدان به نظریه روح معنا، موضوع له لغات است و هیچ‌گاه به ذهن واضع خطور نکرده تا بخواهد لفظ را برای آن وضع کند. همان‌گونه که گذشت، امام خمینی در پاسخ به این اشکال، حضور بالفعل معنا در ذهن واضع را لازم نمی‌دانند، بلکه معتقدند معنای عام موضوع له باید به گونه‌ای باشد که اگر فرضاً بر واضع ارائه شد، او در قبول این معنا تردید نکند، اما در مقابل مصطفی خمینی بر این باور است که آنچه در وضع الفاظ، ملاک و معیار است، لحاظ بالفعل معنا از سوی واضع است نه تصور فرضی معنا: «صرف فرض سوال از واضع برای

۱. «أما لزوم المجاز و الكناية، فهو مما لا بأس به بعد كون المقصود من المجاز هو التلاعب في المعاني، لا الألفاظ».

۲. «الاستعمالات القرآنية و غيرها الحادثة، كلها مبنيات على نوع توسعات و كنايات و استعارات ذوقية صحيحة و لطيفة جداً، فلا ينبغي الخلط بين اللغة و الوضع و بين العقلية و الروحانية».

۳. «فدعوى: أن هذه الألفاظ موضوعة للمعاني العامة - كما صرح به الحكيم السبزواري قدس سره و الوالد المحقق - مد ظله - في بعض كتبه في بعض العلوم - مطابقة للذوق، إلا انها غير موافقة للبرهان».

اثبات عمومیت موضوع له کافی نمی‌باشد بلکه باید این معنای عام مورد لحاظ واضح قرار گیرد»^۱
(خمینی الف ۱۴۱۸ ج ۱: ۱۰۹).

دیدگاه برگزیده

آنچه گذشت، توصیف و تبیین کاملی از نظریه معانی عامه در آثار امام خمینی و فرزندانش مصطفی بود. در این مجال، به نقد و بررسی نظرات این بزرگواران می‌پردازیم. باید توجه داشت که موضوع بحث در نظریه معانی عامه، موضوع له الفاظ است، نه مستعمل فیه آن‌ها. ممکن است بتوانیم در موارد متعددی در مفردات قرآنی یا روایی اثبات کنیم که مستعمل فیه یک واژه خاص (مانند نور، لوح، قلم و...) معنایی عام و گسترده است، این مطلب با وضع این الفاظ برای معانی عامه (موضوع له) ارتباطی ندارد. به باور نگارندگان، اشکال غیر عرفی بودن بر تقریر امام خمینی از نظریه روح معنا، وارد و استوار است. نظریه ایشان، مبنی بر لحاظ جهات ثبوتی و کمالی در معنا و خروج جهات نقصانی از موضوع له، خلاف ارتکازات عرفی و لغوی اهل زبان است. «وضع» چیزی جز تعهد اهالی یک لغت به استفاده از واژگان خاص برای تفهیم معانی نیست؛ بنابراین کاملاً تابع قراردادها و عادات زبانی است و نه چیز دیگر (خوبی ۱۴۲۲ ج ۱: ۵۰)؛ از این رو تفسیر واژگانی مانند «نور، رحمان، رحیم و مانند آن‌ها» بر اساس جهات ثبوتی و کمالی و بیرون راندن حیثیات نقصانی از دایره موضوع له، عملیاتی خلاف قواعد زبانی است؛ زیرا ملاک در تشخیص موضوع له یک لغت، توجه به تعهدات زبانی افراد آن لغت است و در بسیاری از موارد، عرف، علاوه بر جهات ثبوتی و کمالی، جهات عدمی و نقصانی را هم در موضوع له و فرآیند شکل‌گیری معنا دخیل می‌داند. در واقع برخلاف نظریه امام خمینی باید گفت: تخطئه عرف در تشخیص موضوع له، کاملاً بی‌معناست؛ زیرا اساساً، مناط اینکه چیزی جزء معنای لفظ است یا خیر، عرف اهل لغت است نه فهم دقیق عرفا و فلاسفه که از طریق برهان یا شهود حاصل شده و اساساً برهان و شهود درباره مسئله‌ای که ذاتاً زبان‌شناسانه است، چه جایی برای طرح دارد. علاوه بر این، حتی اگر از اشکال آمیختگی مسائل فلسفی و لغوی هم صرف نظر کنیم و تنها بر اساس چارچوب‌های عقلی و فلسفی پیش برویم، باز هم نظریه امام خمینی با چالشی فلسفی مواجه است؛ زیرا حکما در دانش فلسفه بر این باورند که در حد تام ماهیات، دو جهت لحاظ می‌شود: هم جهت وجدان و هم جهت فقدان. وجدان جنبه‌های ثبوتی و کمالی است که باید یک ماهیت داشته باشد و فقدان، تمام جهاتی را دربرمی‌گیرد که نباید در آن ماهیت لحاظ

۱. «مجرد فرض السؤال عن الواضع لا یکنی لعموم الموضوع له، بل لا بد من لحاظ العموم».

شود و نمی‌تواند داخل در ماهیت باشد. به تعبیر دیگر، در حد تام یک ماهیت، قطعاً اموری ضروری‌الوجود است که در صورت نبود آن، ماهیت شکل نمی‌گیرد و اموری ضروری‌العدم است که وجود آن در ماهیت امکان ندارد؛ زیرا حضورش سبب می‌شود ماهیت به چیز دیگری تبدیل شود (عبودیت ۱۳۸۳: ۵۶)؛ بنابراین اینکه موضوع له الفاظ - که شامل الفاظ دال بر ماهیات نیز می‌شود - تنها جنبه وجدان بوده و به فقدان، لابه‌شرط است، با پیش‌فرض‌های فلسفی سازگاری ندارد.

می‌توان این ادعا را به نحو موجه جزئی و برای برخی الفاظ پذیرفت؛ به این معنا که عرف، در برخی واژگان، جنبه‌های فقدان و عدمی را لحاظ نمی‌کند. این خصوصیت به‌ویژه در مفاهیم مشکک، مانند مفهوم نور خود را نشان می‌دهد؛ زیرا مفاهیم مشکک هرچه غلیظ‌تر و پررنگ‌تر شوند، باز هم عرف، از اطلاق لفظ ممانعت نمی‌کند و لفظ را همان‌طور که در مراتب ضعیف صادق می‌بیند (نور شمع) در مراتب بالاتر نیز قابل‌استعمال حقیقی می‌داند (نور خورشید)، اما مشکل اینجاست که همه مفاهیم، مشکک نیستند تا بتوان تقریر امام خمینی را به نحو عام و کلی پذیرفت؛ برای نمونه در مفاهیم قرآنی مانند «لوح، کرسی، قلم و...» نظریه ایشان، قابل‌التزام نخواهد بود.

مسئله دیگری که پذیرش نظریه معانی عامه را سخت می‌کند، خطور نکردن این معنای عام به ذهن واضع است. این مسئله اعتراض مصطفی خمینی را نیز به دنبال داشت. به باور نگارنده، در این نزاع نظر امام خمینی مبنی بر عدم لزوم حضور بالفعل معنا در ذهن واضع، به حقیقت نزدیک‌تر است؛ زیرا «طولانی بودن معانی» مطلبی انکارناپذیر است؛ یعنی اگرچه در هنگام وضع، معنای خاصی در ذهن واضع لحاظ می‌شود، در گذر زمان، مصادیق جدیدی برای آن معنا ایجاد می‌شوند که به کلی با آنچه در ذهن واضع بوده متفاوت است، اما در عین حال، عرف در تطبیق لفظ بر این مصادیق جدید هیچ تردیدی نمی‌کند. مثال‌هایی که علامه طباطبایی در مقدمه المیزان ذکر می‌کنند «انعطاف و لغزندگی معانی» را به‌خوبی نشان می‌دهد. ایشان معتقدند لفظ «سراج» در ابتدا برای مجموعه‌ای بسیار ساده متشکل از یک ظرف، فتیله و مقداری روغن، به‌عنوان ماده سوختنی قرار داده شده بود، اما با گذشت زمان، اجزای تشکیل‌دهنده سراج به کلی دگرگون شد؛ تا آنجا که امروزه چراغ‌های الکتریکی موجود، هیچ شباهتی به چراغ‌های اولیه ندارند؛ با این حال و با وجود تغییرات اساسی که در اجزای سراج ایجاد شده است، همچنان سراج به نحو حقیقی بر مصادیق جدید صادق است و به‌صورت متعارف استعمال می‌شود. مشابه این سخن را می‌توان در کلمه «میزان» (ترازو) یا «سلاح» بیان کرد؛ زیرا مصادیق اولیه آن‌ها،

بدون تردید هیچ شباهتی به ترازو و سلاح‌های فعلی ندارد، در عین حال امروزه، ما در استعمال این الفاظ (میزان، سلاح) احساس مجاز یا استعمال غیر متعارف نمی‌کنیم (علامه طباطبایی ۱۴۱۷ ج ۲: ۳۲۰). به نظر می‌رسد علامه معتقد است، با وجود تطورات مصادیق، روح و اصل معنا ثابت می‌ماند. به تعبیر ساده‌تر به فرض محال، اگر شخصی را از قرون گذشته به زمان حال منتقل کنیم و به او وسایل روشنایی جدید را نشان دهیم، او در تعبیر از این آلات نوین از لغتی جز همان سراج استفاده نخواهد کرد، با اینکه در هنگام وضع، این مصادیق جدید هرگز به ذهن واضع خطور هم نکرده بود؛ پس خطور نکردن برخی مصادیق به ذهن واضع که طبعاً به لحاظ نکردن آن می‌انجامد، نمی‌تواند سبب ایجاد محدودیت در موضوع له شود. درحقیقت می‌توان ادعا کرد این مصادیق اگرچه در حین وضع به صورت بالفعل و تفصیلی در ذهن واضع نبوده، به وجه اجمالی و ارتکازی حضور داشته است.

نتیجه‌گیری

در برآیند این تحقیق، دو اشکال مصطفی‌خیمینی بر تقریر امام خمینی از نظریه روح معنا را پذیرفتیم که عبارت است از: قابلیت نداشتن توسعه معنا از طریق تعلیل و خلط میان مباحث عرفی و فلسفی. در نتیجه تصویر امام خمینی از نظریه روح معنا با اشکالاتی مواجه است که عرصه را بر آن تنگ می‌کند، اما این مطلب، هرگز به معنای نفی اصل نظریه روح معنا نیست. اگرچه برخی انتقادات مصطفی‌خیمینی را استوار دانستیم، معتقدیم آنچه مصطفی‌خیمینی پیش روی قرار داده و به نقد آن پرداخته است، تنها یکی از تقریرهای نظریه روح معناست که از جانب امام خمینی مطرح شده است؛ البته نفی و رد این تقریر به معنای نفی اصل نظریه نیست. در واقع آنچه از سوی مصطفی‌خیمینی به درستی رد شده است، برداشت خاص امام خمینی از نظریه معانی عامه بوده است نه اصل نظریه فاخر «روح معنا». به باور ما حمل الفاظ قرآنی و روایی، به ویژه در بخش معارف، بر فهم بسیط عرب جاهلی، به بهانه پایبندی به ظواهر، کاری ناصواب است که علاوه بر آنکه به تقویت اصالة التمثیل - و نه اصالة الحقیقه - در آیات قرآنی می‌انجامد، با لزوم برداشت حداکثری از آیات قرآن تضاد دارد. کلید حل این مشکل، ارائه تقریری از نظریه روح معناست که از چالش‌های مطرح شده در این تحقیق فارغ باشد. نگارنده معتقد است چنین تصویری از نظریه معانی عامه، قابل دستیابی است و درصدد ارائه آن در قالب تحقیقی مستقل است.

منابع

- آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین. (۱۴۰۹ ق) *کفایة الأصول*، قم: مؤسسه آل البيت (ع)، چاپ اول.
- ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۸۵) *علل الشرائع*، قم: کتابفروشی داوری.
- اردبیلی، سید عبدالغنی. (۱۳۸۱) *تقریرات فلسفة امام خمینی*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
- امام خمینی، سید روح الله. (۱۳۷۵) *تفسیر سوره حمد*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ چهارم.
- _____ . (۱۳۷۶) *مصباح الهدایة إلى الخلافة و الولاية*، با مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ سوم.
- _____ . (۱۳۷۸) *آداب الصلاة*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ هفتم.
- _____ . (۱۳۸۰) *شرح چهل حدیث (اربعین حدیث)*، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ بیست و چهارم.
- تهرانی، سید محمدحسین. (۱۴۱۸ ق) *امام شناسی*، قم: انتشارات علامه طباطبایی، چاپ دوم.
- خمینی، مصطفی. (۱۴۱۸ ق) *تفسیر القرآن الکریم*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
- _____ . (۱۴۱۸ ق) *تحریرات فی الأصول*، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول.
- خویی، ابوالقاسم. (۱۴۲۲ ق) *مصباح الأصول*، تقریرات واعظ حسینی بهسودی، محمد سرور، قم: مؤسسه احیاء آثار الامام الخوئی، چاپ اول.
- رشتی، حبیب الله بن محمد علی. (بی تا) *بدائع الأفكار*، قم: مؤسسه آل البيت (ع)، چاپ اول.
- سبزواری، ملاحادی. (۱۳۶۰) *التعلیقات علی الشواهد الربوبیه*، با تصحیح و مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد: مرکز الجامعی للنشر، چاپ دوم.
- شهرستانی، محمد بن عبد الکریم. (۱۳۶۴) *الملل و النحل*، به تحقیق محمد بدران، قم: الشریف الرضی، چاپ سوم.
- علامه طباطبایی، سید محمدحسین. (۱۴۱۷ ق) *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.
- _____ . (۱۴۲۷ ق) *تفسیر البیان فی الموافقة بین الحدیث و القرآن*، به تحقیق اصغر ارادتی، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات. چاپ اول.

- عبودیت، عبدالرسول. (۱۳۸۳) «تطابق عوالم»، *معرفت فلسفی*، سال اول، شماره ۳.
- غزالی، ابو حامد محمد. (بی تا) *احیاء علوم الدین*، به تحقیق عبدالرحیم بن حسین حافظ عراقی، بیروت: دارالکتب العربی، چاپ اول.
- _____ (۱۴۰۹ ق) *جواهر القرآن*، بیروت: دارالکتب العلمیه منشورات محمدعلی بیضون، چاپ اول.
- فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۴۱۵ ق) *تفسیر الصافی*، با مقدمه و تصحیح حسین اعلمی، تهران: انتشارات الصدر، چاپ دوم.
- کاظمی خراسانی، محمد علی. (۱۳۷۶) *فوائد الاصول*، تقریرات درس اصول میرزای نائینی، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ ق) *بحار الأنوار*، بیروت: دار احیاء التراث العربی، چاپ اول.
- مصطفوی، حسن. (۱۴۳۰ ق) *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، بیروت - لندن - قاهره: دارالکتب العلمیه، مرکز نشر آثار علامه مصطفوی، چاپ سوم.
- مظفر، محمدرضا. (۱۳۷۵) *أصول الفقه*، قم: اسماعیلیان، چاپ پنجم.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی (۱۳۶۳) *مفاتیح الغیب*، محمد خواجهوی، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی. چاپ اول.
- _____ (۱۳۶۶) *تفسیر القرآن الکریم*، قم: بیدار، چاپ دوم.
- _____ (۱۹۸۱) *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعة*، بیروت: دار احیاء التراث، چاپ سوم.
- _____ (۱۴۱۷ ق) *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی، چاپ اول.