

تحلیل کارآمدی نظریه وضع الفاظ

برای ارواح معانی

عبدالله میراحمدی*؛ استادیار گروه قرآن و حدیث دانشگاه خوارزمی
مونا امانی پور**؛ دانش‌آموخته دکتری دانشگاه تربیت مدرس

چکیده

یکی از دیدگاه‌های کارگشا در توسعه‌پذیری معنا در قرآن، نظریه «وضع الفاظ برای ارواح معانی» است. این دیدگاه برگرفته از اصلی عرفانی است که بر اساس آن، مراتب طولی معنای الفاظ، روح واحدی دارند که برای تمام مصداقها بنحو حقیقی صادق است. طرفداران قاعده روح معنا، با توسعه‌دادن مفاهیم محسوس و مادی به معانی فرا عرفی، معتقدند که ویژگیهای نشئت گرفته از مصادیق واژگان، در اصل معنا تأثیری ندارند زیرا موضوع‌له الفاظ عام است. بر این اساس، حقیقت لفظ بر همه مراتب اعم از حقایق غیبی و مرتبه نازل در حد فهم عرف، قابل انطباق است. طرفداران این نظریه، مفهوم توسعه‌یافته را مرتبه‌یی از معنای کلام میدانند، بی‌آنکه مخالف با فهم عرفی و معنای لغوی واژگان باشد. در این پژوهش، ضمن تحلیل دقیق نظریه روح معنا و استخراج مبانی آن در تقریرهای گوناگون طرفدارانش، آسیبهای وارد بر آن نیز بررسی شده است. مخالفت با حمل صفات خبری بر مجاز، تمرکز بر امور عینی در معناشناسی الفاظ و بیتوجهی به دیدگاههای جدید زبان‌شناسی از مهمترین آسیبهای این نظریه است.

کلیدواژگان

روح معنا
توسعه‌پذیری معنا
زبان‌شناسی
واقعیت و مجاز
قرآن
وضع الفاظ
معناشناسی

طرح مسئله

یکی از مهمترین دیدگاههای اندیشمندان مسلمان که در راستای جاودانگی کلام الهی مطرح شده، «توسعه یا شمول معنایی» است. مطابق این دیدگاه، رابطه میان دو واژه بگونه‌یی است که معنای یکی از آنها از چنان گستره‌یی برخوردار است که معنای واژه دیگر را نیز در بر میگیرد. با اینحال شمول معنایی در تفسیر، مفهومی فراتر از علم معناشناسی دارد و دلیل این امر، رعایت قواعد تفسیری همچون التزام به واژگان عصر نزول در عین عدم انحصار فهم قرآن به مخاطبان عصر نزول است.

مدعای اصلی نظریه توسعه‌پذیری معنا در تفسیر قرآن این است که مفسر ضمن توجه به واژگان عصر

(نویسنده مسئول) Email: Mirahmadi_a@yahoo.com*

Email: Mana_996@yahoo.com**

تاریخ دریافت: ۹۶/۸/۱۰ تاریخ تأیید: ۹۶/۱۲/۶

۱. صفوی، گفتارهایی در زبان‌شناسی، ص ۱۹۱.

نزول از راه منابع معتبر، به دگرگونیهای اجتماعی اهتمام میورزد زیرا «زبان به مفهوم گفتار، یک نهاد اجتماعی و مولود جامعه است. به همین دلیل، دگرگونیهای اجتماعی، منشأ تحول در معانی کلمات و نشانه‌های زبانی میشود».^۲ توسعه‌پذیری معنا در تفسیر، همواره قرائت یکسانی نزد اندیشمندان مسلمان نداشته است؛ چنانکه ظاهرگرایان از اهل حدیث، هرگونه برداشت تازه از معانی الفاظ قرآن را خارج از معانی معهود عرب عصر نزول و بنوعی تفسیر به رأی و مخالفت با دین می‌شمردند.^۳ در مقابل، جریان‌هایی با شمول‌پذیری معنا در تفسیر موافق بودند. جریان کلامیها بویژه معتزله، عرفا و صوفیه، باطنیه، فلاسفه قدیم و جدید، جریان علم‌گرایی قدیم و جدید و جریان تفسیر اجتماعی با رویکردهای متفاوت، قائل به نوعی توسعه در معنا بودند.^۴ در این میان، عرفا و حکما ضمن توجه به چند لایه بودن معانی قرآن، به مبنای مهمی در امکان توسعه معانی قائلند که به قاعده «وضع الفاظ برای حقایق و ارواح معانی» مشهور است.

بر اساس این قاعده، در تفسیر جمالاتی که واژگان آن در معانی محسوس و مادی بکار رفته است، میتوان کلام را از ظاهر به امور دیگر توسعه داد. بعبارتی، میتوان آیات را بگونه‌یی فراتر از فهم عرفی تبیین کرد که معانی طولی حقیقی برای کلام فرض شود، بی آنکه مخالف با معانی ابتدایی و ظاهری باشد. دقیقتر آنکه، طرفداران این دیدگاه بر این باورند که «هر واژه میتواند لایه‌هایی از معنا را در خود جای دهد که در عرف مردم، آن معنای ظاهر بیشتر متداول است، لکن در مرتبه‌یی بالاتر، معانی مثالی و مجرد وجود دارد که اصل و روح آن کلام را تشکیل میدهد».^۵

دیدگاه «وضع الفاظ برای ارواح معانی» که در مکتب عرفا و حکمای متعالیه توسعه و بالندگی پیدا کرد، برای نخستین بار توسط غزالی مطرح گردید. او با تمسک به

این قاعده کوشید تا پرده از رمز و راز معانی رؤیا بردارد. در ادامه، ابن عربی و شارحان آثارش، به این دیدگاه روی آوردند. در میان حکمای شیعه، ملاصدرا این نظریه را در کتابهایش فراوان بکار گرفت. فیض کاشانی نیز با تلفیق آراء غزالی و صدرالمآلهین، به تبیین آن پرداخت. در عصر حاضر، امام خمینی، علامه طباطبایی، استاد مصطفوی و استاد جوادی آملی از طرفداران جدی این دیدگاه هستند که به اصلاح برخی اشکالهای وارد بر آن نیز پرداخته‌اند.^۶ در این پژوهش ضمن ارائه قرائتها و مبانی گوناگون نظریه وضع الفاظ برای ارواح معانی، نقدهای وارد بر آن نیز ارزیابی شده است.

۱. مفهوم نظریه روح معنا

طرفداران نظریه روح معنا با توجه به مبانی و دیدگاههای گوناگون، تقریرهای متفاوتی دارند. با وجود اختلافها، قاعده وضع الفاظ برای ارواح معانی در پی اثبات آن است که موضوع له الفاظ، شیء خارجی مقید به ویژگیهای خاص نیست.^۷ بعبارتی، الفاظ برای معانی مشخص خارجی وضع نشده و ویژگیهای نشئت گرفته از مصادیق واژگان، در اصل معنا تأثیری ندارند زیرا موضوع له الفاظ، عام است. بنابراین، حقیقت لفظ بر همه مصادیق آن قابل تطبیق است. بتعبیری، «موضوع له الفاظ، روح معنای مشترک میان

۲. سعیدی روشن، «روش پلکانی مفهوم شناسی واژگان قرآن»، ص ۸۷.

۳. نکونام، درآمدی بر تاریخ گذاری قرآن، ص ۶.

۴. ایازی، «شمول‌پذیری معنا در قرآن کریم».

۵. همو، «فیض کاشانی و مبانی و روش‌های تفسیری او»، ص ۵۰.

۶. ر.ک: شیواپور، «بررسی و تحلیل نظریه روح معنا در تفسیر متشابهات قرآن»، ص ۱۰۸-۱۰۶.

۷. خمینی، گوهر معنا (بررسی قاعده وضع الفاظ برای ارواح معانی)، ص ۹۰-۸۹.

مصادیق گوناگون آنهاست»^۸.

بر این اساس، برخی برای قاعده روح معنا لوازمی قائل شده‌اند: «نخست آنکه این قاعده برای الفاظ، معانی کلی و عامی در نظر میگیرد که در تفاهم عرفی بین گویندگان و شنوندگان، ممکن است اولاً و بالذات در نظر گرفته نشده باشد؛ این مستلزم فراتر رفتن از عرف اهل لغت است. اما لازمه دیگر این است که ویژگیهای مصادیق معانی محسوس الفاظ، از حد و تعریف معنای لفظ خارج است و مقوم معنای لفظ همان روح کلی آن است که در بین مصادیق مادی و غیر مادی مشترک است و به همین دلیل هیچکدام از مقومات مصادیق مادی یا غیر مادی در حد آن لفظ اخذ نشده است»^۹.

بنابراین بر اساس نظریه روح معنا، لفظ در نظام طولی بر مصادیق گوناگون مادی و معنوی قابل تطبیق است. با این توضیح که هر واژه میتواند لایه‌های گوناگونی از معنا را در مراتب مادی و مجرد در خود جای دهد، بگونه‌یی که هر لایه‌یی ناظر به مصداقی خاص است. اما آنچه روح و گوهر معنای واژه را تشکیل میدهد، عنصر مشترک معنا میان تمامی لایه‌هاست. در این صورت نیز چون هر یک از لایه‌های معانی، مصداقی از روح معنا محسوب میشود، استعمال لفظ در تمامی مراتب معانی - خواه عرفی یا فراعرفی - مطابق وضع حقیقی خواهد بود. پس روح معنا، همان معنای حقیقی و مفهوم اصیل در مبدأ اشتقاق تلقی میشود که در تمام صورتها و صیغه‌های آن واژه جاری است، بی آنکه مخالف بالغت باشد.

۲. تقریرهای نظریه روح معنا

مهمترین تقریرهای ارائه شده از نظریه روح معنا با توجه به مبانی و دیدگاههای ویژه هر یک از طرفدارانش عبارتند از:

■ **نظریه وضع الفاظ برای ارواح معانی، با آنکه در توسعه مفاهیم و مراتب آنها سهم بسزایی دارد و پای لفظ را از دام زنجیرهای معانی عرفی و ویژگیهای مصداقی رها میسازد و بسوی مفاهیم متعالی و حتی تأویلهای عرفانی به پرواز درمی آورد، دارای برخی اشکالهای مبنایی و زبان‌شناختی است.**

۱-۲. توسعه مفهوم بدون التزام به معنای مجازی بیشتر باورمندان به قاعده روح معنا، با آنکه منکر وجود مجاز در قرآن نیستند، اما مجاز بودن صفات خبریه را امری بعید دانسته و به کاربرد حقیقی الفاظ در معانی صفات قائلند. از اینرو، برخی معتقدند دیدگاه روح معنا، «میان قول به مجاز در قرآن و نظریه نفی مطلق مجاز است... [در حقیقت] نظریه روح معنا یکی از راههای برون رفت از پذیرش مجاز در قرآن است؛ گویی قائلان آن با طرح این نظریه میخواهند مسئله مجاز در این دسته از آیات صفات فعلی خداوند را که امری منکر و برخلاف قاعده است، حل کنند»^{۱۰}.

عرفا با پذیرش قاعده وضع الفاظ برای ارواح معانی، با آنکه فراتر از معنای ظاهری آیات پیش رفته و به توسعه مفهومی قائلند، به وادی مجاز وارد نمیشوند زیرا موضوع له الفاظ را روح و حقیقت معنا میدانند که با تغییر قالب الفاظ تغییر نمیکند، از اینرو الفاظ را بر ظاهر خود باقی میگذارند. ملاصدرا نیز ضمن بکارگیری قاعده روح

۸. شیواپور، «زبان‌شناسی عارفانه فیض کاشانی در تفسیر متشابهات قرآن»، ص ۶۲.
۹. خمینی، گوهر معنا (بررسی قاعده وضع الفاظ برای ارواح معانی)، ص ۹۲-۹۱.
۱۰. ایازی، «نقد و بررسی نظریه روح معنا».

معنا، باقی ماندن بر ظواهر را به همان صورتی که از جانب خدا و رسولش آمده است، مقتضای دیانت دانسته و بر عدم تأویل آموزه‌های قرآن و حدیث پای میفشارد.^{۱۱} بنابراین الفاظ برای ارواح معانی و اهداف آنها وضع شده است و تطبیق آن معنا و مفهوم بر هر مصداقی که بتواند روح معنا و هدف آن را تأمین کند، حقیقت است نه مجاز. از اینرو، تطبیق مفاهیم موت، حیات و زمین بر مصادیق گوناگون عرضی و طولی، میتواند حقیقت باشد، مگر آنکه شاهی بر حصر در مصداق معین ارائه شده باشد.^{۱۲}

در میان طرفداران نظریه روح معنا، برخی مانند ابن عربی هر چند وجود مجاز در کلام عرب را جایز دانسته اما به صراحت منکر مجاز در قرآن هستند.^{۱۳} استاد مصطفوی نیز نفس مجاز را در تقابل با معانی حقیقیه کلمات قرآن میداند و بر این باور است که مجازگویی در قرآن سبب گمراهی افکار و تحیر مردم میشود، کتاب الهی را از اعتبار و قاطعیت ساقط میکند و به منحرفین فرصت میدهد مطابق رأی باطل و نظر فاسد خود از آیات قرآن استفاده کنند. همچنین «تمام معارف الهی و حقائق با حمل الفاظ به معانی مجازیّه از میان برداشته شده و قسمت اعلا و مهم کلمات خداوند متعال نامفهوم و خارج از استفاده مردم خواهد بود»^{۱۴}.

امام خمینی نیز با آنکه درباره مجاز، دیدگاهی میانه دارد و میان مجاز در تمام آیات قرآن و مجاز در آیات صفات تفکیک قائل است، بیش از دیگران به رد دیدگاه مجاز باوران در صفات الهی پرداخته است. ایشان در معنانشناسی صفات «رحمان» و «رحیم» میگوید: اهل ظاهر معتقدند «رحمان» و «رحیم» مشتق از «رحمت» هستند و در آنها عطوفت و رقت مأخوذ است، بنابراین اطلاق آنها بر خداوند مجاز است. امام خمینی در پاسخ به این دیدگاه، ضمن بعید دانستن مجاز در این

صفات، از اهل تحقیق نقل میکند که چون الفاظ برای معانی عامه و حقایق مطلقه وضع شده‌اند، تقید به عطوفت و رقت، داخل در موضوع له لفظ رحمت نیست و از اذهان عامیه این تقید حذف شده و در اصل وضع دخالت ندارد.^{۱۵} آنگاه ایشان در بررسی این پاسخ اهل تحقیق میگوید:

این مطلب بحسب ظاهر بعید از تحقیق است، زیرا معلوم است که واضح نیز یکی از همین اشخاص معمولی بوده و معانی مجرّده و حقایق مطلقه را در حین وضع در نظر نگرفته است. البته اگر واضع حق تعالی یا انبیاء به وحی و الهام الهی باشند، این مطلب وجهی خواهد داشت، ولی این امر نیز ثابت نیست. بنابراین ظاهر این کلام مخدوش است؛ با این حال معلوم نیست، مقصود اهل تحقیق همین ظاهر باشد بلکه میتوان این مطلب را چنین توجیه کرد که واضع لغات گرچه در حین وضع، معانی مطلق و مجرّد را در نظر نگرفته، ولی آنچه از الفاظ در ازای آن وضع شده، همان معانی مجرّد و مطلق است.^{۱۶}

بنابراین، امام خمینی ضمن مخالفت با مجاز دانستن معانی صفات، معتقد است با پذیرش منشأ انسانی وضع الفاظ، همچنان میتوان از نظریه روح معنا دفاع کرد. البته ایشان در انتها، با تحلیلی عارفانه از نظریه روح معنا، اطلاق اینگونه الفاظ را بر مجردات، حقیقت و بر

۱۱. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ج ۱، ص ۱۴۴.

۱۲. جوادی آملی، حیات حقیقی انسان در قرآن، ص ۱۲۷.

۱۳. ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۴، ص ۱۱۹.

۱۴. مصطفوی، تفسیر روشن، ج ۱، ص ۱۲.

۱۵. موسوی خمینی، آداب الصلوة (آداب نماز)، ص ۲۴۸ -

۲۴۹.

۱۶. همان، ص ۲۴۹.

محسوسات مجازی میدانند. بطور مثال اگر لفظ «نور» برای «ظاهر بذاته و مظهر لغیره» وضع شده باشد، اطلاق آن بر غیر حق تعالی در نظر عقول جزئیّه حقیقت است، اما نزد عقول مؤیده و اصحاب معرفت مجاز است و فقط اطلاقش بر حق تعالی حقیقت است. تمام الفاظی که برای معانی کمالیه، یعنی اموری از سنخ وجود و کمال، وضع شده‌اند، همینگونه هستند.^{۱۷}

امام خمینی در نهایت نتیجه میگیرد که در صفاتی چون «رحمان»، «رحیم»، «عطوف»، «رئوف» و امثال آن، یک جهت کمال و تمام و یک جهت انفعال و نقص وجود دارد و این الفاظ در ازای همان جهت کمال که اصل آن حقیقت است، وضع شده است. اما جهات انفعال که از لوازم نشئه، اجانب و غرائب حقیقت است و بعد از تنزل آن حقیقت در بقعه‌های امکان و عوالم نازل دنیا با آن متلازم شده است، دخالتی در معنی موضوع له ندارد. بنابراین اطلاق آن بر موجودی که تنها جهت کمال را دارد و از جهات انفعال و نقص مبرا است، حقیقت صرف است. این مطلب با این شرح، علاوه بر آنکه به ذوق اهل معرفت نزدیک است، با وجدان اهل ظاهر نیز تناسب دارد.^{۱۸}

دیدگاه دوگانگی اطلاق حقیقت و مجاز را برای نخستین بار، غزالی مطرح کرده است.^{۱۹} بعقیده برخی پژوهشگران، لازمه مهم این دیدگاه، پذیرش منشأ الهی وضع الفاظ است و طرفداران آن اغلب به این لازمه توجه داشته‌اند.^{۲۰} چنانکه قیصری معتقد است: «آنگونه که به اسرار الهی نزد علما ثابت است، همه حروف مفرد و مرکب بر معانی غیبی دلالت دارند زیرا واضح حقیقی آنها در مظاهر انسانی، خداوند است».^{۲۱} این در حالی است که در نظر امام خمینی این دو لازم و ملزوم یکدیگر نیستند و با وجود پذیرش منشأ انسانی وضع الفاظ میتوان از این دیدگاه دفاع کرد.^{۲۲} بنابراین، بعقیده ایشان و سایر

دوگانه‌انگاران اطلاق حقیقت بر مجردات و مجاز بر محسوسات، نظریه روح معنا در عین سودمندی، همواره کارگشا نیست و نمیتوان به کمک آن، معانی مجرد را بگونه‌ی قاعده‌مند و پیوسته اثبات کرد.

۲-۲. توجه به معانی طولی و تطابق عوالم

عرفا در بُعد هستی‌شناسی، به نظام طولی و تشکیکی (تشکیک در مظاهر و نه در وجود) باور دارند. در نظر آنان، هر آنچه در عوالم پایینتر ظهور دارد، تنزل یافته‌ی از عوالم بالاتر است. عرفا این نظام طولی را به معانی الفاظ سرایت میدهند و معتقدند «الفاظی که در این عالم با دلالت وضعی به اشیاء دلالت میکند، همان الفاظ، به همان اشیاء که در عوالم بالاتر با وجودی قویتر موجودند، دلالت مینماید».^{۲۳}

نزد اهل معرفت، روح معنا یکی از مبانی برجسته فرایند تأویل طولی است. در باور عرفا، «تأویل طولی، به عمق رسیدن، ژرفکاوای و سیر در عمق و فهم درونمایه کلام است».^{۲۴} فرایند تأویل طولی و دستیابی به لایه‌های مفهومی به دوروش صورت میگیرد:

۱۷. همان، ص ۲۵۰.

۱۸. همان، ص ۲۵۱.

۱۹. ابوزید، معنای متن (پژوهشی در علوم قرآن)، ص ۵۱۱. نصر حامد ابوزید در معرفی زبان‌شناسی غزالی مینویسد: «غزالی تا آنجا پیش میرود که نظریه زبانی خویش را چنین ارائه میدهد: زبان، متافیزیک را حقیقتاً و امور ملموس و متافیزیکی را مجازاً بیان میکند»؛ همانجا.

۲۰. شیواپور و همکاران، «طباطبایی و نظریه روح معنا در تبیین الفاظ متشابه قرآن»، ص ۱۲۳.

۲۱. قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۱۱۳۸.

۲۲. موسوی خمینی، آداب الصلوة (آداب نماز)، ص ۲۴۹.

۲۳. ایازی و عزتی بخشایش، «معناگرایی در تفسیر صفات خبریه»، ص ۷۱.

۲۴. یزدان‌پناه، رمز و راز تأویل عرفانی از دیدگاه اهل معرفت، ص ۱۱.

۱) روش فنی - عمومی: «در این روش، عالم و مفسر شریعت به کمک قراین آیات و روایات دیگر تلاش میکند انصرافهای ظاهری و مادی را که در اثر انس به هستی مادی در اذهان نشسته است، از معارف شریعت و حقایق فرافیزیکی بزداید و با توجه به روح معنا و پالایش زبان عرفی به باطن دست یابد»^{۲۵}. این روش در حقیقت توجیه و تفسیر آیات بوسیله قراین متصل و منفصل کلام است که بکارگیری عقل در آن نقش برجسته‌یی دارد.

۲) روش الهامی - اختصاصی: «عرفا در این روش روح معنا را می‌یابند و معنای عرفی را پالایش میکنند، ولی نه به روش قبلی. اصولاً عارف چون به مراحل بالاتر رسیده است، ذهنش آماده است که معنای عرفی متون مقدس را پالایش کند و به روح معنای آنها اشاره کند»^{۲۶}. این روش مبتنی بر نگرش هستی‌شناسانه اهل عرفان است که مراتب و بطون کتاب تشریح را کاملاً منطبق بر کتاب تکوین میدانند. در نظر آنها قرآن، انسان و هستی سه کتاب خداوند هستند که ظاهر و مراتب طولی و بطونی آنها کاملاً با هم مطابق است^{۲۷}.

سید حیدر آملی با توجه به فرایند تطابق عوالم، دو گونه تأویل در قرآن را برمی‌شمارد: تأویل اهل ظاهر یا اهل شریعت و تأویل اهل باطن یا اهل طریقت. تأویل از نظر اهل باطن تطبیق بین دو کتاب است؛ «یعنی حروف و کلمات و آیات کتاب قرآنی جمعی، و حروف و کلمات و آیات کتاب آفاقی تفصیلی»^{۲۸}. ایشان هدف نهایی تأویل نزد اهل باطن را حصول مشاهده حق تعالی در ضمن مظاهر آیات و کلمات و حروف آفاقی میدانند و در توضیح می‌گویند: «از آنجایی که قرآن صورت اجمال و تفصیل کتاب آفاقی است، و از طرفی مشاهده مذکور جز به مساعدت و معاونت قرآن حاصل نمیشود، از اینرو تأویل قرآن به وجهی که ذکر شد - یعنی تطبیق بین دو کتاب - واجب است تا

غرض مذکور، یعنی مشاهده حق حاصل شود»^{۲۹}. بنابراین، عرفا همانگونه که عالم ماده را تنزل یافته عوالم بالاتر از عالم تکوین میدانند، به چنین سلسله مراتبی در کتاب تشریح قائلند^{۳۰}. از اینرو ملاصدرا در توضیح مراتب طولی و بطون قرآن مینویسد:

هر چند حقیقت قرآن واحد است اما در نزول، مراتب فراوانی دارد و اسامی قرآن، براساس این مراتب مختلف است؛ پس قرآن در هر عالم و نشئه با اسمی مناسب با آن مقام خاص و جایگاه مشخص، نامیده میشود.^{۳۱}

عرفا برای کتاب تشریح، بطون متعدد و معانی طولی بیشماری قائلند که منطبق با کتاب تکوین و درجات معرفتی انسان است و هرکس به فراخور درک و فهم و میزان بهره‌مندی از طهارت و تزکیه نفس میتواند به مراتبی از آن راه یابد. در نظر آنها، الفاظ بر معانی مشترک دلالت دارند که از آن به «روح معنا» تعبیر میکنند. این روح مشترک در تمامی سطوح، اعم از ظاهر و باطن و در تمام مراتب بطونی متن، قابل مشاهده است و از آنجا که دارای حقیقت واحدی است، در تمامی مراتب در معنای حقیقی بکار میرود. فیض کاشانی در مقدمه تفسیر صافی ضمن تبیین نظریه روح معنا، به تطابق عوالم معتقد است و مینویسد:

چیزی در عالم حس نیست مگر آنکه مثال و صورت امری روحانی در عالم ملکوت

۲۵. همان، ص ۵۵.

۲۶. همان، ص ۶۵.

۲۷. ر.ک: مزرئی، «تأویل طولی و مبانی آن از نگاه سید حیدر

آملی»، ص ۱۸۷.

۲۸. آملی، تفسیر المحيط الاعظم والبحر الخضم، ج ۱، ص ۲۴.

۲۹. همان، ج ۵، ص ۷۵.

۳۰. ر.ک: کرمانی، «زبان دین در عرفان»، ص ۲۷.

۳۱. ملاصدرا، مفاتیح الغیب، ج ۱، ص ۳۸.

است.^{۳۲}

او همچنین با ترکیب بیان غزالی و ملاصدرا، نظریه روح معنا را با توجه به روایات ظهر و بطن چنین تبیین میکند:

برای هر معنایی از معانی حقیقت، روح و قالب و صورتی وجود دارد. گاهی یک حقیقت صورتهای و قالبهای گوناگونی دارد. همانا الفاظ فقط برای حقایق و روح معانی وضع شده‌اند و از آنجاکه حقیقت و روح در قالبها وجود دارند، استعمال الفاظ در قالبها بصورت حقیقی است زیرا بین حقیقت و قالب الفاظ، نوعی اتحاد برقرار است.^{۳۳}

امام خمینی نیز در مواردی، بر اساس معانی طولی و تطابق عوالم، به تبیین واژگان میپردازد. ایشان در توضیح اخلاص به آیه «وَمَنْ يُهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ...»^{۳۴} استناد کرده، با در نظر گرفتن روح معنای «هجرت» که همان سیر کردن است، به دو سیر ظاهری و باطنی اشاره میکند.^{۳۵} این تفسیر چیزی جز توجه به معانی و مراتب طولی لفظ هجرت نیست؛ هر چند هجرت معنوی، خود دارای مراتب طولی دیگری نیز میباشد. چنانکه انسان عالم با اهل عرفان، سیر متفاوتی دارد:

عالمی که با آیات آفاق یا دانشوری که با آیات انفس، سیر از خلق به حق دارد، با عارف شاهی که از حق به حق میرسد و در حق سفر میکند، فرق فراوان دارند، چنین موحدانی همتای فرشتگان در صحبت خدای سبحان به وحدانیت او گواهی میدهند؛ «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَ الْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ»^{۳۶} چون آنکه در حق سفر میکند، صلاحیت صحبت خدا را داراست.^{۳۷}

امام خمینی همچنین معتقد است احادیث هفت

بطن، میتواند ناظر به قرآن تکوینی، قرآن تشریحی و قرآن انسانی باشد.^{۳۸} ایشان بر اساس مراتب انسانها در فهم کتاب تشریحی، مفهوم زینت را در آیه «زَيْنٌ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ...»^{۳۹} متفاوت میداند. چنانکه «اهل ظاهر از سخن خداوند معنای ظاهری آن را میفهمند، اما اهل دل و اصحاب سلوک روحی، مرتبه‌ی عالی از آن را درک میکنند زیرا نزد ایشان حالات نفسانی از مراتب دنیوی است، همانگونه که نزد اهل روح و معارف غیبی، انوار قلبی و واردات قلبی، جزء زینتهای دنیوی بحسابند و نزد اهل سر و خفی و اخفی، تلویحات روحی نیز این چنینند. پس آیه شریف نسبت به هفت گروه، دارای هفت بطن است»^{۴۰}.

ایشان در کتاب شرح چهل حدیث، بر اساس مشرب عرفانی به مراتب طولی واژه «فتح» میپردازد و به فتوحات سه گانه قریب، مبین و مطلق که قرّة العین عرفا و اولیاست، اشاره میکند.^{۴۱} از نظر امام خمینی، «فتح قریب» بعنوان نخستین مرتبه فتوحات، همان مقام «قلب» است که سبب گشایش درهای معارف قلبی و آمرزش گناهان نفسیه میشود.^{۴۲} به باور ایشان، ماندن سالک در حجاب

۳۲. فیض کاشانی، تفسیر الصافی، ج ۱، ص ۳۲.

۳۳. همان، ص ۳۱.

۳۴. نساء/۱۰۰.

۳۵. موسوی خمینی، آداب الصلوة (آداب نماز)، ص ۱۶۲ – ۱۶۱.

۳۶. آل عمران/۱۸.

۳۷. جوادی آملی، رحیق مختوم (شرح حکمت متعالیه)، ج ۱، ص ۳۲۷.

۳۸. موسوی خمینی، تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس، ص ۱۸.

۳۹. آل عمران/۱۴.

۴۰. موسوی خمینی، تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس، ص ۱۸.

۴۱. همو، شرح چهل حدیث، ص ۲۹۰.

۴۲. همان، ص ۳۴۱.

عالم قلب سبب بسته‌شدن باب اسماء و صفات بر او میشود، از اینرو سالک نیازمند فتح دیگری است تا ابواب اسماء و تجلیات الهی بر او گشوده شده و به باب «ولایت» دست یابد؛ این همان مقام «فتح مبین» است که موجب بخشش بقایای گناهان نفسی متقدم و قلبی متأخر میشود.^{۴۳}

امام خمینی بر این نظر است که ماندن سالک در حجاب کثرت اسمائی و تعینات صفاتی، بسته‌شدن ابواب تجلیات ذاتی را در پی دارد؛ از اینرو با «فتح مطلق»، درهای تجلیات ذاتیه احدیه بر سالک باز شده و گناهان مطلق بخشوده میشود، چراکه با تجلی احدی، گناه ذاتی که مبدأ همه گناهان است، پوشیده میشود: «وجودک ذنب لایقاس به ذنب»^{۴۴}. چنین مرتبه‌یی به فتح موجود در آیه «إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ»^{۴۵} اشاره دارد.^{۴۶}

ایشان در پایان مطالب خویش، با توجه به مراتب اهل باطن، فتوحات سه‌گانه را مصداق‌یابی میکند و می‌گوید:

باید دانست که فتح قریب و فتح مبین، عام است نسبت به اولیا و انبیا و اهل معارف. و اما فتح مطلق از مقامات خاصه ختمیه است، و اگر برای کسی حاصل شود، بالتبعیه و به شفاعت آن بزرگوار واقع میشود.^{۴۷}

۲-۳. توجه به غایت و کارکرد وضع الفاظ

براساس این تقریر، برای دریافت روح معنا باید به اغراض و کارکرد وضع الفاظ توجه کرد. این تقریر دقیقاً در تقابل با رویکرد ذات‌گرایانه است؛ «طبق این تفسیر، ما در مصادیق گوناگون یک واژه بدنال ذات مشترکی نیستیم، بلکه به غایت یا کارکرد مشترک میان مصادیق گوناگون نظر میکنیم و موضوع‌له حقیقی الفاظ را همان

کارکرد مشترک میدانیم»^{۴۸}.

با مراجعه به دیدگاه‌های فیلسوفان جهان پیرامون زبان دین، با رویکرد «کارکردگرایی» مواجه میشویم.^{۴۹} این اصطلاح، در آثار ویلیام آلتون (۱۹۲۱-۲۰۰۹) فیلسوف دین آمریکایی، از طرفداران دیدگاه شناختاری واقعگرا [معنادار و معرفت‌بخش بودن گزاره‌های دینی همراه با منطبق‌بودن شناخت با خارج] فراوان مشاهده میشود. آلتون در مقالات مختلف برای تبیین دیدگاه خود در زمینه زبان الاهیات، از کارکردگرایی استفاده کرده است. نویسندگان مختلفی که در این زمینه مطلب نوشته‌اند، به مقالات مختلف آلتون استناد کرده‌اند.^{۵۰} وی در اثبات کارکردگرایی، بر تفاوت اساسی خداوند با مخلوقات تأکید میکند، زبان انسان را برای سخن گفتن حقیقی از خدا کاملاً ناتوان نمیداند و بر این باور است که باید مفاهیم زبان بشری را تا آنجا که ممکن است، پالایش

۴۳. همان، ص ۳۴۲.

۴۴. ملاصدرا، شرح الاصول الکافی، ج ۱، ص ۳۱۱؛ فیض

کاشانی، الوافی، ج ۱، ص ۱۰۳.

۴۵. نصر/۱.

۴۶. موسوی خمینی، شرح چهل حدیث، ص ۳۴۲.

۴۷. همانجا.

۴۸. شیواپور، «زبان‌شناسی عارفانه فیض کاشانی در تفسیر

متشابهات قرآن»، ص ۶۳.

۴۹. فیلسوفان تحلیل زبانی در دهه ۱۹۴۰ میلادی بجای

پرداختن به شروط معناداری، که زبان را با واقعیتی بیرونی مرتبط

میکند، کارکردها و ساحت‌های زبان را مورد تصریح و تأکید قرار

دادند... از منظر وسیع کارکردگرایی، که تحلیل زبانی را فرامی‌گیرد،

زبان دین هیچگونه جنبه شناختاری و واقع‌نمایی ندارد، در عین

حال بیانگر امری ارزشمند است. از نظر این رهیافت، مفاهیم دینی

و از جمله وجود خدا واقعیت عینی ندارد، بلکه این مفهوم ناظر به

واقعیت آرمان‌های انسانی است نه چیزی ورای آن و اعمال دینی

مقصود نهایی تلقی میشوند، نه پاسخ به واقعیتی برتر؛

سعیدی‌روشن، تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن، ص ۱۲۶.

۵۰. نقوی، «کارکردگرایی و معناشناسی اوصاف الهی از

دیدگاه علامه طباطبایی و ویلیام آلتون»، ص ۳۷-۳۶.

کنیم و نگذاریم «صورت‌های زبان» ما را فریب دهند».^{۵۱}
از نظر محققان، عنصر اصلی و کلیدی در نظریه کارکردگرایی این است که با وجود تفاوت آشکار میان خدا و انسان میتوان مفاهیم واحد و مشترکی را از اوصاف و افعال خدا و انسان انتزاع کرد که خاستگاه انتزاع این مفاهیم مشترک، کارکرد و عمل مشترک این اوصاف در خدا و انسان است.^{۵۲}

مطابق دیدگاه آلستون، «در زبان عادی و متعارف، مصادیق متعددی از این نوع اطلاق را میتوان بیان کرد. ما میتوانیم مفهوم «حافظه» را هم به انسان و هم به رایانه نسبت دهیم؛ با اینکه وجود انسان با وجود رایانه و چگونگی ذخیره اطلاعات در این دو مکانیسم دستیابی و آگاهی به آن ذخایر در آنها، بطور کامل متفاوت و متغایر است. مصحح چنین اسناد معنادار و درستی، وجود وجه مشترکی است که هم در انسان و هم در رایانه وجود دارد و این وجه مشترک، چیزی جز داشتن کارکردهای به نسبت واحد و مشترکی در این دو نیست».^{۵۳}

در میان اندیشمندان مسلمان پیرو نظریه روح معنا، علامه طباطبایی و استاد جوادی آملی برداشتی کاملاً کارکردگرایانه دارند، البته دیدگاه آنها در کاربرد کارکردگرایی با آلستون متفاوت است؛ چنانکه برخی گفته‌اند: آلستون کارکردگرایی را فقط در معناشناسی اوصاف الاهی بکار میبرد، اما علامه تلاش میکند آن را در مسائل دیگر نیز از جمله تفسیر قرآن و توضیح معنای کلمات و کاربرد آنها بکاربرد.^{۵۴}

علامه طباطبایی در تبیین این نظریه، به نیازهای اجتماعی انسانها در وضع الفاظ اشاره کرده و مینویسد: ذهن انسانها بدلیل انس و عادت که با زندگی مادی دارد، با شنیدن الفاظی همچون حیات، علم، قدرت و... نخست متوجه مصادیق مادی این الفاظ میشود. باید دانست این الفاظ،

تنها برای مصادیق مادی و طبیعی وضع نشده‌اند. بلکه انسان با توجه به نیازمندی خود به تفهیم و تفاهم در زندگی اجتماعی و برای رفع نیازهای خود در این زندگی، الفاظ را بعنوان نشانه‌هایی برای مسماهای آنها وضع نموده است و در واقع غرض و غایت اصلی انسان در وضع الفاظ، رفع این نیازها و توجه به کارکرد و فایده‌ی است که این الفاظ در زندگی او دارند.^{۵۵}

ایشان در بخش دیگری ضمن توجه به نیازهای روزمره انسانها در وضع الفاظ — برخلاف دیگر طرفداران روح معنا — مجاز را میپذیرد:

انسان در ابتدا لغات را برای امور جسمانی و محسوسات وضع کرد. سپس بتدریج در معانی معنوی بصورت مجازی بکار گرفت. در ادامه، کثرت کاربرد و حاصل شدن تبادر، سبب حقیقی شدن این معنا گردید.^{۵۶}

برخی، تقریر علامه طباطبایی از دیدگاه غایت را با اصطلاح «تجرید معنا از خصوصیات جسمانی» نامگذاری میکنند و آن را با دیدگاه وضع الفاظ بر ارواح معانی متفاوت میدانند. در نظر آنان، علامه طباطبایی را میتوان نظریه‌پرداز اندیشه «تجرید معنا از خصوصیات جسمانی» دانست. این نظریه مبتنی بر منشأ اجتماعی و

۵۱. پترسون و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ص ۲۸۱-۲۷۸.

۵۲. علیزمانی، سخن گفتن از خدا، ص ۷۸-۷۷.

۵۳. همو، «امکان سخن گفتن از خدا از دیدگاه ویلیام آلستون»، ص ۱۱۴-۱۱۳.

۵۴. نقوی، «کارکردگرایی و معناشناسی اوصاف الاهی از دیدگاه علامه طباطبایی و ویلیام آلستون»، ص ۵۲.

۵۵. طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۹ (با تلخیص).

۵۶. همان، ج ۲، ص ۳۱۹.

سیر تاریخی وضع الفاظ است. صاحبان این اندیشه، بر این باورند که نیازهای روزمره انسانها و به تبع آن، نیاز آنها به روابط اجتماعی، اساس وضع الفاظ بحساب می‌آید.^{۵۷} اصطلاح فوق چندان مناسب بنظر نمیرسد زیرا طرفداران نظریه روح معنا نیز به «تجريد معنا از خصوصیات جسمانی» توجه داشته‌اند. آنها با توسعه مفهوم، به ایجاد نوعی پیوند میان لفظ و معنا پرداخته‌اند، بدون آنکه ویژگیها و چگونگی مصداقهای گوناگون را تأثیرگذار در اینگونه پیوند بدانند. شاهد آن، رویکرد ملاصدرا در تفسیر «آیه الکرسی» است. ایشان پیش از تبیین چیستی «کرسی»، واژه قرآنی «میزان» را مثال زده و مینویسد:

طریقهٔ راسخان در علم و یقین این است که واژگان را بر مفاهیم اصلی آنها باقی گذارند و تصرفی در معنا نکنند لکن تمام توان را صرف تحقیق در حقیقت این معانی نموده و به تجريد معانی آنها از امور زاید میپردازند؛ چنانکه از روح معنا بواسطه غلبه برخی از خصوصیات که نفس به آنها عادت کرده، محجوب نمیانند. مثلاً لفظ «میزان» برای «ما یوزن به الشیء» که امری مطلق و عقلی و روح معنای میزان است، وضع شده است؛ بدون اینکه مشروط به هیئت و صورت خاصی باشد و هر چیزی که مقیاسی برای شیء باشد، اعم از حسی یا عقلی، میزان شمرده میشود.^{۵۸}

فیض کاشانی نیز با الهام از استادش صدر المتألهین، دربارهٔ واژه «قلم» اینگونه آورده است:

لفظ قلم بر ابزاری که صورتهایی را در الواح بنگارد، وضع شده است، بدون آنکه جنس آن و اینکه آن را از نی یا آهن یا چیزی دیگر

ساخته‌اند، در نظر باشد و حتی جسم بودن آن هم مدنظر نیست، همچنین محسوس یا معقول بودن آن نقش و جنس لوح مراد نیست، این همان حقیقت و روح قلم به تنهایی است. پس اگر در هستی، چیزی وجود داشته باشد که بوسیله آن صورت علوم در الواح قلبها نقش میبندد، مناسبتر اینست که قلم باشد؛ چنانکه خداوند فرمود: «عَلَّمَ بِالْقَلَمِ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ»^{۵۹} که در این آیه مراد از قلم همان قلم حقیقی است که روح و حقیقت قلم در آن نهفته است، بدون اینکه مصادیق آن [جسم خارجی از آن] مراد باشد.^{۶۰}

بنابراین صحیحتر آن است که علامه طباطبایی را طرفدار غایت‌گرایی، فایده‌گرایی یا کارکردگرایی در وضع الفاظ بدانیم. بداعت دیدگاه علامه، در ترکیب غایت‌گرایی با منشأ اجتماعی وضع الفاظ است. البته ایشان اولین و تنها شخص قائل به این دیدگاه نیستند، بلکه بیشتر زبان‌شناسان به منشأ و سیر اجتماعی وضع الفاظ توجه ویژه‌ی دارند. چنانکه استاد جوادی آملی نیز بر مبنای چنین رویکردی به معناشناسی الفاظ قرآن پرداخته‌اند. ایشان اگرچه از غایت یا کارکرد در وضع الفاظ نامی نمیبرند و تنها به اصطلاح وضع الفاظ بر ارواح معانی اشاره میکنند اما توضیحات ایشان دقیقاً متناسب با رویکرد کارکردگرایی است.

ایشان ضمن توجه به منشأ اجتماعی و تأثیر پیشرفتهای بشر در وضع الفاظ، دستیابی به روح معنا را محصول حدس برخاسته از تجربه میداند. توضیح آنکه

۵۷. ایازی و عزتی بخشایش، «معناگرایی در تفسیر صفات خبریه»، ص ۶۵.
 ۵۸. ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، ج ۵، ص ۱۶۸.
 ۵۹. علق/ ۵-۴.
 ۶۰. فیض کاشانی، تفسیر الصافی، ج ۱، ص ۳۲-۳۱.

«وضع الفاظ برای مفاهیم عام که از آن به روح معنا یاد میشود برهان عقلی یا نقلی ندارد، بلکه به استناد حدس است. منشأ این مبدأ حدسی، بررسی وضع الفاظ جدید برای فناوری و ابتکارهای صنعتی است، زیرا مرتکز نوآوران در نامگذاری صنایع و قطعات آنها این است که اگر روزی صنعت مزبور کامل شد و مواد اصلی و عناصر یدکی آن از جنس دیگر و با وضع بهتر تأمین و ساخته شد، باز همین نام و همین عنوان بر این صنعت و قطعات آن اطلاق میشود و براساس تشابه ازمان، اوضاع، افراد و ادبیات، حدس زده می‌شود که موضوع له الفاظ، مفاهیم عامند»^{۶۱}.

نتیجه آنکه، علامه طباطبایی نظریه روح معنا را بوسیله دیدگاههای جدید زبان‌شناسی، اصلاح و پیرایش کرده‌اند. ایشان فراوان به غایت و کارکردهای اشیاء در وضع الفاظ اشاره کرده‌اند، بی‌آنکه تحول مصادیق سبب دگرگون شدن معنا گردد؛ بر این اساس میتوان ایشان را طرفدار نظریه روح معنا با حفظ فایده دانست. چنانکه ایشان بر این باور است که الفاظی مانند «چراغ»، «ترازو» و «سلاح»، هم برای چراغها، ترازوها و سلاحهای ساده و ابتدایی و هم برای نمونه‌های پیچیده و پیشرفته امروزی آنها بکار می‌رود. در نظر ایشان، تا هنگامیکه غرض نور دهی، سنجش و دفاع برقرار است، نام چراغ، ترازو و سلاح حفظ شده و بر مصادیق گوناگون صدق میکند، چراکه ملاک وضع لفظ در ازای غایت و غرض معناست نه تغییرات مصادیق^{۶۲}.

توجه به بقای فایده در روح معنا، از شاخصه‌های شیوه تفسیری علامه طباطبایی است، زیرا «مرحوم علامه در تشخیص مفهوم از مصداق، کارآزموده بودند و هرگز تفسیر را با تطبیق خلط نمی‌کردند ... از این رهگذر، معلوم میشود که تحولات گوناگون مصادیق، موجب تحول تفسیر نمیشود زیرا الفاظ برای ارواح معانی وضع

شده‌اند و مادامیکه هدف یک چیز معین و غرض مترتب بر آن باقی است، نام آن محفوظ است؛ گرچه تبدل فراوانی در مصادیق آن راه یافته باشد، مانند اسامی چراغ و ترازو و قلم و نظایر آن که بین مصادیق موجود در اعصار پیشین و مصادیق اختراع شده عصر صنعت، امتیاز فراوانی از لحاظ مصداق هست، ولی همه آنها در مفاهیم جامع اسامی یاد شده مندرج میباشند زیرا لفظ در مفهوم استعمال میشود نه در مصداق، و تفاوت مصداق موجب تبدل مفهوم نخواهد بود»^{۶۳}.

چنانکه گذشت علامه طباطبایی کارکردگرای را مختص اوصاف الهی نمیداند و در توضیح معنای تمام کلمات قرآن رویکردی کارکردی دارد. ایشان در تفسیر آیه نخست سوره «فاطر» که به بالهای دوگانه، سه‌گانه و چهارگانه فرشتگان اشاره دارد، براساس غایت‌گرایی به تبیین واژه «جناح» پرداخته و مینویسد:

فرشته به چیزی مانند بال پرندگان مجهز است که با آن مانند پرندگان به امر خدا از آسمان به زمین می‌آید یا از زمین به آسمان عروج میکند. قرآن این امر را «بال» نامیده است زیرا همان غایت مطلوب از بال در مورد این حقیقت غیرمادی هم تحقق دارد. بنابراین، از مجرد اطلاق لفظ «بال» برنمی‌آید که این امر غیرمادی مانند بال پرندگان از پر تشکیل شده باشد، همانطور که در الفاظی مانند عرش، کرسی، لوح، قلم و مانند آنها نیز چنین است.^{۶۴}

رویکرد غایت‌گرایانه علامه طباطبایی، در معناشناسی صفات الهی نیز مشاهده میشود. ایشان در تبیین صفت

۶۱. جوادی آملی، تفسیر تسنیم، ج ۱۲، ص ۴۵.

۶۲. طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱، ص ۱۰؛ همان، ج ۲، ص ۳۲۰؛ همان، ج ۱۴، ص ۱۳۰-۱۲۹.

۶۳. جوادی آملی، سرچشمه اندیشه، ج ۱، ص ۴۳۵-۴۳۳.

۶۴. طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱۷، ص ۷.

«کلام»، ضمن متفاوت دانستن کیفیت و ساختار کلام خداوند با کلام انسان، تفهیم مقاصد را میان پروردگار و بشر، مشترک میدانند و معتقد است تفهیم مقاصد دلیل نیازمندی انسان به تکلم است. در نظر ایشان، این تفهیم نیز از طریق صوت و به کمک حنجره و زبان، انتقال یافته تا احتیاجات روزمره بشر مرتفع شود. در مقابل، تکلم پروردگار بدلیل منزّه بودن ساحت الهی از تجهیزات جسمانی مانند حنجره و دهان، کاملاً متفاوت با تکلم مختص انسانهاست. براساس آیه «وَمَا كَانَ لِنَشْرِ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ»^{۶۵} که حقیقت معنای تکلم را درباره خداوند اثبات کرده درمی یابیم که پروردگار، تکلم با آثار و خواص خود را دارد. با اینحال، اثر کلام و نتیجه آن، که همان تفهیم مقاصد میباشد، در کلام حق تعالی نیز وجود دارد چنانکه کلام الهی چیزی است که خداوند بوسیله آن مقصود خود را به پیامبرش میفهماند.^{۶۶}

پس از ارائه مهمترین تقریرهای موجود از نظریه روح معنابر پایه مبانی و دیدگاههای خاص هر یک از طرفداران آن میتوان نظریه غائث محور و کارکردگرایانه را صحیحترین تقریر دانست. این نظریه ضمن در نظر داشتن اصالت حقیقت در قرآن و باور به لایه ها و مراتب متعدد هستی، بر منشا اجتماعی و تطور تاریخی وضع الفاظ مبتنی است. یعنی کیفیت کاربرد، غایتها و فایده های اشیاء ملاک وضع الفاظ محسوب میشود و در این میان، شکل و خصوصیات موضوع له تأثیری در وضع ندارد. همچنین با وجود تغییر مصادیق معانی، غرضها و غایتهای مترتب بر آنها ثابت میماند و با باقی ماندن غرضها و غایتها، اسم آنها نیز حفظ میشود. به بیان دیگر، ملاک اطلاق معنای حقیقی و عدم اطلاق آن، به بقای اثر و غایتی است که از اشیاء انتظار میرود؛ یعنی ملاک کاربرد اسم، بقای اثر و خاصیت اولیه است. بر این اساس،

الفاظ نخست برای امور مادی و حسّی بکار میروند و در ادامه بتدریج برای مسائل معنوی استفاده میشوند. هر چند کاربرد لفظ وضع شده برای محسوس، در ابتدا درباره امور غیر محسوس مجازی است، ولی پس از حصول تبادر و استقرار کاربرد، این معنا نیز حقیقی میشود.

۳. ارزیابی نظریه روح معنا

نظریه وضع الفاظ برای ارواح معانی، با آنکه در توسعه مفاهیم و مراتب آنها سهم بسزایی دارد و پای لفظ را از دام زنجیرهای معانی عرفی و ویژگیهای مصداقی رها میسازد و بسوی مفاهیم متعالی و حتی تأویلهای عرفانی به پرواز درمی آورد، دارای برخی اشکالهای مبنایی و زبان شناختی است که به آنها اشاره میکنیم:

۳-۱. مخالفت قطعی با مسئله مجاز در تبیین صفات

الهی

مخالفت با مجاز، مهمترین مبنای طرفداران نظریه روح معنا است. هر چند بیشتر این طرفداران منکر وجود مجاز در قرآن نیستند، اما همگی مجاز بودن صفات خبریه را امری بعید میدانند و به کاربرد حقیقی الفاظ در معانی صفات معتقدند. در حالیکه نظریه روح معنا بعنوان یکی از راههای برون رفت از پذیرش مجاز در قرآن، همیشه نمیتواند مشکل مجاز را حل کند و در همه جا جریان ندارد و همه جا مشکل تفسیر معنا را حل نمیکند اما میتواند معنایی ارائه کند که مستند به لفظ است و در چارچوب آن قرار دارد و تنها در صورتی قابل قبول خواهد بود که شاهد و قرینه بی بر این معنای توسعه یافته وجود داشته باشد.^{۶۷}

۶۵. شوری/۵۱.

۶۶. طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۲، ص ۳۱۵ -

۳۱۶.

۶۷. ایازی، «نقد و بررسی نظریه روح معنا».

از سوی دیگر، دوگونه برخورد کردن با مسئله مجاز، از اختلافات مبنایی طرفداران روح معنا محسوب میشود. چنانکه ابن عربی با وجود پذیرش مجاز در کلام عرب، به صراحت مجاز در قرآن را انکار میکند.^{۶۸} استاد مصطفوی نیز بکلی مسئله مجاز را مغایر با معانی حقیقیه قرآن، و مجازگویی را سبب گمراهی افکار و ساقطکننده اعتبار قرآن میداند.^{۶۹} امام خمینی نیز با برگزیدن رویکردی میانه، با وجود پذیرش مجاز در آیات قرآن، وجود آن را در آیات صفات انکار میکند. فراتر از آن، ایشان به دیدگاهی متقابل، یعنی اطلاق حقیقت بر مجردات و مجاز بر محسوسات قائلند.^{۷۰}

نتیجه آنکه، پذیرش مطلق نظریه روح معنا بعنوان قاعده‌ی کارگشا و جانشین مسئله مجاز، امری متزلزل و نامعقول مینماید؛ چنانکه علامه طباطبایی با بهره‌گیری از کارکردگرای، مسئله مجاز را بصورت متعادل میپذیرد.

۳-۲. تمرکز بر امور عینی در معناشناسی الفاظ

با بررسی الفاظ تبیین شده توسط طرفداران روح معنا، به عدم جامعیت آنها پی میبریم زیرا «برخی از طراحان این اندیشه برای تبیین نظریه خود، الفاظی مانند نور، قلم، میزان، لوح، چراغ و ... را مثال زده، نتیجه را به تمام الفاظ تسری داده‌اند ... الفاظی که به امور اعتباری و انتزاعی دلالت میکنند، در این نظریه چه جایگاهی دارد؟ مسمای این الفاظ حقایق خارجی نیست و در مورد آنها مراتب وجودی صدق نمیکند. از اینرو عمومیتی که برخی طرفداران این نظریه قائل هستند، قابل خدشه است»^{۷۱}.

بعبارتی، مبنای نظریه روح معنا با توجه به مثالهای مطرح شده، تنها بر امور عینی صدق میکند و امور اعتباری و انتزاعی خارج از دایره معناشناسی این دیدگاه است. بر این اساس، با ذکر مثالهای عینی بعنوان یکی از انواع وجودهای خارجی نمی‌توان به معناپذیر بودن تمام الفاظ

و وجودها، حکم کرد و این تعمیمی نادرست است زیرا ملاک ارزیابی آنها با یکدیگر کاملاً متفاوت است. توضیح آنکه، هر چیزی به دو گونه وجود دارد: اول، وجود ذهنی یا فرضی، یعنی تصویری که انسان از چیزی در ذهن خود دارد و حکم میکند که وجود او در خارج واجب یا ممکن یا ممتنع است. دوم، وجود خارجی یعنی وجودی که از اشیاء در خارج از ذهن یافت میشود و بر سه قسم است؛ وجود عینی، انتزاعی و اعتباری. وجود عینی، ما یزا دارد یعنی عین چیزی یزا و مقابل او در خارج یافت میشود، مانند جواهر (چون انسان) و برخی اعراض از قبیل کم و کیف (مثل اندازه انسان و رنگ او). وجود انتزاعی در خارج ما یزا ندارد، ولی منشأ انتزاع دارد، یعنی عین چیزی در خارج یزا و مقابل او نیست ولی چیزی که این وجود از او منتزع و جدا شود وجود دارد، مانند پدر بودن. وجود اعتباری قائم به ید معتبر است مثل ملکیت که وقتی محقق میشود که اعتبارکننده مانند شرع یا عرف آن را اعتبار کند.^{۷۲}

بنابراین، نظریه پردازان روح معنا تنها به یکی از ابعاد وجود خارجی توجه کرده، دیگر ابعاد را رها ساخته‌اند. افزون بر این، تقریر عرفانی بزرگانی مانند امام خمینی که به اطلاق حقیقت بر مجردات و مجاز بر محسوسات معتقدند و بر منشأ انسانی وضع الفاظ تأکید دارند، بلحاظ تطور زبانی خدشه دارد زیرا «این تقریر از نظریه روح معنا لازمه مهمی دارد؛ اگر الفاظ در وهله نخست بر معانی معقول وضع شده‌اند، در این صورت به آسانی نمیتوان پذیرفت که واضع، انسان باشد زیرا انسان نخست

۶۸. ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۴، ص ۱۱۹.

۶۹. مصطفوی، تفسیر روشن، ج ۱، ص ۱۲.

۷۰. موسوی خمینی، آداب الصلوة (آداب نماز)، ص ۲۵۱.

۷۱. ایازی و عزتی بخشایش، «معناگرایی در تفسیر صفات

خبریه»، ص ۷۲-۷۱.

۷۲. طبیب، کلم الطیب در تقریر عقاید اسلام، ص ۱۲-۱۱.

■ ملاصدرا

ضمن بکارگیری قاعده

روح معنا، باقی ماندن بر ظواهر را
به همان صورتی که از جانب خدا و
رسولش آمده است، مقتضای
دیانت دانسته و بر عدم تأویل
آموزه‌های قرآن و حدیث
پای می‌فشارد.

با پدیده‌های تجربی و محسوس روبروست و سپس با معانی معقول آشنا میشود. از نظر تاریخی هم، انسان بتدریج با معانی انتزاعی آشنا شده، و فلسفه و دانشهای تجریدی مربوط به دوره متأخر تاریخ زندگی انسان بر زمین است»^{۲۳}.

۳-۳. عدم توجه به دیدگاههای جدید زبان‌شناسی

در تقریرهای نظریه روح معنا، از سیر تاریخی وضع الفاظ بر مبنای نیازهای مادی انسانها، اثری دیده نمیشود. در حالیکه قواعد زبان‌شناسی جدید، افزون بر پرداختن به وضع الفاظ، به کاربردهای واژگان و جایگاه آنها در بافت متن و شرایط حاکم بر سخن، توجه ویژه دارند. از اینرو، برخی با در نظر گرفتن قواعد زبان‌شناسی معتقدند که «راهکار شناخت معنا در الفاظ قرآن، یک راهکار پلکانی است که باید سه عنصر بطور متوالی در نظر گرفته شود: نخست آنکه باید معنای وضعی و لغوی کلمه مورد توجه قرار گیرد. دوم آنکه بمنظور دستیابی به معنای عرفی کلمات، فرهنگ پیش از نزول قرآن مورد مطالعه واقع شود و سوم آنکه افزون بر دو عنصر پیشین، بافت و سیاق قرآن که واژه در آن قرار دارد، در نظر گرفته شود و مورد کنجکاوی قرار گیرد»^{۲۴}.

برخی از پژوهشگران ضمن تأکید بر مخالفت نظریه

روح معنا با دیدگاههای جدید زبان‌شناسی، معتقدند با توجه به بحثهای زبان‌شناسی جدید نمیتوان از این نظریه دفاع کرد. این افراد سه اشکال زبان‌شناختی بر نظریه روح معنا وارد میکنند:

۱) عدم توجه به طبیعت و تمرکز بر متافیزیک: از آنجا که نظریه روح معنا از عرفان به حوزه اصول وارد شده است، نوعی متافیزیک در پس آن وجود دارد که بر اساس آن بشر میتواند فراتر از تاریخ بایستد و تمام تغییر و تطوره‌های یک مصداق را ببیند. در مقابل، دیدگاههای زبان‌شناختی جدید مطرح شده توسط غربیها، بسیار طبیعت‌گرایانه است و واقعیتهای ملموس و عینی بشر را در نظر میگیرد و از همه مهمتر، ردپای مباحث سنگین فلسفی، کلامی و متافیزیکی را در زبان‌شناسی میکاهد. در نظر آنها، توسعه مفاهیم الفاظ بر مبنای مکانیسم طبیعی انجام میپذیرد.

۲) بیتوجهی به محدودیت بشر: طرفداران روح معنا با مثالهایی که مطرح کرده‌اند، معتقدند بشر میتواند از محدودیتهای خود فراتر رفته، تمام تغییر و تطورها را پشت سر گذاشته و به یک کلی بسیار بزرگ برسد. در حالیکه زبان‌شناسان معاصر معتقدند انسان موجودی مادی است و محدودیت زمانی و مکانی دارد و از آنجا که زبان پدیده‌ی بشری است، انسان در وهله اول با دایره محدودی از الفاظ مواجه می‌شود و با توجه به محدودیت تاریخی خودش، زبان را بکار برده و توسعه میدهد. بنابراین، دیدگاه نظریه پردازان روح معنا، با محدودیت ذهن بشر همخوان نیست، در مثالهای مطرح شده، این مشکل بوضوح دیده میشود زیرا برای همه آنها نمیتوان

۷۳. شیواپور و همکاران، «طباطبایی و نظریه روح معنا در تبیین الفاظ متشابه قرآن»، ص ۱۲۳.
۷۴. سعیدی‌روشن، «روش پلکانی مفهوم‌شناسی واژگان قرآن»، ص ۹۲.

تغییر و تطورهای حاصل از محدودیت بشر را لحاظ کرد.

۳) عدم توجه به نقش پیش نمونه‌ها در وضع الفاظ و تشابه خانوادگی در کاربرد آنها؛ زبان‌شناسان معتقدند در نمونه‌هایی که بشر، نخستین بار دیده و الفاظ را برای آنها وضع کرده، مسئله روح معنا مطرح نبوده است زیرا انسان در زندگی روزمره وقتی می‌خواهد واژه‌یی را بیان کند با سیاق و الفاظ محدودتری آن را بکار میبرد. زبان‌شناسان برخلاف طرفداران روح معنا که در توسعه مفاهیم در پی معانی کلی و عام هستند، به «تشابه خانوادگی» باور دارند. در نظر آنان، مجموعه‌هایی که بعدها یک واژه بر آنها اطلاق می‌شود با مجموعه‌های نخستین یک شباهت خانوادگی دارند، از اینرو لازم نیست که در همه مجموعه‌ها یک چیز کلی باشد.^{۷۵}

نظریه شباهت خانوادگی مطرح شده از سوی ویتگنشتاین، به این امر اشاره دارد که شباهت انواع گوناگون مفهومی چون «بازی»، مانند شباهت افراد گوناگون یک خانواده است. در یک خانواده ممکن است نتوان شباهت مشترکی بین همه افراد پیدا کرد اما افراد بصورت متداخل شباهتهایی دارند که باعث می‌شود بتوانیم آنها را در یک گروه قرار دهیم.^{۷۶}

جمع‌بندی

یکی از شاخصترین دیدگاهها در توسعه معنایی قرآن، نظریه وضع الفاظ برای حقایق و ارواح معانی است. باورمندان به این قاعده، دیدگاه خویش را در کنار مبناهای دیگر شمول‌پذیری کلام الهی مطرح می‌کنند و این مبانی عبارتند از: جاودانگی قرآن، منحصر نبودن فهم قرآن به مخاطبان عصر نزول، التزام به فرهنگ عصر نزول، چند لایه بودن معانی قرآن و کلی بودن معانی قرآن (مفاهیم ژرف در قالب الفاظ اندک). طرفداران قاعده روح معنا با

در نظر گرفتن تکثر طولی معنا، مفاهیم محسوس و مادی را به معانی فراعرفی توسعه می‌دهند و معتقدند ویژگیها و قیده‌های نشئت گرفته از مصادیق کلمات، تأثیری در اصل معنا و حقیقت موضوع له ندارد. آنها حقیقت لفظ را بر همه مراتب اعم از حقایق غیبی و مرتبه نازل در حد فهم عرف، قابل انطباق میدانند.

بر اساس آنچه درباره ارزیابی نظریه روح معنا بیان شد، به خاستگاه کاملاً عرفانی آن پی می‌بریم. قابلیت تشکیک روح معنای واژگان در تمام مصادیق عرفی و فراعرفی دقیقاً ناظر به این خاستگاه است. این نظریه با آنکه از کمبود برخی قواعد زبان‌شناسی و ساختاری رنج می‌برد، با در نظر گرفتن اموری مانند: پرداختن به تطور تاریخی وضع الفاظ با محوریت نیازهای انسانها، توجه به کاربردهای الفاظ و جایگاه آنها در بافت جمله و شرایط حاکم بر سخن، جامع‌نگری در معناشناسی الفاظ، پذیرش اعتدالی مسئله مجاز در تمام آیات قرآن، توجه به نظریه‌های جدید زبان‌شناسی و غیره قابل اصلاح است.

منابع

قرآن کریم

آملی، سید حیدر، تفسیر المحيط الاعظم والبحر الخضم فی تأویل کتاب الله العزیز المحکم، قم، نور علی نور، ۱۳۸۵.

ابن عربی، محی الدین، الفتوحات المکیة، تحقیق عثمان یحیی، مصر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ۱۴۰۵ق.

ابوزید، نصر حامد، معنای متن (پژوهشی در علوم قرآن)، ترجمه مرتضی کریمی نیا، تهران، طرح نو، ۱۳۸۰.

ایازی، سید محمد علی، «فیض کاشانی و مبانی و روش‌های تفسیری او»، فصلنامه رهنمون، شماره ۲۳ و ۲۴، تابستان و زمستان ۱۳۸۶، ص ۶۹-۳۵.

— — — — — «شمول‌پذیری معنا در قرآن کریم»، در: www.ayazi.net

۷۵. قائمی نیا، «قاعده وضع الفاظ برای ارواح معانی و زبان‌شناسی جدید».

۷۶. ویتگنشتاین، پژوهش‌های فلسفی، ص ۴۶ و ۷۷.

www.ayazi.net
«نقد و بررسی نظریه روح معنا»، در:

ایازی، سید محمد علی و عزتی بخشایش، محمد، «معناگرایی در تفسیر صفات خبریه»، فصلنامه مطالعات تفسیری، سال ۴، شماره ۱۵، پاییز ۱۳۹۲، ص ۷۶-۶۱.

پترسون، مایکل و دیگران، عقل و اعتقاد دینی، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران، طرح نو، ۱۳۸۶.

جوادی آملی، عبدالله، تفسیر تسنیم، قم، اسراء، ۱۳۸۸.

قرآن کریم، ج ۸۵، قم، اسراء، ۱۳۸۴.

رحیق مختموم (شرح حکمت متعالیه)، تحقیق حمید پارسایان، قم، اسراء، ۱۳۸۶.

سرچشمه اندیشه (مجموعه مقالات و مقدمات فلسفی)، قم، اسراء، ۱۳۸۶.

خمینی، سید حسن، گوهر معنا (بررسی قاعده وضع الفاظ برای ارواح معانی)، بکوشش سید محمدحسن مخبر و سید محمود صادقی، تهران، اطلاعات، ۱۳۹۰.

سعیدی روشن، محمد باقر، «روش پلکانی مفهوم شناسی واژگان قرآن»، فصلنامه پژوهش های قرآن و حدیث، شماره ۱، دفتر ۱، پاییز و زمستان ۱۳۸۸، ص ۹۵-۷۷.

تحلیل زبان قرآن و روش شناسی فهم آن، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۸۹.

شیوا پور، حامد، «بررسی و تحلیل نظریه روح معنا در تفسیر متشابهات قرآن»، نشریه کتاب ماه دین، شماره ۱۷۸، مرداد ۱۳۹۱، ص ۱۰۹-۱۰۵.

«زبان شناسی عارفانه فیض کاشانی در تفسیر متشابهات قرآن»، فصلنامه پژوهشنامه عرفان، سال ۳، شماره ۵، پاییز و زمستان ۱۳۹۰، ص ۸۴-۵۷.

شیوا پور، حامد و حاجتی، سید محمدباقر و غروی نائینی، نهله، «طباطبایی و نظریه روح معنا در تبیین الفاظ متشابه قرآن»، فصلنامه پژوهش های فلسفی - کلامی، سال ۱۳، شماره ۴، تابستان ۱۳۹۱، ص ۱۳۳-۱۱۳.

صفوی، کورش، گفتارهایی در زبان شناسی، تهران، هرمس، ۱۳۸۰.

طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان فی تفسیر القرآن، قم، مکتبه النشر الإسلامی، ۱۴۱۷ق.

طیب، سید عبدالحسین، کلم الطیب در تقریر عقاید اسلام، تهران، کتابخانه اسلام، ۱۳۶۲.

علیزمانی، امیرعباس، «امکان سخن گفتن از خدا از دیدگاه ویلیام آلتون»، فصلنامه قیسات، شماره ۲۵، پاییز ۱۳۸۱، ص ۱۰۱-۱۲۱.

_____، سخن گفتن از خدا، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۸۶.

فیض کاشانی، ملا محسن، الوافی، اصفهان، کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی (علیه السلام)، ۱۴۰۶ق.

_____، تفسیر الصافی، تحقیق حسین اعلمی، تهران، مکتبه الصدر، ۱۴۱۵ق.

قائم نیا، علیرضا، «قاعده وضع الفاظ برای ارواح معانی و زبان شناسی جدید»، در: www.jamran.ir.

قیصری، داود بن محمود، شرح فصوص الحکم، بکوشش جلال الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.

کرمانی، علیرضا، «زبان دین در عرفان»، مجله معرفت، شماره ۱۱۱، اسفند ۱۳۸۵، ص ۳۸-۲۵.

مزئی، رسول، «تأویل طولی و مبانی آن از نگاه سید حیدر آملی»، فصلنامه معارف عقلی، سال ۳، شماره ۲۰، پاییز ۱۳۹۰، ص ۱۹۶-۱۶۵.

مصطفوی، حسن، تفسیر روشن، تهران، نشر کتاب، ۱۳۸۰. ملاصدرا، تفسیر القرآن الکریم، باشراف آیت الله سید محمد خامنه‌ای، تصحیح، تحقیق و مقدمه محمد خواجوی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۹.

_____، شرح الاصول الکافی، باشراف آیت الله سید محمد خامنه‌ای، تصحیح، تحقیق و مقدمه آیت الله رضا استادی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۴.

_____، مفاتیح الغیب، باشراف آیت الله سید محمد خامنه‌ای، تصحیح، تحقیق و مقدمه نجفعلی حبیبی، تهران، بنیاد حکمت اسلامی صدر، ۱۳۸۶.

موسوی خمینی، روح الله، آداب الصلوة (آداب نماز)، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۸۵.

_____، تعليقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس، تهران، مؤسسه پاسدار اسلام، ۱۴۱۰.

_____، شرح چهل حدیث، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، ۱۳۸۷.

نقوی، حسین، «کارکردگرایی و معناشناسی اوصاف الاهی از دیدگاه علامه طباطبایی و ویلیام آلتون»، فصلنامه معرفت کلامی، سال ۱، شماره ۱، بهار ۱۳۸۹، ص ۵۸-۳۱.

نکونام، جعفر، درآمدی بر تاریخ گذاری قرآن، قم، هستی نما، ۱۳۸۴.

ویتگنشتاین، لودویگ، پژوهش های فلسفی، ترجمه فریدون فاطمی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۸۰.

یزدان پناه، سید یدالله، رمز و راز تأویل عرفانی از دیدگاه اهل معرفت، قم، مرکز پژوهشی دائرةالمعارف علوم عقلی اسلامی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، بی تا.