

بررسی تطبیقی ادله نظریه «توسعه معنایی الفاظ قرآن» از دیدگاه فیض کاشانی و علامه طباطبایی*

محمدجواد منصورسمایی (نویسنده مسؤول)^۱

محمدعلی مهدوی راد^۲

حامد پوررستمی^۳

چکیده:

نظریه توسعه معنایی الفاظ قرآن که به دیدگاه «روح معنا» معروف شده، به واسطه تجرید امور مادی و حسی، چنان معنای وسیعی به لفظ می‌بخشد که بسیاری از استعمالات معقول و غیرمحسوس آن را نیز حقیقت می‌شمارد. غفلت از بررسی ادله این نظریه، موجب سوء فهم‌های متعددی از سوی پژوهشگران گردیده است. در این مقاله ادله دو تن از بزرگ‌ترین مطرح‌کنندگان نظریه، یعنی فیض و علامه طباطبایی بررسی گردیده است. هیچ‌کدام از این دو اندیشمند این نظریه را به ممنوعیت استعمال مجاز در قرآن و یا تطابق عوالم مستند ننموده‌اند. هر دو اندیشمند با وجود تفاوت در بیان نظریه و دلایل مطروحه، در استناد این نظریه به ادله عقلی و ظواهر برخی متون آیات و روایات اشتراک دارند. از استدلال بیان‌شده توسط ایشان معلوم می‌گردد این نظریه تنها در برخی الفاظ به کاررفته در آیات و روایات جاری است و اشکالاتی که برخی به‌زعم اجرای این نظریه در تمامی الفاظ مطرح نموده‌اند، موجه نخواهد بود.

کلیدواژه‌ها:

روح معنا / گوهر معنا / توسعه معنایی / فیض کاشانی / علامه طباطبایی

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۳/۹، تاریخ تأیید: ۱۳۹۹/۶/۲۵.

شناسه دیجیتال (DOI): 10.22081/jqr.2020.57803.2921

mansursamai@ut.ac.ir

mahdavidrad@isca.ac.ir

purrostami@ut.ac.ir

۱- دانشجوی دکترای دانشگاه تهران، پردیس فارابی

۲- دانشیار دانشگاه تهران، پردیس فارابی

۳- دانشیار دانشگاه تهران، پردیس فارابی

نظریه روح معنا از دیدگاه‌های پراهمیت فهم متون است که توسط دانشمندان مسلمان مطرح گردیده است. این دیدگاه بر آن است که نباید معنای واژه‌ها را منحصر در معانی عرفی آن دانست، بلکه با تجرید امور مادی و الغای خصوصیات محسوس آن، به گونه‌ای توسعه معنایی در لفظ ایجاد می‌گردد که شامل مصادیق غیرمحسوس و معقول نیز می‌گردد و این استعمال، در غیر موضوع‌غله کلمه صورت نمی‌گیرد. بنابراین این استعمال، حقیقی خواهد بود، نه مجازی. به‌عنوان مثال لفظ قلم و لوح تنها برای مصادیق عرفی و ملموسشان وضع نگردیده‌اند و به هر آنچه بتوان به‌وسیله آن نقشی ایجاد نمود، «قلم» و به هر صفحه‌ای در عوالم وجود که نقشی را بپذیرد، «لوح» اطلاق می‌گردد.

این مسأله با مباحث مختلفی در ارتباط است و به همین جهت از اهمیت فوق‌العاده‌ای برخوردار می‌باشد. به جهت مباحث مربوط به وضع و دلالت الفاظ در تبیین نظریه، با مباحث زبان‌شناسی، و به دلیل مطرح نمودن بحث حقیقت و مجاز و اشتراک معنوی، با مباحث اصول فقه در ارتباط است. نظریه مثل افلاطونی و تطابق عوالم نیز از مباحث فلسفی مرتبط با این نظریه است. همچنین این نظریه در مباحث کلامی نظیر صفات باری تعالی و کیفیت پذیرفتن تشبیه و تجسیم در عین حقیقی بودن این صفات، تأثیرگذار است. اما مهم‌ترین جایگاه بحث از این نظریه در تفسیر قرآن و فهم کلام خداوند است.

اهمیت این دیدگاه چنان است که امام خمینی قسم یاد می‌کند درک این دیدگاه، راه وصول به تمام کلیدهای معرفت و ریشه و اساس تمام قواعد فهم اسرار کتاب الهی است و تفکر در آن از شصت سال عبادت بالاتر است. (خمینی، ۱۴۲۷: ۷۱). ملاصدرا و فیض کاشانی نیز باز شدن درهای ملکوت بر انسان را متوقف بر هدایت شدن به این طریقه می‌دانند. (صدرالمتالهین، ۱۳۶۶: ۱۷۴/۴؛ فیض کاشانی، ۱۳۸۷ «الف»: ۱۶/۴)

تبیین ادله این دیدگاه با این درجه از اهمیت و پاسخ به اشکالات آن با ادله متقن و مستحکم اهمیت بسزایی دارد و بدون تبیین علمی و منطقی، راه استفاده از این نظریه برای دیگران مسدود خواهد شد. از برخی سخنان آیت‌الله جوادی آملی برمی‌آید که این دیدگاه مبتنی بر حدس است. (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۴۵/۱۶) منظور از حدسیات، قضایای یقینی هستند که اگرچه شکی نسبت به آن وجود ندارد، اما اقامه برهان بر آن و اشتراک‌گذاری آن با دیگران به‌وسیله تعلیم و تلقین میسر نیست. (مظفر، ۱۳۸۲: ۲۸۶) به



همین جهت برخی از پژوهشگران بیان نموده‌اند قائلان این دیدگاه چندان استدلالی برای این نظریه مطرح نموده‌اند (شیواپور، ۱۳۹۱: ۱۰۶؛ مسعودی و غفوری‌نژاد، ۱۳۹۵: ۱۶)؛ درحالی‌که با تعمق در آراء قائلان این نظریه، استدلال‌های متعددی را می‌توان از نظر آنان استخراج نمود.

از ثمرات روشن شدن ادله این نظریه، تعیین حد و مرز نظریه است. بنابراین بیان استدلالات نظریه ضمن تثبیت و تقویت آن، موجب درک بهتر نظریه و رنگ‌باختن پاره‌ای از اشکالاتی می‌گردد که با سوء فهم این دیدگاه، آن را به تمامی الفاظ بشری تعمیم داده‌اند. تحقیق حاضر ضمن بررسی آراء فیض و علامه، دو تن از بزرگ‌ترین اندیشمندانی که با تقریرهای متفاوت این دیدگاه را اثبات نموده‌اند، در پی پاسخ به این پرسش‌هاست:

- ۱- چه ادله‌ای برای دیدگاه روح معنا می‌توان برشمرد؟
- ۲- فیض کاشانی و علامه طباطبایی به کدامین ادله روح معنا تمسک نموده‌اند؟
- ۳- چه نقاط اشتراک و افتراقی در میان دیدگاه این دو دانشمند در این زمینه می‌توان یافت؟

پیشینه بحث

این دیدگاه ابتدا توسط غزالی مطرح گردید. وی بسیاری از آیات قرآن و روایات را مشتمل بر الفاظی می‌داند که معنای معقول آن مراد است، نه صورت محسوس آن؛ نظیر اصبع (انگشت)، قلم، ید، یمین، وجه و صورت که در برخی آیات و روایات به کار رفته و دارای معنای روحانی است، نه جسمانی. (غزالی، ۱۴۰۹: ۳۵-۳۶). وی در بیان مباحث اخلاقی نیز از این دیدگاه بهره برده است. (غزالی، بی‌تا: ۱۸/۸ و ۱۴/۱۶)

از میان دانشمندان شیعه، سید حیدر آملی اولین کسی است که از روح معنا سخن به میان آورد و لوح و قلم را با توجه به آن معنا نمود. (آملی، ۱۴۲۲: ۱۲۳/۲)

پس از او ملاصدرا از این دیدگاه استقبال فراوانی نمود و به شرح و بسط آن در تفسیر خود پرداخت. (صدرالمتالهین، ۱۳۶۶: ۱۹۲/۲، ۱۶/۴، ۱۷۵-۱۵۰/۴، ۳۹۵/۴)

شاگرد وی، فیض کاشانی نیز بر این دیدگاه پای می‌فشارد و در چندین موضع از کتب مختلف آن را تبیین نموده است. (فیض کاشانی، ۱۳۸۷ «الف»: ۱۵/۴؛ ۳۷۵: ۱۸۸؛ ۱۴۱۵: ۳۱/۱؛ ۱۴۱۸ «الف»: ۷۸۶/۲؛ ۱۴۱۸ «ب»: ۳/۱؛ ۱۴۲۳: ۴۳۳؛ ۱۴۲۸: ۴۹/۱)



این دیدگاه سپس توسط امام خمینی، علامه طباطبایی و آیت‌الله جوادی آملی مطرح و رواج بیشتری پیدا نمود. (خمینی، ۱۴۲۷: ۷۱؛ ۱۳۹۲: ۲۴۸؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۰/۱، ۱۰۳/۲، ۳۴۲/۸ و ۳۵۸، ۱۲۹/۱۴؛ ۱۹۹۹: ۱۳۳؛ جوادی آملی، ۱۳۷۹: ۱۲۹/۱؛ ۱۳۸۶: ۱۲۸/۱۲، ۴۴/۱۶؛ ۱۳۹۰: ۴۰۰)

حسن مصطفوی نیز در کتاب «التحقیق فی کلمات القرآن الکریم»، این دیدگاه را نه صرفاً در چند واژه خاص، بلکه در بسیاری از الفاظ قرآن کریم تبیین می‌نماید. (به‌عنوان نمونه نک: مصطفوی، ۱۳۶۰: ۵۴/۱۲، ۸۳، ۱۲۰، ۱۴۸، ۱۶۶، ۱۷۸، ۲۱۴، ۲۱۹، ۲۵۰)

پژوهشگران متعددی نیز این دیدگاه را مورد نقد، بررسی و پژوهش قرار داده‌اند. حامد شیواپور در رساله دکتری به نام «بررسی و تحلیل نظریه روح معنا در تفسیر متشابهات قرآن» و نیز مقالات «صدرالمتالهین و نظریه روح معنا در تفسیر مفردات متشابه قرآن»، «طباطبایی و نظریه روح معنا در تبیین الفاظ متشابه قرآن»، «بررسی و تحلیل نظریه روح معنا از دیدگاه امام خمینی» و «زبان‌شناسی عارفانه فیض کاشانی در تفسیر متشابهات قرآن» که توسط وی و همکارانش نگاشته شده، به بررسی این دیدگاه پرداخته است. اما همان‌گونه که بیان گردید، وی معتقد است قائلان به این دیدگاه استدلال متقنی برای اثبات این نظریه ارائه ننموده‌اند. (شیواپور، ۱۳۹۱: ۱۰۶) وی دلیل اثبات نظریه روح معنا را ضعف دیدگاه‌های رقیب (نظریه اشتراک لفظی، نظریه اهل ظاهر و نظریه حقیقت و مجاز) و برطرف شدن نقاط ضعف آن در نظریه روح معنا می‌داند و استدلال مستقلی را برای این نظریه ذکر نمی‌کند. (حجتی و شیواپور، ۱۳۸۹: ۴۶؛ شیواپور، ۱۳۹۰ «الف»: ۶۴؛ شیواپور و کاملان، ۱۳۹۰: ۸۸)

نگارندگان مقاله «مبانی و کاربردهای نظریه روح معنا در آثار جوادی آملی» نیز تصریح نموده‌اند: «ظاهراً هیچ‌یک از قائلان به نظریه وضع لفظ برای روح معنا دلیل مستحکمی برای اثبات این نظریه عرضه نکرده و بیشتر به نفی دیدگاه‌های دیگران اکتفا کرده‌اند.» (مسعودی و غفوری‌نژاد، ۱۳۹۵: ۱۶)

مطابق با بررسی‌های نگارنده، هیچ‌یک از تحقیقات صورت پذیرفته درباره نظریه روح معنا، ادله این نظریه را مورد پژوهش قرار نداده و بر فرض وجود چنین تحقیقاتی، آراء فیض کاشانی و علامه طباطبایی به‌طور خاص در این زمینه مورد بررسی و تطبیق قرار نگرفته است.

۱. دلایل نظریه توسعه معنایی الفاظ قرآن

مدافعان نظریه روح معنا استدلال‌های مختلفی برای آن اقامه نموده‌اند. ابتدا دو دلیل از دلایل ذکرشده برای نظریه روح معنا (تطابق عوالم وجود و امتناع استعمال مجاز در قرآن) که فیض کاشانی و علامه طباطبائی به آن استناد ننموده‌اند، ذکر می‌گردد و سپس دلایل این دو دانشمند بر نظریه روح معنا تقریر می‌گردد.

۱-۱. تطابق عوالم وجود

یکی از دلایل قائلان به نظریه روح معنا، تطابق عوالم وجود یا لایه‌های هستی است. تعدد عوالم ابتدا توسط افلاطون مطرح گردید. وی ضمن تمثیل معروف خود، جهان محسوسات را به نقش سایه‌هایی تشبیه می‌کند که به دلیل حائل شدن اجسامی بین آتش و دیوار غار، بر آن دیوار نقش می‌بندند و زندانیان به زنجیر کشیده شده در این غار تنها سایه‌ها را می‌بینند و آن را حقیقت می‌پندارند. اما کسانی که قدرت خلاصی از این زندان به بیرون غار را پیدا می‌کنند، عالم حقیقی را درک می‌کنند و درمی‌یابند آنچه در زندان غار می‌دیدند، تنها سایه و رونوشتی از واقعیت بوده است. وی دنیا را عالم پندار می‌داند که سایه‌ای از عالم حقیقی (مثال) است. (افلاطون، ۱۳۵۳: کتاب هفتم، ۳۴۵)

این دیدگاه از سوی بسیاری از علمای مسلمان مورد بحث، تأیید و انتقاد قرار گرفت و برخی آن را مورد جرح و تعدیل قرار دادند. (صابری، ۱۳۹۲: ۹۷) غزالی که مبدع دیدگاه نظریه روح معناست، با توجه به همین دیدگاه، ضمن تصویر دو عالم ملک و شهادت (جسمانی) و غیب و ملکوت (روحانی) (غزالی، ۱۴۱۶: ۲۸۰)، درک رموز و اشارات برخی معانی را متوقف بر درک موازنه بین این دو عالم می‌داند و هر چیزی در عالم شهادت را مثال و نمونه‌ای از شیئی در عالم ملکوت معرفی می‌نماید. (همو، ۱۴۰۹: ۳۴)

ملاصدرا نیز که از نظریه روح معنای غزالی استقبال فراوانی نموده، این دیدگاه را به تطابق عوالم مستند نموده است. او که تعدد عوالم را با دوازده طریق اثبات نموده است (صدرالمتألهین، ۱۴۱۰: ۲۶۲/۷)، در کتاب تفسیرش به سه عالم صورت، معنا (آخرت) و حق (غیب الغیب) اشاره نموده که نظیر یکدیگرند و پس از آن نظریه روح معنا را بر آن مبتنی ساخته است. (همو، ۱۳۶۶: ۳۲۱/۲، ۱۶۶/۴، ۱۷۲/۴) بنابراین هر لفظی که به شیئی در عالم جسم اشاره می‌کند، به همان چیز در عالم بالاتر که دارای وجودی اقوا است، دلالت می‌نماید که آن روح معنای این لفظ است.



فیض کاشانی نیز به عوالم متعدد و تطابق آن معتقد است و در کتب مختلفش به آن اشاره نموده است. (فیض کاشانی، ۱۳۸۷ «الف»: ۶۷؛ ۱۳۸۷ «ب»: ۱۰۱؛ ۱۳۸۷ «ج»: ۱۳۳؛ ۱۴۱۸ «الف»: ۳۳۹/۱؛ ۱۴۲۳: ۳۹) او تعداد عوالم را بی‌شمار می‌داند، اما اصول عوالم را به سه نشئه روحانی (غیب و جبروت)، خیالی (برزخ و ملکوت) و جسمانی (حس و شهادت) بازمی‌گرداند. (همو، ۱۳۷۵: ۱۸۳) در بحث روح معنا نیز فیض کاشانی با بیانی مشابه بیان غزالی، به عالم حس و ملکوت اشاره می‌کند، اما نظریه روح معنا را به آن مستند نمی‌سازد، بلکه پس از اثبات نظریه روح معنا با دیگر ادله، به تطابق عوالم اشاره می‌کند و روح معنای برخی الفاظ آیات قرآن را همان حقیقت مجرد و ملکوتی آن معرفی می‌کند. (همو، ۱۴۱۵: ۳۲/۱؛ ۱۴۲۳: ۴۳۴؛ ۱۳۷۵: ۱۹۰) در جای دیگر، وی پس از اشاره به دیدگاه تطابق عوالم، سعی نموده با کمک روایات، حقیقت ملکوتی بهشت و جهنم را به تصویر بکشد. (همو، ۱۳۸۷ «الف»: ۵۸/۴)

علامه طباطبایی نیز چون دیگر فلاسفه، معتقد به وجود عوالم سه‌گانه و تطابق میان آنهاست و میان آنها رابطه علی و معلولی برقرار می‌داند. (طباطبایی، ۱۴۱۴: ۱۷۲؛ ۱۴۱۶: ۳۱۵) وی در «رساله الوسائط» این دیدگاه را شرح داده و با دلایل عقلی و نقلی، رؤوس عوالم هستی را عالم اسماء و صفات (لاهوت)، تجرد تام (جبروت)، مثال (ملکوت) و طبیعت (ناسوت) معرفی نموده و بر این اساس، به شرح کلمات «حجب، قلم، لوح، عرش، کرسی، آسمان‌های هفت‌گانه، ملائکه و شیاطین» که در آیات و روایات به‌کار رفته، پرداخته است. (همو، ۱۹۹۹: ۹۹) توجه به بیانات و الفاظی که علامه آن را شرح داده، ارتباط وثیق این دیدگاه با نظریه روح معنا را روشن می‌سازد، اما علامه در بیان دلایل نظریه روح معنا که معنای لفظ را توسعه می‌بخشد، سخنی از تطابق عوالم به میان نیاورده و در بحث عوالم هستی نیز اشاره‌ای به نظریه روح معنا ننموده است.

صرف نظر از صحت و سقم این دیدگاه، به نظر می‌رسد طرح این دیدگاه در تفسیر قرآن مجالی نمی‌یابد؛ زیرا بر فرض پذیرش وجود صور مثالی در برابر اشیائی چون قلم، درخت، کاغذ و ...، باید توجه داشت که اولاً در نظر گرفتن صورت مثالی برای برخی اسامی به‌کار رفته در قرآن را نمی‌توان پذیرفت. مهم‌ترین این اسامی، لفظ جلاله «الله» است که نمی‌توان برای آن صورت ناسوتی و مثالی در نظر گرفت. برخی پژوهشگران، در نظر گرفتن روح ملکوتی برای الفاظی چون شریک خداوند که مصداق حقیقی ندارند و الفاظ دارای جنبه سلبی نظیر «دروغ» و «شرارت» را از نارسایی‌های این نظریه

دانسته‌اند. (توکلی پور، ۱۳۹۸: ۷۹) ثانیاً یک عبارت زبانی مانند قرآن، تنها از این گونه الفاظ تشکیل نشده است و در آن حروف و افعال نیز به کار می‌روند. آیا می‌توان همین دیدگاه را نسبت به حروف و افعال به کار رفته در قرآن کریم نیز جاری دانست؟ به نظر می‌رسد مهم‌ترین اشکال مبتنی دانستن دیدگاه روح معنا به نظریه تطابق عوالم، تبیین ارتباط نظریه تطابق عوالم با مراد الهی از الفاظ قرآن است. به عبارت دیگر، پس از اثبات عوالم متعدد و تطابق آنها، چه دلیلی بر اراده این حقایق از این الفاظ در کلام خداوند است؟ همچنان که در محاورات عرفی، هیچ‌گاه این معانی مورد قصد قرار نمی‌گیرند.

بنابراین تفکیک این دیدگاه از دیدگاه روح معنا، اقدام صحیحی به نظر می‌رسد؛ هم‌چنان که فیض کاشانی و علامه طباطبایی که تطابق عوالم را پذیرفته‌اند، دیدگاه توسعه‌پذیری معنای الفاظ قرآن را بدان مستند نساخته‌اند.

۱-۲. امتناع استعمال مجاز در قرآن

یکی دیگر از دلایل قائلان به نظریه روح معنا، امتناع استعمال مجاز در قرآن کریم است. این دیدگاه نظریه روح معنا را که با توسعه معنایی، موضوع‌له الفاظ را گسترده‌تری می‌بخشد، بهترین محمل برای عباراتی می‌بیند که به حسب ظاهر در معنای حقیقی خود به کار نرفته‌اند. بنابراین اگرچه در برخی موارد به نظر می‌رسد معنای لفظ معنایی مجازی است، اما با دیدگاه روح معنا حقیقی بودن این معنا آشکار می‌گردد و استدلال آنان بر امتناع استعمال مجاز در قرآن بدون نقض باقی می‌ماند.

ملاصدرا تصریح کرده الفاظ قرآن باید بر معنای حقیقی حمل گردند، نه مجاز و استعارات بعیده. (صدرالمتهین، ۱۳۶۶: ۱۶۶/۴) سید حسن مصطفوی نیز که از مدافعان سرسخت دیدگاه روح معناست، دلیل آن را انحصار استعمال کلمات قرآنی در حقیقت می‌داند. به عقیده او، خداوند به مقتضای علمش، همه کلمات و معانی آنها نزد او حاضر است و به مقتضای حکمتش، الفاظی را در قرآن برمی‌گزیند که حقیقت در معنایش باشد و بیشترین دلالت را بر مرادش داشته باشد و اگر این‌گونه نباشد، قرآن تنها شک و گمراهی می‌افزاید و هر فرقه‌ای برای خودش آن‌گونه که می‌خواهد، قرآن را تأویل خواهد کرد و این موجب اغراء بالجهل (افکندن در جهالت) و سقوط حجیت قرآن می‌گردد. (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱۴/۱)



برخی مجاز را برادر دروغ دانسته‌اند که قرآن منزّه از آن است. برخی نیز استعمال مجاز در قرآن را دلیل نقص و احتیاج خداوند دانسته‌اند؛ چراکه استفاده لفظ در غیر معنای حقیقی یا به دلیل محدودیت در خلق کلمات یا عدم احاطه علمی نسبت به کلمات صورت می‌پذیرد و گوینده را مجبور به بهره‌گیری از مجاز می‌کند که در خداوند چنین چیزی تصور ندارد. (مهدوی نژاد و اخوت، ۱۳۹۴: ۱۰۱؛ سیوطی، ۱۴۲۱: ۲۹/۲)

این دلایل نمی‌توانند ممنوعیت به‌کارگیری مجاز را نه در قرآن و نه در هیچ متن دیگری اثبات نمایند؛ زیرا واضح است که مجاز چون با قرینه به‌کار می‌رود و مراد متکلم به‌واسطه آن قرینه روشن می‌گردد، نه بهره‌ای از دروغ دارد، و نه موجب اغراء به جهل می‌گردد، و نه شک و گمراهی می‌بخشد. به همین جهت است که استعمالات مجازی بخشی از محاورات عرفی جامعه را تشکیل می‌دهد و عرف، همان گونه که استعمالات حقیقی را می‌فهمد، مجاز را درک می‌کند. مثلاً در آیه شریفه «فَوَجَدَا فِيهَا جِدَاراً يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ فَأَقَامَهُ» (کهف: ۷۷)، اینکه فاعل «یرید»، «جدار» است، قرینه روشنی است بر اینکه مراد از اراده، در آستانه فروریختن بودن است و با وجود این قرینه، هرکس هر آن گونه بخواهد، نمی‌تواند آیه را معنا نماید.

همچنین استعمال مجاز در قرآن به هیچ وجه نمی‌تواند وجود نقص و احتیاج را در خداوند اثبات نماید؛ زیرا خداوند همان گونه که به استعمال مجازی نیاز ندارد، از استعمال حقیقی نیز بی‌نیاز است و به‌کار بردن کلمات در معنای دیگر، نه به‌خاطر عجز خداوند، بلکه یا به‌خاطر نقص زبان و فراتر بودن مباحث از ظرفیت زبان مورد محاوره است، و یا به جهت زیباتر نمودن سخن است. سیوطی می‌گوید: «اگر مجاز از قرآن حذف گردد، بخشی از زیبایی قرآن از بین می‌رود، زیرا بلغا بر این نکته اتفاق دارند که مجاز از حقیقت بلیغ‌تر است». (سیوطی، ۱۴۲۱: ۲۹/۲)

به این نکته نیز باید توجه نمود که در صورتی که بیان یکی از معارف الهی با استعمال مجازی روشن‌تر باشد و یا انگیزه مضاعفی برای مخاطب برای حرکت در مسیر هدایت ایجاد کند، خداوند متعال حتماً از آن مجاز بهره خواهد گرفت و به‌کار نگرفتن آن بر خلاف مقتضای حکمت الهی است.

فیض کاشانی ضمن بیان و توضیح دیدگاه روح معنا، معتقد است در آنها مجازی به‌کار نرفته است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۳۳/۱)؛ اما این به‌معنای ممنوعیت استعمال مجاز در قرآن از نظر فیض کاشانی نیست. شاهد این مطلب آن است که فیض ذیل

آیات متعددی تصریح کرده در آیه مورد نظر، مجاز لغوی یا عقلی به کار رفته است. منظور از مجاز لغوی (مجاز در کلمه) آن است که کلمه‌ای مجازاً در معنای غیر موضوع‌عنه خود به کار رود؛ مانند به‌کاربردن اسد در معنای مرد شجاع. مجاز عقلی (مجاز در اسناد) نیز آن است که فعلی را به‌جای فاعل حقیقی، به فاعل غیرحقیقی نسبت دهیم؛ مانند «جری المیزاب» (ناودان جاری شد) که عوض انتساب جریان به آب، به ناودان نسبت داده شده است.

وی در آیات شریفه «وَأَنْبَتْنَا نَبَاتًا حَسَنًا» (آل عمران: ۳۷)، «وَوَنَىٰ بَجَانِبِهِ» (اسراء: ۸۳) و «فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ» (دخان: ۲۹)، «نَبَاتًا حَسَنًا» را مجازاً به معنای تربیت صحیح (همان، ۳۳۲/۱)، «جانب» را مجازاً به معنای نفس انسان (همان، ۳۶۴/۴؛ همو، ۱۴۱۸ «ب»: ۱۱۲۰/۲) و گریه نکردن زمین و آسمان را مجازاً به معنای بی‌اعتنائی (همو، ۱۴۱۵: ۴۰۷/۴؛ ۱۴۱۸ «ب»: ۱۱۵۴/۲) دانسته است. (جهت ملاحظه نمونه‌های دیگر رک: همو، ۱۴۱۵: ۲۴/۳، ۳۴۷/۴؛ ۱۴۱۸ «ب»: ۵۷۴/۱، ۱۱۰۴/۲)

علامه طباطبایی نیز سعی دارد الفاظ قرآن کریم را حمل بر حقیقت نموده و آن را مجاز نشمارد. مثلاً اموری را که مردم از درک آن عاجزند، همچون وحی و تکلم و نزول روح و اخباری که در مورد فرشتگان، شیطان، لوح، قلم و دیگر اموری که از درک و حواس انسان مخفی است، همگی را حقیقی و دعای انبیا پیرامون آن را به‌دور از مجازگویی دانسته و برخی تطبیقات نظیر تطبیق جن و شیطان بر قوای شهوانی و غضبیه را مردود دانسته است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۳۱۴/۲) مشابه این بیان در موارد متعدد دیگری نیز دیده می‌شود. (نک: همان، ۹۲/۱ و ۳۸۶، ۲۷/۷، ۱۵۹/۹ و ۱۹۲، ۳۲۰/۱۱)

اما نمی‌توان علامه را معتقد به عدم جواز استعمال مجاز در قرآن دانست؛ چراکه ایشان نیز در موارد متعددی قائل به استعمال برخی آیات قرآن به‌صورت مجازی شده است. او در آیه «وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ» (بقره: ۹۳) معتقد است «إشراب» (نوشاندن) و «عجل» (گوساله) مجازاً در معنای قرار دادن و محبت به گوساله به‌کار رفته است (محبت به گوساله سامری در دل آنان قرار داده شده است). (همان، ۳۲۳/۱) و در آیه «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ» (بقره: ۱۸۸)، «أكل» (خوردن) را کلمه‌ای می‌داند که مجازاً به معنای هرگونه تصرفی به‌کار رفته است. (همان ۵۱/۲) نمونه‌های دیگری از این موارد نیز در تفسیر المیزان آمده است. (رک: همان، ۲۸۲/۱، ۸/۴، ۲۰۴/۷، ۴۵/۱۰)



همچنین در موارد مختلفی علامه تصریح نموده که در آیه مجاز عقلی به کار رفته است و اسناد به کار رفته در آیه مجازی است. (رک: همان، ۲۵۶/۳، ۲۶۳/۴، ۱۵۷/۹، ۳۶۱/۱۰)

بنابراین از دیدگاه فیض کاشانی و علامه طباطبایی، استعمال مجاز لغوی و عقلی در قرآن کریم محذوری ندارد و نمی‌توان دیدگاه روح معنای ایشان را به این دلیل مستند ساخت.

۲. استدلال فیض کاشانی بر نظریه روح معنا

روشن گردید که فیض کاشانی، دیدگاه تطابق عوالم و امتناع استعمال مجاز در قرآن را به‌عنوان دلایل نظریه مذکور بیان ننموده است. ادله‌ای که فیض کاشانی بر این دیدگاه اقامه می‌کند، برگرفته از نصوص دینی است. وی در این زمینه چندین دلیل ارائه می‌نماید.

۱-۲. روایت کافی از امام صادق علیه السلام

عمر بن یزید در مورد آیه شریفه «الَّذِينَ يَصِلُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ» (رعد: ۲۱) از امام صادق علیه السلام سؤال می‌کند و حضرت پاسخ می‌دهد این آیه در مورد خویشان آل محمد صلی الله علیه و آله نازل شده است، اما نسبت به خویشان تو هم هست و سپس فرمود: مبادا تو از کسانی باشی که درباره هر چیزی گویند مختص یک مورد خاص است. (کلینی، ۱۴۰۷: ۱۵۶/۲)

فیض کاشانی ضمن استدلال به این روایت نتیجه گرفته نباید با جمود بر الفاظ آیات قرآنی آن را به افراد خاصی اختصاص داد و در هر موردی که احتمال عمومیت می‌توان داد، بایستی معنا را تعمیم داد. (فیض کاشانی، ۱۴۱۸ «الف»: ۷۸۶/۲؛ ۱۴۱۸ «ب»: ۳/۱)

۲-۲. روایت مفضل بن عمر از امام صادق علیه السلام

مفضل بن عمر می‌گوید: محضر امام صادق علیه السلام عرض کردم: چرا امیرالمؤمنین علیه السلام تقسیم‌کننده بهشت و دوزخ گردیده؟ حضرت فرمودند: برای اینکه حب آن حضرت ایمان و بغضش کفر است و بهشت برای اهل ایمان و دوزخ برای اهل کفر آفریده شده

است و به خاطر همین علت، آن جناب تقسیم‌کننده بهشت و دوزخ است. (ابن بابویه، ۱۳۸۵: ۱۶۲/۱)

مطابق این روایت، اگرچه حضرت علی علیه السلام به صورت ظاهری تقسیم‌کننده بهشت و جهنم نیست، اما همین که محبت به او موجب بهشت رفتن و بغض او موجب وارد شدن به جهنم است، باعث می‌گردد به حضرت علی علیه السلام نام «قسیم الجنة والنار» اطلاق گردد. (فیض کاشانی، ۱۴۱۸ «ب»: ۳/۱)

۲-۳. توصیفات قرآن در روایات

برخی روایات، از جمله روایاتی که در نهج البلاغه پیرامون قرآن وارد شده است، دلالت بر بیکرانی و پایان‌ناپذیری اسرار و معارف و علوم قرآنی دارد. در این روایات قرآن با عباراتی چون «قرآن دریایی است که هرچه از آن آب برداشته شود، خالی نمی‌شود» (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۸) و «قرآن ظاهرش زیبا و باطنش عمیق و ناپیدا است، شگفتی‌هایش تمام‌شدنی نیست و غرایبش پایانی ندارد» (همان، خطبه ۱۸) توصیف شده است. فیض کاشانی با اشاره به این روایات می‌گوید اگر قرآن منحصر در افراد خاص و مواضع محدودی گردد، کم‌فایده می‌گردد و منفعتی که از آن به دست خواهد آمد، ناچیز خواهد بود. (فیض کاشانی، ۱۴۱۸ «ب»: ۳/۱)

۲-۴. روایات تفسیر منسوب به امام حسن عسکری علیه السلام

در این روایات برای بیشتر آیات معانی زیاد و مختلفی بیان شده که تنها با پذیرش نظریه روح معنا می‌توان این روایات را پذیرفت و دلالت آیات مورد نظر بر موارد ذکر شده در روایت را درک نمود. (همو، ۱۴۱۸ «الف»: ۷۸۶/۲)

۲-۵. تأیید نظریه روح معنا با آیه شریفه

در آیه ۱۷ سوره رعد آمده است: «خداوند از آسمان، آبی فرو فرستاد. پس رودخانه‌هایی به اندازه گنجایش خودشان روان شدند و سیل، کفی بلند روی خود برداشت ... خداوند، حق و باطل را چنین مثل می‌زند».

خداوند متعال در این آیه شریفه ابتدا علم را به آب، گمراهی را به کف روی آب، و قلوب انسان‌ها را به وادی جاری شدن آب تشبیه می‌کند و در پایان می‌فرماید: «خداوند



این گونه مثل می‌زند» که نشان‌دهنده آن است که این سنت خداوند در قرآن کریم است. این آیه نشان می‌دهد بسیاری از آیات قرآنی بر سبیل مثال بیان شده و نباید در لفظ آن باقی ماند و بایستی روح معنای الفاظ آن آیه را کشف نمود تا به مراد خداوند متعال دست یافت. (همو، ۱۴۱۵: ۳۳/۱؛ ۱۴۲۳: ۴۳۵؛ ۱۳۷۵: ۱۹۰)

فیض کاشانی آیات قرآنی را به آنچه انسان در خواب می‌بیند، تشبیه می‌کند که تعبیر و مفهوم آن فراتر از آن چیزی است که انسان در خواب دیده است؛ مانند کسی که دانش را به افراد نالایق می‌آموخت و در خواب دیده بود که دُر بر گردن خوک می‌آویزد و کسی که در خواب دیده بود که انگشتری در دست دارد و با آن دهان و شرمگاه مردمان را مهر می‌کند. ابن‌سیرین به او گفت: تو اذان گو هستی و در ماه رمضان پیش از طلوع فجر اذان می‌گویی، پاسخ داد: راست می‌گویی (همو، ۱۴۱۵: ۳۲/۱؛ ۱۴۲۳: ۴۳۵)

استدلال دیگری نیز توسط فیض کاشانی برای تعمیم معنای الفاظ به‌کاررفته در قرآن مطرح شده و آن این است که اگر این دیدگاه پذیرفته نگردد، در برخی از الفاظ آیات و روایات توهم تضاد و تناقض راه می‌یابد و این توهم تنها با توقف نکردن در خصوص الفاظ و فهم روح معنای آیات قابل رفع است و اسرار قرآن با فهم این دیدگاه ممکن می‌گردد و اهل بصیرت تنها به حقایق کلی نظر دارند، نه امور جزئی و شخصی. بنابراین باید آیات قرآن را به‌گونه‌ای عمومی و کلی بفهمیم تا از این تناقضات و تضادات متوهم خلاصی یابیم. (همو، ۱۴۱۸ «ب»: ۳/۱)

فیض کاشانی با اشاره به روایاتی که برخی آیات را به مورد خاص و ویژه‌ای مربوط دانسته است، می‌گوید: «برخی از این روایات بیان‌کننده مورد و شأن نزول آیه است، بدون آنکه بخواهد آیه را به آن مورد اختصاص دهد. برخی از روایات نیز یکی از بطون آیه را بیان می‌کند. درحالی که یک آیه از بطون متعددی برخوردار است. روایاتی نیز که تأویل آیات را فضایل اهل‌بیت دانسته، صحیح است و این تأویل با تفسیر آیه منافاتی ندارد؛ چرا که اراده یک معنا منافاتی با اراده معانی دیگر ندارد و هر آیه دارای معانی متعددی است، اما برای فهماندن به مخاطبینی که در درجه پایین‌تری هستند، به‌صورت جزئی بیان گردیده است.» (همو، ۱۴۱۸ «الف»: ۷۸۶/۲؛ ۱۴۱۸ «ب»: ۳/۱)

۳. بررسی دلایل فیض کاشانی

روی آوردن فیض کاشانی برای اثبات نظریه روح معنا به متون روایی از نوآوری‌های ارزشمند اوست؛ اما دلایل ذکر شده توسط وی، از قوت چندانی برخوردار نیستند؛ زیرا استدلال‌های او بیانگر فیض جوشان و تمام نشدنی قرآن و جریان آن تا قیامت است که روایات فراوانی بر آن دلالت دارد و در برخی روایات با تعبیر «بطن قرآن» و «یَجْرِي كَمَا تَجْرِي الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ» (صفار، ۱۴۰۴: ۶۷۱) آمده است.

اشتمال آیات قرآنی بر بطون و عدم اختصاص آن به مورد شأن نزول، دیدگاهی است که غالب قرآن‌پژوهان و به خصوص شیعیان آن را پذیرفته‌اند، اما اعتقاد به وجود بطون برای قرآن کریم، الزاماً به معنای پذیرش دیدگاه روح معنا نیست. مفسران فراوانی که به بطون قرآن اعتراف نموده‌اند، سخنی از دیدگاه روح معنا به میان نیاورده‌اند. دلیل عدم تمامیت این دلیل چنین است که وجود بطون و حتی بطون متعدد برای یک آیه، به معنای آن است که خداوند آن معانی را نیز هنگام نزول این آیات اراده نموده است، اما اینکه آن معانی به نحو مجازی مدلول این لفظ قرار گرفته‌اند یا به صورت حقیقی، از روایات نکته‌ای برداشت نمی‌شود. آخوند خراسانی نیز با بیان دو احتمال در مورد بطون آیات، معنای بطنی آیه را اگرچه مراد خداوند می‌داند، اما مستعمل‌فیه لفظ نمی‌داند. (آخوند خراسانی، ۱۴۲۷: ۳۸) رفع توهم تضاد و تناقض نیز وابسته به حقیقی دانستن معنای برداشت‌شده از آیات نیست. بنابراین استدلال مذکور، دلالتی بر مدعا ندارد.

علاوه بر این موارد، انتساب کتاب تفسیر امام حسن عسکری علیه السلام نیز به ایشان، از جانب بسیاری مورد تردید قرار گرفته و برخی به صراحت آن را انکار نموده‌اند. آیت الله خوبی می‌نویسد: «هر دو راوی این کتاب مجهول هستند ... و کسی که در این کتاب بنگرد، شک نمی‌کند که این کتاب جعلی است و شأن یک عالم، والاتر از آن است که چنین کتابی بنگارد، چه رسد به امام معصوم!» (خوبی، ۱۳۷۲: ۱۵۷/۱۳)

۴. استدلال علامه طباطبایی

همان‌گونه که بیان گردید، علامه طباطبایی نیز چون فیض کاشانی، نظریه روح معنا را به ممنوعیت مجاز در قرآن و دیدگاه تطابق عوالم مستند نکرده است. استدلال وی بر این نظریه بر پایه دو مقدمه مطرح شده است.

انتساب خداوند متعال به صفات و افعالی که متضمن معنای حدوث باشد، ممتنع است. این مسأله هم توسط عقل درک می‌گردد، و هم آیات محکم قرآنی چون «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری: ۱۱)، «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ» (انعام: ۱۰۳) و «سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ» (مؤمنون: ۹۱) بر آن دلالت دارد. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۱/۱) بنابراین اگر چنین صفتی به خداوند متعال نسبت داده شود، باید به گونه‌ای معنا گردد که با ساحت قدس خداوند منافات نداشته باشد. (همان، ۱۰۳/۲)

مثلاً در آیات «وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا» (فجر: ۲۲)، «فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا» (حشر: ۲) و «فَأَتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ» (نحل: ۲۶)، آمدن به خداوند متعال نسبت داده شده و باید این آمدن را به گونه‌ای معنا کرد که خداوند را محتاج زمان و مکان و جسم نگرداند؛ چرا که خداوند از هر چیزی بی‌نیاز است.

علامه طباطبایی برای حل این مشکل سه احتمال مطرح می‌سازد: احتمال نخست آن است که مراد و منظور از آن لفظ را به گونه دیگری معنا کنیم؛ مثلاً بگوییم منظور از آمدن خداوند توجه خاص خداوند است. احتمال دوم آن است که کلمه امر در تقدیر بگیریم و منظور را آمدن امر خدا بدانیم. و احتمال سوم این است که با توسعه مفهومی و معنایی این الفاظ، استعمال این لفظ را استعمال در موضوع‌له بدانیم. (همان)

احتمال نخست به معنای پذیرش مجاز لغوی است؛ چرا که در این صورت لفظ در غیر موضوع‌له استعمال شده است. احتمال دوم نیز به معنای مجاز عقلی یا مجاز در اسناد است؛ یعنی به جای نسبت دادن صفتی به امر خداوند، آن را به خداوند نسبت داده‌ایم و مجاز در اسناد و نسبت صورت گرفته است، نه در تغییر معنای کلمه. اما مطابق با احتمال سوم، این استعمال، حقیقی و بدون هرگونه مجازگویی خواهد بود.

از میان سه احتمال مذکور، علامه احتمال سوم (استعمال حقیقی و توسعه معنایی) را برگزیده و آن را به ظهور آیات متعدد مستند می‌سازد.



۴-۲-۱. آیاتی که دلالت بر اشتراک معنوی اوصاف میان خدا و مخلوقات دارد

استعمال افعال تفضیل ظهور در آن دارد که مفضل و مفضل‌علیه هر دو در اصل وجود صفتی مشترک هستند. بنابراین تمامی آیاتی که در آن افعال تفضیل را به خدا نسبت داده، ظاهر در اشتراک وصف میان خدا و دیگر مخلوقات است. اتصاف خداوند به این اوصاف حقیقی است و این اتصاف برتر و بالاتر از اتصاف دیگر موجودات است.

این اوصاف تفضیلی گاه به مابعد خود اضافه شده‌اند؛ مانند «خَيْرُ الرَّازِقِينَ» (مائده: ۱۱۴) و «أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ» (اعراف: ۱۵۱)، و گاهی اضافه نشده‌اند؛ نظیر «اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ» (علق: ۳) و در هر دو صورت ظهور در اشتراک دارند (همان، ۳۵۸/۸)

۴-۲-۲. آیاتی که ظهور دارد این اوصاف حقاً و اصالتاً از آن خدا هستند

در قرآن کریم برخی اوصاف مانند عالم، قادر، حی و رحیم هم به خدا نسبت داده شده و هم به غیر خدا (شعراء: ۲۲۷، مرسلات: ۲۳، انعام: ۱۶۲، فتح: ۲۹)؛ اما برخی آیات چون «اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى» (حشر: ۲۴)، «قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى» (اسراء: ۱۱۰)، «لَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى يُسَبِّحُ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (طه: ۸) به دلیل تقدم خبر (لله) و جمع محلی به «ال» بودن «الاسماء»، ظهور در آن دارد که تمامی اسماء حسنی حقیقتاً از آن خداست و اگر به دیگران نسبت داده می‌شود، تبعی است. (همان، ۳۴۴/۸)

۴-۲-۳. آیاتی که صراحت دارد این اوصاف تنها برای خداست

آیاتی چون «أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً» (بقره: ۱۶۵)، «وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ» (بقره: ۲۵۵)، «فَإِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعاً» (نساء: ۱۳۹) و «هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» (غافر: ۶۵) صراحت دارند که این اوصاف تنها برای خدا هستند و دیگران هیچ سهمی در آن ندارند، مگر در آنچه خداوند اراده کند به آنان عنایت فرماید. (همان)

از این دو مقدمه این نتیجه به دست می‌آید که تمامی اوصاف و افعالی که در قرآن کریم و روایات معصومان علیهم‌السلام به خداوند متعال نسبت داده شده، اوصاف حقیقی و به دور از مجازگویی است و فهم معنای حقیقی این اوصاف با بهره‌گیری از نظریه روح معنا میسر خواهد بود.



۵. بررسی استدلال علامه طباطبایی

علامه طباطبایی علاوه بر استفاده از نصوص دینی برای اثبات نظریه روح معنا، دلایل خود را از میان آیات قرآن برگزیده است. استدلال علامه با توجه به ظهور آیات مطرح شده، به نظر تمام می‌رسد، اما در همه آیات قرآن جاری نمی‌گردد و تنها شامل آیات بیانگر اوصاف الهی می‌گردد. بنابراین استدلال مذکور در اثبات جریان این نظریه در دیگر آیات قرآن، از جمله مواردی نظیر میزان و قلم که علامه در بیان این دیدگاه به عنوان مثال ذکر نموده است، کفایت نمی‌کند و نیازمند ضمیمه شدن دلایل دیگری به آن است.

۶. مقایسه دیدگاه علامه و فیض

نظریه روح معنا از دیدگاه فیض کاشانی و علامه طباطبایی اشتراکات زیادی دارند. این مسأله از دیدگاه هر دو دانشمند از مسائل بسیار مهم است. فیض کاشانی هزار باب علم را بر آن متوقف می‌داند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۳۱/۱؛ ۱۴۲۳: ۴۳۴) و علامه طباطبایی کسانی را که به این دیدگاه بی‌توجهی نموده و بر الفاظ آیات و روایات جمود ورزیده‌اند، مقلد (تبعیت‌کننده از عادت و انس یا مادیات) نامیده است و روش آنان را نه جمود بر الفاظ ظواهر آیات و روایات، بلکه جمود بر انس و عادت در تشخیص مصادیق دانسته است؛ چرا که دیدگاه روح معنا نیز با ظواهر آیات و روایات ثابت گردیده است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۰/۱)

توضیحات هردو دانشمند پیرامون این دیدگاه نیز تا حدود زیادی با یکدیگر مشترک و یا مشابه است و هر دو معتقد به لزوم جمود نداشتن بر الفاظ و فهم معنای عمیق‌تر آن هستند. این نکته را از مثال‌هایی که این دو مفسر برای توضیح این دیدگاه به کار برده‌اند می‌توان فهمید؛ چرا که هردو برای توضیح این دیدگاه به قلم و میزان (ترازو) مثال زده‌اند. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۷/۱؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۳۲/۱؛ ۱۴۲۸: ۴۹/۱؛ ۱۴۲۳: ۴۳۳؛ ۱۳۷۵: ۱۸۹؛ ۱۳۸۷ «الف»: ۱۶/۴)

همین نکته بیانگر تشابه و اشتراک فراوان میان دیدگاه فیض کاشانی و علامه طباطبایی است، اما به نظر می‌رسد هر دو دانشمند در اتخاذ این دیدگاه متأثر از جناب ملاصدرا بوده‌اند؛ چرا که وی نیز دیدگاه روح معنا را با همین مثال‌ها توضیح و تبیین نموده است. (صدرالمتالهین، ۱۳۶۶: ۱۵۱/۴ و ۱۷۳) همچنین فیض کاشانی از دیدگاه‌های غزالی به صورت مشهود تأثیر پذیرفته و بسیاری از عبارات او را عیناً تکرار

نموده است. در عین حال استدلالات مطرح شده توسط فیض کاشانی و علامه طباطبایی متمایز از دیگران و بدیع است. دلایل بیان شده توسط ایشان با وجود تفاوت‌هایی، از اشتراکات فراوانی برخوردار است. همان‌گونه که بیان گردید، ایشان برخلاف دانشمندانی چون ملاصدرا، امتناع استعمال مجازی در قرآن کریم را ناصواب و مجاز لغوی و اسنادی در قرآن کریم را روا می‌دانند. همچنین با وجود پذیرش تطابق عوالم که از سوی برخی به‌عنوان دلیل نظریه روح معنا مطرح گردیده، نزد علامه و فیض نظریه روح معنا مبتنی بر آن نیست.

از امتیازات و ابتکارات فیض کاشانی و علامه طباطبایی، استناد نظریه روح معنا به ظواهر آیات و روایات است؛ اگرچه دلایل مطرح شده توسط این دو دانشمند با یکدیگر متفاوت است. تفاوت استدلال این دو مفسر این است که فیض کاشانی بیشتر دلایل خود را از میان روایات برمی‌گزیند و آیه قرآنی مورد بحث در این مسأله را به‌عنوان مؤید ذکر می‌کند، درحالی که علامه طباطبایی به ظواهر آیات قرآن استدلال می‌نماید. وی برای این دیدگاه دو مقدمه بیان می‌کند و مقدمه اول (امتناع انتساب خدا به صفات متضمن معنای حدوث) را هم با عقل و هم با ظواهر آیات قرآن و مقدمه دوم (استعمال حقیقی و توسعه معنایی) را تنها با ظواهر و نصوص آیات قرآنی اثبات می‌نماید.

از دلایل مطرح شده توسط فیض کاشانی و علامه طباطبایی روشن می‌گردد این نظریه صرفاً برای به‌دست آوردن مقصود خداوند متعال و اهل بیت در آیات کریمه قرآن و روایات است و در صدد بیان نظریه‌ای در باب لفظ و معنا و سرایت آن به تمامی الفاظ و عبارات، از جمله الفاظ روزمره و شخصی نیست و بیان‌کننده نکته‌ای است که تنها در برخی متون دینی جریان می‌یابد. بنابراین بسیاری از اشکالاتی که به ادعای عمومیت این دیدگاه در تمامی الفاظ بر این نظریه شده و نقض‌هایی که بر این نظریه وارد شده است، رنگ می‌بازد.

برخی سخنان فیض کاشانی و علامه طباطبایی در بیان مراتب روح معنا و اینکه چه اشخاصی می‌توانند روح معنا را درک کنند نیز می‌تواند مؤید این نکته باشد؛ چرا که این مسائل تنها در متون دینی و برخی از دیگر متون خاص اجرا می‌گردد و عمومیتی میان تمامی الفاظ بشری ندارد. فیض کاشانی بر آن است که برخی خواص از غیر معصومان می‌توانند به برخی مراتب روح معنا دست یابند و فهم برخی مراتب آن اختصاص به معصومان دارد و احدی از مخلوقات، طمع رسیدن به مراتب اعلای آن را نمی‌تواند



داشته باشد؛ چرا که اگر دریا برای کلمات خداوند مرکب شود، پیش از آنکه کلمات او پایان پذیرد، دریا پایان می‌یابد؛ هرچند دریای دیگری را به کمک بیاوریم (کهف: ۱۰۹).
(فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۳۳/۱؛ ۱۴۲۳: ۴۳۵)

علامه طباطبایی نیز در بیان علت دوگونه سخن گفتن خداوند در قرآن کریم از راه ظاهر و باطن، فهم انسان‌ها در توانایی درک و تفکر معنویات را مختلف و دارای مراتب گوناگون بیان می‌دارد و برخی مراتب معنایی آیات را دور از دسترس عامه مردم معرفی می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۸۸: ۴۶)

نتیجه‌گیری

از مطالب مطرح‌شده در این تحقیق نتایج زیر به دست آمد:

- ۱- قائلان به دیدگاه روح معنا این نظریه را به تطابق عوالم، امتناع استعمال مجاز در قرآن و دلایل نقلی مستند ساخته‌اند. برخی نیز صرفاً آن را دیدگاهی مبتنی بر حدس شمرده‌اند.
- ۲- تطابق عوالم از نظر فیض کاشانی و علامه طباطبایی مورد قبول بوده، اما به‌عنوان دلیل این نظریه از سوی ایشان مطرح نشده است.
- ۳- امتناع استعمال مجاز در قرآن از نظر علامه طباطبایی و فیض نادرست است و در موارد متعددی تصریح به مجازی بودن معنای برخی الفاظ آیات قرآن نموده‌اند.
- ۴- دلیل عمده فیض کاشانی و علامه طباطبایی بر دیدگاه روح معنا، دلایل نقلی است که این دیدگاه را در مورد اسماء و صفات الهی و یا تمامی الفاظ آیات قرآن و یا الفاظ متون دینی اثبات می‌کند.
- ۵- دلالت دلایل مطرح‌شده توسط فیض کاشانی بر دیدگاه روح معنا تمام نیست. دلیل علامه طباطبایی نیز این دیدگاه را صرفاً در اوصاف الهی اثبات می‌کند و از اثبات آن در دیگر آیات قاصر است.
- ۶- از دلایل مطرح‌شده برای روح معنا روشن می‌شود که این دیدگاه صرفاً در برخی الفاظ متون دینی کاربرد دارد و اشکالاتی که به ادعای عمومیت این دیدگاه در تمامی الفاظ بر آن مطرح شده است، وارد نخواهد بود.

فهرست منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. ابن بابویه، محمدبن علی (۱۳۸۵)، علل الشرائع، قم: داورى.
۴. _____ (۱۳۷۸)، عیون أخبار الرضا، تحقیق مهدی لاجوردی، تهران: نشر جهان.
۵. افلاطون (۱۳۵۳)، جمهوری، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: چاپخانه خوشه.
۶. آملی، سید حیدر (۱۴۲۲ق)، تفسیر المحيط الأعظم و البحر الخضم فی تأویل کتاب الله العزیز المحکم، تحقیق سید محسن موسوی تبریزی، چاپ سوم، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۷. توکلی پور، محمد (۱۳۹۸)، «بررسی تطبیقی دیدگاه‌های غزالی و علامه طباطبائی در نظریه روح معنا»، معرفت، شماره ۲۵۸، ۷۳-۸۴.
۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۹)، تفسیر تسنیم ج ۱، تنظیم علی اسلامی، قم: اسراء.
۹. _____ (۱۳۸۶)، تفسیر تسنیم ج ۱۲، تحقیق محمدحسین الهی زاده، قم: اسراء.
۱۰. _____ (۱۳۸۸)، تفسیر تسنیم ج ۱۶، تحقیق عبدالکریم عابدینی، قم: اسراء.
۱۱. _____ (۱۳۹۰)، تفسیر موضوعی قرآن کریم (قرآن در قرآن)، چاپ دهم، قم: اسراء.
۱۲. حجتی، محمدباقر؛ شیواپور، حامد (۱۳۸۹)، «بررسی و تحلیل نظریه روح معنا از دیدگاه امام خمینی»، پژوهشنامه متین، سال ۱۳، شماره ۴۸، ص ۴۰-۶۶.
۱۳. حلفی، محمد صالح؛ سعیدی روشن، محمدباقر (۱۴۳۹ق)، «نظریه ارواح المعانی و اثرها فی التفسیر»، المصباح، سال ۸، شماره ۳۱، ص ۱۶۱-۱۸۸.
۱۴. خمینی، روح الله (۱۳۹۲)، آداب الصلاة، چاپ بیستم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۵. _____ (۱۴۲۷ق)، مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية، بیروت: مؤسسة الاعلمی للمطبوعات.
۱۶. خوبی، سید ابوالقاسم (۱۳۷۲)، معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة، قم: مرکز نشر الثقافة الاسلامیة فی العالم.



۱۷. سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن (۱۴۲۱ق)، الاتقان فی علوم القرآن، تحقیق فواز احمد زمرلی، بیروت: دار الکتب العربی.
۱۸. شیوا، حامد؛ حجتی، محمداقبر و نهله غروی نائینی (۱۳۹۰)، «طباطبایی و نظریه روح معنا» در تبیین الفاظ متشابه قرآن، پژوهش‌های فلسفی کلامی، سال ۱۳، شماره ۵۲، ص ۱۱۳-۱۳۳.
۱۹. شیواپور، حامد؛ کاملان، محمدصادق (۱۳۹۰)، «صدرالمتألهین و نظریه روح معنا در تفسیر مفردات متشابه قرآن»، خردنامه صدرا، سال ۱۷، شماره ۶۳، ص ۸۳-۱۰۲.
۲۰. شیواپور، حامد (۱۳۹۱)، «از میان رساله‌ها: بررسی و تحلیل نظریه روح معنا در تفسیر متشابهات قرآن»، کتاب ماه دین، سال ۱۶، شماره ۱۷۸، ص ۱۰۵-۱۰۹.
۲۱. _____ (۱۳۹۰ «الف»)، «زبان شناسی عارفانه ی فیض کاشانی در تفسیر متشابهات قرآن»، پژوهشنامه عرفان، سال ۳، شماره ۵، ص ۵۷-۸۴.
۲۲. _____ (۱۳۹۰ «ب»)، «بررسی و تحلیل نظریه روح معنا در تفسیر متشابهات قرآن»، پایان نامه دکتری، رشته الهیات، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس.
۲۳. صابری ورزنده، حسین (۱۳۹۲)، «نظریه مثل افلاطونی و سیر آن در فلسفه اسلامی»، حکمت اسراء، سال ۵، شماره ۱۸، ص ۹۷-۱۲۳.
۲۴. صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم (۱۴۱۰ق)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، چاپ چهارم، بی‌جا: دار احیاء التراث العربی.
۲۵. _____ (۱۳۶۶)، تفسیر القرآن الکریم، تحقیق محمد خواجوی، چاپ دوم، قم: بیدار.
۲۶. صفار، محمدبن حسن (۱۴۰۴ق)، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمّد، تحقیق محسن کوچه باغی، چاپ دوم، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۲۷. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۹۹۹)، الرسائل التوحیدیة، بیروت: مؤسسة النعمان.
۲۸. _____ (۱۴۱۷ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۲۹. _____ (۱۴۱۴ق)، بدایة الحکمة، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۰. _____ (۱۴۲۷ق)، تفسیر البیان فی الموافقة بین الحدیث و القرآن، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.

۳۱. _____ (۱۳۸۸)، قرآن در اسلام، چاپ سوم، قم: بوستان کتاب.
۳۲. _____ (۱۴۱۶ق)، نه‌ایة الحکمة، چاپ شانزدهم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۳. غزالی، محمدبن محمد (بی‌تا)، إحياء العلوم، تحقیق حافظ عراقی، بیروت: دار الکتب العربی.
۳۴. غزالی، محمدبن محمد (۱۴۰۹ق)، جواهر القرآن و درره، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۳۵. _____ (۱۴۱۶ق)، مجموعه رسائل الامام الغزالی، بیروت: دارالفکر.
۳۶. فرزانه، حسین؛ حیدری، داوود (۱۳۹۷)، «نظریه «روح معنا»، تقریرها و نقدها»، آموزه‌های فلسفه اسلامی، سال ۱۳، شماره ۲۳، صص ۱۱۳-۱۳۷.
۳۷. فیض کاشانی، مولا محسن (۱۳۷۵)، اصول المعارف، تحقیق سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ سوم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۳۸. _____ (۱۳۸۷ «الف»)، (مجموعه) رسائل فیض کاشانی، تحقیق بهراد جعفری، تهران: مدرسه عالی شهید مطهری (کنگره فیض کاشانی).
۳۹. _____ (۱۳۸۷ «ب»)، الکلّمات المکونة، تحقیق علیرضا اصغری، تهران: مدرسه عالی شهید مطهری (کنگره فیض کاشانی).
۴۰. _____ (۱۳۸۷ «ج»)، المعارف، تهران: مدرسه عالی شهید مطهری (کنگره فیض کاشانی).
۴۱. _____ (۱۴۱۵ق)، تفسیر الصافی، تهران: صدر.
۴۲. _____ (۱۴۱۸ق «الف»)، علم الیقین فی اصول الدین، تحقیق محسن بیدارفر، قم: بیدار.
۴۳. _____ (۱۴۱۸ق «ب»)، الأصفی فی تفسیر القرآن، تحقیق محمد حسین درایتی و محمدرضا نعمتی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۴۴. _____ (۱۴۲۳ق)، قرّة العیون (الحقائق فی محاسن الاخلاق)، تحقیق محسن عقیل، قم: دار الکتب الاسلامی.
۴۵. _____ (۱۴۲۸ق)، عین الیقین الملقب بالانوار و الاسرار، تحقیق فالح عبدالرزاق العبیدی، بیروت: دار الحوراء.

۴۶. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دارالکتب الإسلامية.

۴۷. مسعودی، سید علی اصغر؛ غفوری نژاد، محمد (۱۳۹۵)، «مبانی و کاربردهای نظریه «روح معنا» در آثار جواد آملی»، پژوهشنامه امامیه، سال ۲، شماره ۳، ص ۹-۲۵.

۴۸. مصطفوی، حسن (۱۳۶۰)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.

۴۹. مظفر، محمدرضا (۱۳۸۲)، المنطق، تصحیح علی شیروانی، چاپ دوم، قم: دارالعلم.

۵۰. مهدوی نژاد، محمد حسین؛ اخوت، مهدی (۱۳۹۴)، «روح معنا، ره آورد بدیع قرآن، موثر در فهم گزاره های دین»، تفسیر و زبان قرآن، سال ۳، شماره ۶، ص ۹۱-۱۰۵.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

