

Comparative-Adaptive Analysis of the Theory of the Spirit of Meaning from the perspective of Allameh Fayḍ Kāshānī and Allameh Tabataba'i

Khadijeh Ahmadi Bighash (Corresponding Author)

Assistant Professor in the Department of Quran and Hadith, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University, Tehran.

Hossein Shahvaroghi Farahani

Master's student in Quranic and Hadith Sciences at Tarbiat Modares University, Tehran.



Use your device to scan and read the article online

Citation Khadijeh Ahmadi Bighash, Hossein Shahvaroghi Farahani. [Comparative-Adaptive Analysis of the Theory of the Spirit of Meaning from the perspective of Allameh Fayḍ Kāshānī and Allameh Tabataba'i (Persian)]. *QABASAT (A Quarterly Journal on Philosophy of Religion and New Theology)*. 2024; 29 (112): 121-148

 [10.22034/qabasat.2024.715854](https://doi.org/10.22034/qabasat.2024.715854)

Received: 22 May 2023 , Accepted: 9 July 2024 .

Abstract

The different approaches of scholars in the similar words of the Qur'an have led to the presentation of four main theories: Zāhiryya, Homonymy, truth and metaphor, and the theory of spirit of meaning. The theory of spirit of meaning considers the coining of words to be based on the spirit of meanings and is devoid of the characteristics of examples in their meaning. Therefore, meanings can be true in reasonable cases. Also, the similar words used in the Qur'an are used truly in immaterial and sensible examples. This point of view, which was first proposed by Al-Ghazali, has been continuously discussed after him in the works of the greats of Islamic culture until our days. Especially great scholars such as Mullā Ṣadrā, Fayḍ Kāshānī, and Allameh Tabataba'i have spoken about it. This paper intends to answer the question of how the theory of spirit of meaning is presented from the perspective of Fayḍ Kāshānī and Allameh Tabataba'i in terms of the way of expression, evidence of validity, and quality of adaptation. Analytical descriptive analysis of the theory of the spirit of meaning from the point of view of Fayḍ Kāshānī and Allameh Tabataba'i shows that firstly, they share the same opinion in the principle of accepting this theory and its elements, but in terms of the way of presenting and expressing the theory, the evidence of validity and quality of conformity in the analysis of the verses of the Quranic virtues, have acted relatively differently from each other due to specific interpretive bases.

Keywords

The Spirit of Meaning, Fayḍ Kāshānī, Allameh Tabataba'i, truth, Metaphor.





پروفیسر شگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی



تحلیل تطبیقی - انطباقی نظریه روح معنا از دیدگاه فیض کاشانی و علامه طباطبایی

خدیدجه احمدی بیغش (نویسنده مسئول)

استادیار گروه قرآن و حدیث دانشکده علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس تهران.

kh.ahmadi3103@yahoo.com

حسین شاهواروقی فراهانی

دانشجوی کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه تربیت مدرس تهران.

hossein_shahvar@modares.ac.ir



Citation Khadijeh Ahmadi Bighash, Hossein Shahvaroghi Farahani. [Comparative-Adaptive Analysis of the Theory of the Spirit of Meaning from the perspective of Allameh Fayd Kāshāni and Allameh Tabataba'i (Persian)]. *QABASAT (A Quarterly Journal on Philosophy of Religion and New Theology)*. 2024; 29 (112): 121-148
 doi: 10.22034/qabasat.2024.715854

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۳/۰۱، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۰۹

چکیده

رویکردهای گوناگون علما در واژگان متشابه قرآن موجب ارائه چهار نظریه اصلی «اهل ظاهر»، «اشتراک لفظی»، «حقیقت و مجاز» و «روح معنا» شده است. نظریه روح معنا، به معنای وضع الفاظ بر ارواح معانی، عاری از خصوصیات مصادیق و در معنای آنهاست که می‌توان معانی را در مصادیق معقول نیز حقیقی دانست. مطابق این نظریه الفاظ متشابه قرآنی نیز امکان استعمال در مصادیق مجرد و معقول به نحو حقیقی و نه مجازی را دارند. این نظریه نخستین بار توسط غزالی مطرح شد و پس از او در آثار بزرگان عصر معاصر فرهنگ اسلامی همچون ملاصدرا، فیض کاشانی و علامه طباطبایی ادامه یافت. پژوهش حاضر در صدد پاسخ‌گویی به این سؤال است که نظریه روح معنا از منظر فیض کاشانی و علامه طباطبایی از حیث نحوه بیان، ادله اعتبار و کیفیت انطباق چگونه مطرح شده است. بررسی توصیفی - تحلیلی نظریه روح معنا از دیدگاه فیض کاشانی و علامه طباطبایی نشان می‌دهد این دو عالم بزرگ عالم اسلام در اصل پذیرش این نظریه و ارکان آن، با هم اشتراک نظر دارند؛ لکن از حیث نحوه بیان و تقریر نظریه، ادله اعتبار و به جهت مبانی تفسیری اختصاصی خویش، نسبتاً متفاوت از یکدیگر عمل کرده و منجر به گوناگونی کیفیت انطباق در تحلیل آیات قرآنی نیز شده‌اند.

واژگان کلیدی

روح معنا، فیض کاشانی، علامه طباطبایی، حقیقت و مجاز.

قبسات

سال بیست و نهم
 شماره صدودوازده / تابستان ۱۴۰۳

۱۳۳



مقدمه

قرآن کریم وجود آیات متشابه را امری انکارناپذیر می‌داند: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ...» (آل عمران: ۷). مراد از تشابه هرچه باشد، در این نکته تردید نیست که بخش مهمی از تشابهات در معنای این آیات از وجود مفردات خاصی در آنها ناشی شده که موجب تشابه معنای کل آیه می‌گردد. الفاظی همچون عرش، کرسی، لوح، قلم، میزان، صراط، جناح، نور، ید، وجه، ساق، سمع، بصر، عین، و...، با وجود آنکه معنای محسوس و ظاهری آنها روشن است، در آیاتی که این الفاظ به کار رفته‌اند، نمی‌توان این معنا را برای آنها پذیرفت؛ مانند آنجا که خداوند متعال چنین وصف می‌شود: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه: ۵). تنها ظاهرگرایان به معنای ظاهری این قبیل آیات اکتفا کرده، علمای مسلمان با وجود تفاوت دیدگاه‌های خود معنای ظاهری این آیه را که همانا تکیه خداوند بر تخت است، نمی‌پذیرند. وجود واژگان متشابه اختصاص به قرآن نداشته و در سایر کتب مقدس نیز شاهد آن‌ایم؛ برای نمونه عهد عتیق بارها واژه‌های «چشمان خدا»، «گوش‌های خدا»، «سخن گفتن دهان خدا با پیامبران»، «آشکارشدن یا پوشاندن چهره خدا»، «دست در دست راست خدا»، «بازو، بینی، شمشیر خدا» و... به کار برده و ویژگی‌هایی چون عشق و کینه، شادی و لذت، تأسف و اندوه، رحم و شفقت، نفرت، خشم، انتقام و احساساتی دیگر را نیز به خدا نسبت داده است (Judaica, 1971, Vol3, p.51). وجود واژگان متشابه در قرآن موجب ایجاد چهار نظریه در میان علما شدند: **نظریه ظاهرگرایان**: بدین معنا که این الفاظ بر معنای ظاهری قلمداد شده و کاربرد این الفاظ تنها در همان معنای ظاهری و عرفی‌شان حقیقت خواهد بود. صاحبان این دیدگاه را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد: «اهل تشبیه و تجسیم»: عده‌ای که به‌ویژه در قرون نخست هجری می‌زیستند، ذات الهی را مانند انسان دارای جسم و اندام دانسته و مرتبه صفات و افعال الهی را همان

تحلیل تطبیقی - انطباقی نظریه روح معنا از دیدگاه فیض کاشانی و علامه طباطبائی

معنای محسوس و مادی دارای عرش و کرسی و... پنداشته‌اند (شهرستانی، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۸۴)؛ «عدم مجاز در قرآن»: ایشان مجاز را نوعی سخن دروغ که هنگام عدم قدرت در بیان حقیقت، فرد دچار آن می‌شود، می‌دانند؛ حال آنکه قرآن و خداوند از آن منزّه‌اند (سیوطی، ۱۴۲۰ق، ج ۲، ص ۳۴۷). این گروه نیز به ورطه تجسیم و تشبیه فرو افتاده‌اند (الصغیر، ۱۴۲۰ق، ص ۶۶)؛ «اهل توقف»: با توقف درباره آیات متشابه، به آنچه در کتاب و سنت آمده، ایمان دارند و تأویل نمی‌کنند (شهرستانی، ۱۴۲۱ق، ص ۷۵-۷۴).

نظریه حقیقت و مجاز: شایع‌ترین نظریه در مفردات متشابه قرآنی که وضع الفاظ را ابتدا بر معانی محسوس، سپس در معنای معقول می‌داند که در معنای محسوس حقیقت و در معنای معقول مجازند. معتزله از نخستین طراحان نظریه روح معنا و جمهور علمای اهل سنت، امامیه از موافقان و مدافعان آن‌اند (الصغیر، ۱۴۲۰ق، ص ۶۷).

نظریه اشتراک لفظی: تنها در الفاظ مربوط به صفات و اسمای الهی در قرآن طرح شده است؛ اما می‌توان آن را به همه الفاظ متشابه قرآن تعمیم داد. این نظریه اطلاق الفاظ مربوط به صفات و حتی لفظ «وجود» بر خداوند و غیر او را از باب اشتراک لفظی و وضع دو معنای متفاوت برای واژه واحد می‌داند. کسی که اطلاق وجود را به واجب و ممکن از باب اشتراک لفظی بداند، صفات منسوب به آنها را نیز همین گونه تفسیر خواهد کرد (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۸۳).

نظریه روح معنا: وضع الفاظ را بر ارواح معانی دانسته، خصوصیات مصادیق گوناگون در وضع الفاظ بر معانی را در نظر نمی‌گیرد؛ مثلاً هنگامی که واضح، لفظ «عرش» را در برابر «تخت» که می‌شناسیم قرار داده، به خصوصیات مصادیق گوناگون آن مانند جنس، مدور یا چهارگوش بودن، کارایی و... توجه نداشته و تنها این لفظ را در برابر معنای مشترک در همه مصادیق گوناگون قرار داده است. در این نظریه مراد از «روح معنا» یا «ارواح

معانی» موضوع له حقیقی الفاظ و معنای مشترک در میان مصادیق گوناگون مراد است. لذا ممکن است واژه‌ای مانند عرش حتی مصداق غیرمادی و نامحسوس نیز داشته باشد که بتوان به نحو حقیقی و بدون نیاز به استفاده از مجاز و استعاره، آن واژه را دارای کاربرد مصداق حقیقت دانست. برداشت‌های گوناگون از نظریه روح معنا موجب تضارب و تکاثر آرا میان عالمان و اندیشمندان اسلامی شده است. این پژوهش در پاسخ‌گویی به مسئله خود که همانا تحلیل دیدگاه فیض کاشانی (۱۰۹۱-۱۰۰۷ق) حکیم، عارف، مفسر صاحب سبک شیعی قرن یازدهم هجری و علامه طباطبایی (۱۲۸۱-۱۳۶۰ش) حکیم، عارف، مفسر صاحب سبک شیعی عصر معاصر، در مفهوم و گستره نظریه روح معنا بوده و به مذاقه در دیدگاه‌های ایشان می‌پردازد.

پیشینه تحقیق

کتاب: **نظریه روح معنا در تفسیر قرآن اثر حامد شیواپور (۱۳۸۸)** نظریه روح معنا در کنار سایر نظریات در برداشت از متشابهات قرآنی را بسط و گسترش داده است.

مقاله: «بررسی تطبیقی ادله نظریه «توسعه معنایی الفاظ قرآن» از دیدگاه فیض کاشانی و علامه طباطبایی»، نوشته محمدجواد منصور سمایی، نشریه پژوهش‌های قرآنی (۱۴۰۰)، با تمرکز بر مصادیق مطرح‌شده در کلام هر یک از این دو عالم، بدون پرداختن به ادله انطباق این نظریه از دید آنها، مستنداتشان در میزان انطباق با نظریه روح معنا را ارزیابی نماید.

مقاله: «صدرالمآلهین و نظریه روح معنا در تفسیر مفردات متشابه قرآن» نوشته حامد شیواپور، نشریه خردنامه صدرا (۱۳۹۰)، به نقد این نظریه براساس دیدگاه ملاصدار پرداخته است.

مقاله: «بررسی و تحلیل نظریه روح معنا از دیدگاه امام خمینی (ره)»،

نوشته محمدباقر حجتی، نشریه متین (۱۳۸۹)، با ارزیابی دیدگاه امام خمینی (ره)، استدلال‌ها را برای اثبات نظریه خویش متقن نمی‌داند.

مقاله: «زبان‌شناسی عارفانه فیض کاشانی در تفسیر متشابهات قرآن»، نوشته حامد شیواپور، پژوهشنامه عرفان (۱۳۹۰)، در نقد ادله فیض در تحلیل متشابهات، این استدلال‌ها را کامل ندانسته است.

مقاله: «مبانی و کاربست‌های نظریه روح معنا در آثار جوادی آملی»، نوشته علی‌اصغر مسعودی، پژوهشنامه امامیه (۱۳۹۵)، بر اساس دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی، مبانی و کاربست‌های نظریه روح معنا و ادله قایلان به آن را فاقد دلیل مستحکم برای اثبات توصیف نموده است.

با وجود تحقیقات گسترده در این زمینه، نوشته‌ای که دیدگاه فیض کاشانی و علامه طباطبایی در مورد نظریه روح معنا را تحلیل و بررسی کند، یافت نشد؛ از این رو پژوهش حاضر به حل این مسئله پرداخته است.

گستره روح معنا

صاحبان نظریه روح معنا اغلب دیدگاه خود را در الفاظ متشابه قرآن و در توصیف خداوند ارائه کرده‌اند؛ اما طرح این نظریه نه تنها منحصر به این الفاظ قرآنی نیست، بلکه بخش بسیاری از الفاظ را در بر می‌گیرد. گستره نظریه روح معنا در چهار رویکرد قابل تبیین است:

رویکرد تشکیکی یا توطی: یعنی معنای مشترک میان مصادیق محسوس و معقول به نحو توطی در نظر گرفته شود؛ مثلاً همان گونه که می‌توان ابزار محسوس نگارش را قلم نامید، به همان نحو هم می‌توان آن حقیقت غیبی را نیز که خداوند با آن اعمال انسان را بر لوح جان او نقش می‌کند، قلم نامیده که هیچ یک از مصادیق بر دیگری اولویت ندارد. همچنین این معنای مشترک، به نحو تشکیکی نیز در نظر گرفته می‌شود؛ یعنی هرچند معنای مشترک در هر دو گونه مصداق موجود دارد، در معانی معقول شدت بیشتری دارد؛ مثلاً حقیقت مشترکی میان قلم محسوس و حقیقتی غیبی که

آن را قلم نامیده‌اند، وجود دارد؛ اما معنای معقول و غیبی شایسته‌تر است که قلم نام گیرد.

وضع ابتدایی الفاظ بر معنای معقول و غیبی: یعنی دلالت الفاظ بر امور محسوس از باب مجاز است، نه آنکه این الفاظ به نحو تشکیک بر هر دو گونه مصداق صدق کند.

رویکرد ذات‌گرایانه: یعنی حقیقت مشترک میان مصادیق گوناگون یک لفظ، همانا روح یا ذات مشترک میان آنهاست؛ مثلاً میان مصادیق گوناگون قلم، معنا یا حقیقت مشترکی وجود دارد که همان ذات، ماهیت یا امثال آنها بوده و قلم محسوسی که ما با آن سروکار داریم، تقلید یا سایه‌ای از حقیقت غیبی قلم است که نزد خدا و در عالمی برتر وجود دارد. این حقیقت می‌تواند غایت مشترک میان مصادیق محسوس و معقول باشد؛ از این رو در مصادیق گوناگون یک واژه به دنبال ذات مشترکی نیستیم، بلکه به غایت مشترک میان مصادیق مختلف نظر می‌کنیم و موضوع‌له حقیقی الفاظ را همان غایت مشترک می‌دانیم.

رویکرد منشأ الهی وضع الفاظ: یعنی خداوند حکیم الفاظ را بر ارواح معانی وضع نموده است؛ از این رو معنای این الفاظ منحصر در مصادیق محسوس نیست و غرض واضع حکیم نیز انحصار در چنین مصادیقی نبوده است (افلاطون ۱۳۸۰، ج ۲، ص ۷۰۷).

ادله نظریه روح معنا

طرفداران نظریه روح معنا ادله گوناگونی بر دیدگاه خویش اقامه کرده‌اند که مهم‌ترین آنها تطابق عوالم وجود و عدم استعمال مجاز است. توضیح آنکه:

تطابق عوالم وجود

تطابق عوالم وجود یا لایه‌های هستی یعنی همان گونه که هر لفظی به شیئی در عالم جسم اشاره دارد، بر همان شیء در عالم بالاتر که دارای وجودی

قوی‌تر که همان روح معناست نیز دلالت کند. این دلیل از سوی بسیاری از علمای مسلمان مورد تأیید، انتقاد، جرح و تعدیل قرار گرفته است (افلاطون، ۱۳۵۳/صابری، ۱۳۹۲، ص ۹۷). برخی از ایشان با استناد به همین دلیل ضمن تصویر دو عالم شهود و ملک (جسمانی) و غیب و ملکوت (روحانی) (غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۸۰)، درک رموز و اشارات برخی معانی را متوقف بر درک میان این دو عالم دانسته، هر چیز در عالم شهادت را نمونه شیئی در عالم ملکوت معرفی می‌کنند (همو، ۱۴۰۹ق، ص ۳۴). برخی دیگر نیز تعدد عوالم را در طرق مختلف چون صورت، معنا (آخرت) و حق (غیب‌الغیب) اثبات نموده (صدرالمآلهین، ۱۴۱۰ق، ج ۷، ص ۲۶۲) و از این طریق به تبیین نظریه روح معنا پرداخته‌اند (همو، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۳۲۱ و ج ۴، ص ۱۶۶ و ج ۴، ص ۱۷۲).

نقد فیض کاشانی و علامه طباطبایی بر این دلیل

فیض کاشانی به عوالم متعدد و تطابق آن معتقد بوده و در کتب مختلفش به آن اشاره کرده است (فیض کاشانی، ۱۳۷۹، ص ۶۷/همو، ۱۴۰۶ق، ص ۱۰۱/همو، ۱۳۷۵ق، ص ۱۳۳/همو، ۱۴۱۵ق، ص ۱۲۳). او تعداد عوالم را بی‌شمار دانسته، اما اصول عوالم را به سه نشئه روحانی غیب (جبروت)، خیالی (برزخ و ملکوت) و جسمانی (حس و شهادت) باز می‌گرداند (همو، ۱۳۷۵، ص ۱۸۳). ایشان روح معنا را با اشاره به عالم حس و ملکوت بیان کرده، اما نظریه روح معنای خویش را به آن مستند نمی‌کند. ایشان روح معنای برخی الفاظ آیات قرآن را همان حقیقت مجرد و ملکوتی آنها می‌داند (همو، ۱۴۱۵ق، ۱۲/۳۲/همو، ۱۴۲۳ق، ص ۳۴/همو، ۱۳۷۵ق، ص ۱۹۰). اما علامه طباطبایی معتقد به وجود عوالم سه‌گانه و تطابق و برقراری رابطه علی و معلولی میان آنهاست (طباطبایی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۷۲/همو، ۱۴۱۶ق، ص ۳۱۵). ایشان با دلایل عقلی و نقلی، رئوس عوالم هستی را عالم اسما و صفات (لاهوت)، مجرد تام (جبروت)، مثال (ملکوت) و طبیعت (ناسوت) دانسته و به شرح کلمات «حجب، قلم، لوح، عرش، کرسی،

آسمان‌های هفت گانه، ملائکه، شیاطین» که در آیات و روایات به کار رفته، پرداخته است (همان، ص ۹۹). با وجود آنکه علامه طباطبایی روح معنا را عامل اصلی توسعه در معنا برشمرده، سخنی از تطابق عوالم با این کلمات به میان نیاورده و برای طرح آن در تفسیر آیات قرآن مجالی نمی‌یابد؛ زیرا بر فرض پذیرش وجود صور مثالی در برابر اشیایی چون قلم، درخت، کاغذ و...، باید توجه داشت از یک سو در نظر گرفتن صور مثالی برای برخی اسامی به کار رفته در قرآن را نمی‌توان پذیرفت؛ چراکه به عنوان مثال مهم‌ترین این اسامی لفظ جلاله «الله» است که برای آن صورت ناسوتی و صورت مثالی نمی‌توان در نظر گرفت (توکل‌پور، ۱۳۹۸، ص ۷۹)؛ از سویی دیگر عبارات قرآن تنها از این گونه الفاظ تشکیل نشده، بلکه در آن حروف و افعالی به کار رفته که نمی‌تواند این بیان را در بر گیرد.

شاید بتوان گفت یکی دانستن تطابق عوالم وجود با نظریه روح معنا، مهم‌ترین عاملی است که موجب خلط مبحث در عبارات قایلان به این دلیل است؛ زیرا پس از اثبات عوالم متعدد وجود دلیلی ندارد که این عوالم بر اراده حقایق از این الفاظ در کلام خداوند نیز یافت شود. بنابراین تفکیک این دلیل از نظریه روح معنا امری صحیح و ضروری است؛ همچنان که فیض کاشانی و علامه طباطبایی تطابق عوالم و تفکیک آن با نظریه روح معنا را پذیرفته‌اند.

عدم مجاز در قرآن

امتناع استعمال مجاز در قرآن کریم، دلیل دیگر قایلان نظریه روح معناست. اعتقاد به استعمال مجاز در معانی الفاظ در نظریه روح معنا، موضوع‌له الفاظ را گسترده‌تر بخشیده است. بنابراین اگرچه در برخی موارد به نظر می‌رسد معنای لفظ مجازی است، با دیدگاه روح معنا حقیقی بودن این معنا آشکار گشته و استدلال بر امتناع استعمال مجاز در قرآن بدون نقض باقی خواهد ماند. همچنین در مورد قرآن، لازم است الفاظ آن بر معنای حقیقی حمل شود نه

مجاز (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۱۶۶)؛ زیرا همه کلمات و معانی قرآن نزد علم الهی حاضر بوده و به مقتضای حکمت الهی الفاظ قرآن در معنای حقیقیشان به کار رفته‌اند. در غیر این صورت هر فرقه‌ای با برگزیدن تأویل قرآن برای خود، تنها بر شک و گمراهی خود افزوده، در پی آن حجیت قرآن ساقط خواهد شد (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۱۴). افزون بر آنکه قایلان به عدم مجاز با عباراتی چون دروغ‌بودن معنای مجاز، عدم احاطه علمی و محدودیت خداوند در صورت استعمال مجاز و... هر گونه مجاز را در قرآن رد می‌کنند (مهدوی‌نژاد، ۱۳۹۴، ص ۱۰۱ / سیوطی، ۱۴۲۱ ق، ج ۲، ص ۲۹).

نقد فیض کاشانی و علامه طباطبایی بر این دلیل

فیض کاشانی ضمن تبیین نظریه روح معنا معتقد بود در آن مجازی به کار نرفته است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱۸، ص ۳۳). اما این به معنای ممنوعیت استعمال مجاز در قرآن از نظر فیض نیست. شاهد این مطلب آن است که فیض ذیل آیات متعدد با صراحت مجاز لغوی^۱ یا عقلی^۲ به کار رفته را طرح می‌کند؛ برای نمونه ایشان در آیه «وَأَنْبَتَهَا نَبَاتًا حَسَنًا» (آل عمران: ۳۷) «نَبَاتًا حَسَنًا» را مجازاً به معنای تربیت صحیح گرفته (همان، ۱۴۱۵ ق، ج ۱، ص ۳۳۲) و در آیه «وَنَأَىٰ بِجَانِبِهِ» (اسراء: ۸۳) «جانب» را مجازاً به معنای نفس انسان دانسته (همان، ج ۴، ص ۳۶۴ / همو، ۱۴۱۸ ق «ب»، ج ۲، ص ۱۱۲۰) و در آیه «فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ» (دخان: ۲۹)، گریه‌نکردن زمین و آسمان را مجازاً به معنای بی‌اعتنایی (همو، ۱۴۱۵ ق، ج ۴، ص ۴۰۷ / همو، ۱۴۱۸ ق «ب»، ج ۲، ص ۱۱۵۴) دانسته است.

علامه طباطبایی سعی دارد الفاظ قرآن را بر حقیقت حمل نموده، آن را

۱. مجاز لغوی: یعنی کلمه‌ای مجازاً در معنای غیر موضوع‌له خود به کار رود؛ مانند به‌کار بردن اسد در معنای مرد شجاع.
۲. مجاز عقلی (مجاز در اسناد): یعنی فعلی را به جای فاعل حقیقی به فاعل غیر حقیقی نسبت دهیم؛ مانند جری المیزاب: ناودان جاری شد که عوض انتساب جریان به آب، به ناودان نسبت داده شده است.

مجاز نشمارد؛ مثلاً اموری را که مردم از درک آن عاجزند، همچون وحی، تکلم، نزول روح و فرشتگان، شیطان، لوح، قلم و دیگر اموری که از درک و حواس انسان مخفی است، حقیقی برشمرده و دعاوی انبیا درباره آن را به دور از مجازگویی دانسته است. همچنین برخی تطبیقات نظیر تطبیق جن و شیطان بر قوای شهوانی و غضبیه را مردود می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ج ۳۱۴ و ج ۱، ص ۹۲ و ج ۷، ص ۳۸۶ و ج ۹، ص ۱۵۹ و ج ۱۱ و ص ۳۲۰). در بررسی روش علامه در تفسیر المیزان آشکار می‌گردد که نمی‌توان وی را قایل به عدم جواز استعمال مجاز در قرآن دانست؛ زیرا در موارد متعدد در آیات قرآن معنای مجازی را برگزیده است. ایشان در آیه: «وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ» (بقره: ۹۳)، اِشْرَاب (نوشاندن) و عجل (گوساله) را مجازاً در معنای قراردادن و محبت به گوساله می‌داند (محبت به گوساله سامری در دل آنان قرار داده شد) (همان، ج ۱، ص ۳۲۳) و در آیه: «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ» (بقره: ۱۸۸)، اَکَل (خوردن) را کلمه‌ای می‌داند که مجازاً به معنای هر گونه تصرفی به کار رفته است (همان، ج ۲، ج ۵۱ و ج ۱، ص ۲۸۲ و ج ۷، ص ۲۰۴ و ج ۱۰، ص ۴۵). همچنین علامه مجاز عقلی را نیز در آیات قرآن جاری می‌داند (همان، ج ۳، ص ۲۵۶ و ج ۴، ص ۲۶۳ و ج ۹، ص ۱۵۷ و ج ۱۰، ص ۳۶۱).

بنابراین از دیدگاه فیض کاشانی و علامه طباطبایی استعمال مجاز لغوی و عقلی قرآن کریم محذوری نداشته، نمی‌توان دیدگاه روح معنای ایشان را به این دلیل مستند کرد. به عبارت دیگر این دلایل نمی‌تواند ممنوعیت به کارگیری مجاز را نه در قرآن و نه در هیچ متن دیگری ثابت کند؛ زیرا واضح است که از سویی استعمال مجاز همراه با قرینه مراد متکلم را آشکار می‌دارد؛ لذا نه می‌توان آن را دروغ نامید و نه عامل گمراهی و جهل. به همین دلیل است که استعمال مجاز بخشی از محاورات عرفی جامعه را شکل می‌دهد. از سوی دیگر به کاربردن کلمات در معنای دیگر نه به دلیل

تحلیل تطبیقی - انطباقی نظریه روح معنا از دیدگاه فیض کاشانی و علامه طباطبائی

عجز پروردگار بلکه بنا به دلایلی چون زیاتر نمودن سخن، نقص زبان، فراتر بودن مباحث از ظرفیت زبان محاوره و... می باشد (سیوطی، ۱۴۲۱ق، ج ۲، ص ۲۹). بنابراین خداوند نیز همان گونه که مبرا از استعمال مجازی است، از استعمال حقیقی نیز بی نیاز است.

روح معنا از دیدگاه فیض کاشانی

ملا محمد محسن فیض کاشانی معانی را دارای حقایق، ارواح، صور و قوالب می داند. وی در تحلیل آن می گوید: یک حقیقت معنایی ممکن است دارای صور و قوالب متعددی و موضوع له الفاظ حقایق و ارواح معانی باشد. از آنجا که حقایق و ارواح معانی در صور و قوالب وجود دارند، استعمال الفاظ در معانی استعمال حقیقی محسوب می شود (فیض کاشانی ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۶۵۴-۶۵۸). به عبارت دیگر فیض کاشانی هر معنایی را از معانی معمول و عرفی لحاظ می داند که از یک جهت دارای حقیقت و روح بوده و از جهت دیگر دارای قالب و صورت است. در این میان یک اسم لفظی دارای یک معنای عرفی یا همان مصداق معمول و یک حقیقت و روح معنایی است. معنا و مصداق معمول مملو از خصوصیات مصداقی است.

بر خلاف روح معنا که از هر نوع خصوصیت مصداقی عاری است، موضوع له حقیقی الفاظ، حقایق و ارواح معانی بوده که اطلاق الفاظ بر معانی و مصادیق معمول صادق باشد؛ زیرا مرتبه ای از حقایق و ارواح معانی در آنها به منصفه ظهور رسیده، و گرنه بر خود آن معانی و مصادیق معمول یا مفاهیم ذهنی آنها موضوع له حقیقی الفاظ اطلاق نمی شود؛ از این رو اطلاق لفظ بر مصادیق مختلف معمولی، اطلاق حقیقی است که از باب اطلاق لفظ بر مصداق، نه بر معنای موضوع له خواهد بود. همچنین اطلاق لفظ بر روح معنا نیز اطلاق حقیقی است؛ اما از باب اطلاق لفظ بر معنای موضوع له آن. رابطه حقایق و ارواح معانی با مصادیق مختلف، رابطه معانی، صور و قوالب است؛ بدین معنا که این صور و قوالب مصداق بستری است

تا ظهور و بروز آن ارواح معانی در شرایط خاص ممکن شود که اگر آنها فراهم نباشند، امکان تحقق عینی ارواح معانی نخواهد بود. مثلاً لفظ قلم بر یک معنای خارجی و مصداق معمولی قلم اطلاق می‌شود. این معنای خارجی و مصداق معمولی دارای روح معنایی است از شیئی که به واسطه آن نقوشی بر منقوشات - فارغ از هر گونه خصوصیات در آن شیء - نگاشته می‌شود تا در وقت حاجت برای ترتب آثاری خاص مورد توجه قرار گیرد. بنابراین موضوع‌له حقیقی لفظ قلم همین حقیقت و روح معنایش است، اگرچه اطلاق لفظ قلم بر آن مصداق معمول خارجی اطلاقی حقیقی باشد؛ اما مصداق خارجی و نه مفهوم ذهنی آن، موضوع‌له حقیقی لفظ قلم نیست، بلکه صرفاً رابطه لفظ و مصداق یا عنوان و معنون دارند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱، ص ۳۲-۳۴). آنچه موجب اطلاق و استعمال حقیقی این لفظ شده، وجود و ظهور روح معنای قلم در آن مصداق معمول است و خصوصیات مصداقی قلم معمولی، داخل در روح معنا و موضوع‌له حقیقی لفظ قلم نیست؛ بلکه نقش بسترسازی برای ظهور روح معنای قلم را بر عهده دارد.

تحلیل دیدگاه فیض کاشانی نشان می‌دهد ایشان به منظور تبیین قاعده روح معنا در متشابهات و تعارضات و تشخیص معانی و مصادیق الفاظ مسیر قابل دسترس و روش عرفی عقلایی مقننی ارائه نکرده، راه کشف روح معنای آنها چندان واضح نیست و تا هنگامی که این راه معلوم نشود، کارآمدی قاعده با مشکل مواجه خواهد بود. وی معتقد است وصول به حقایق و ارواح معانی متوقف بر رشد و تعالی روحانی انسان و وارد شدن او به عالم ملکوت است. کسی که این مهم برایش محقق نشود، بالنسبه در عالم قوالب و صور باقی مانده و سطح فهمش به همان مقدار محصور در متشابهات و تعارضات خواهد بود (فیض کاشانی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۳۳). پیداست که رسیدن به حقایق و ارواح معانی کار بسیار دشواری است و دستیابی به این

مقام تنها برای افراد خاص مقدور خواهد بود. از این رو یک روش مقنن فکری وجود ندارد تا با پیمودن آن این مهم تحصیل شود؛ بلکه باید برخی رفتار خاص صورت گیرد تا انسان وارد یک عالم خاص شود. آن عالم همان موطن ارواح معانی است که در آن حالت انسان قادر به درک حقایق و ارواح معانی خواهد شد.

فیض کاشانی عالم ملکوت را در مواضع مختلف و در ذیل بحث عوالم هستی، نحوه ارتباط میان آنها و تأثیر و تأثرشان بر یکدیگر بحث می کند. از مباحث ایشان آشکار می گردد که ارکان نظریه او همین عوالم هستی و نحوه ارتباط آنها با هم است. او در برخی آثار خود در بابی مجزا اجمالاً با بیانات روایی، فلسفی و عرفانی به معرفی این عوالم و استدلال بر اثبات آنها پرداخته است (همو، ۱۴۲۸ ق، ج ۱، ص ۲۶۶ / همو، ۱۴۰۶ ق، ج ۳، ص ۶۲۷). بنابراین بیانات و استدلال های ایشان در جهت اثبات قاعده عوالم هستی و نحوه ارتباطشان با هم، مبنای حجیت نظریه روح معنای وی خواهد بود؛ زیرا عالم الفاظ، نحوه دلالت آنها و کیفیت ارتباطشان، مصداقی برای قاعده عوالم هستی محسوب می شود.

فیض کاشانی معتقد است تنها اولی الالباب می توانند از حجاب صور و قوالب عبور کرده، به حقایق و ارواح معانی دست یابند. اولی الالباب هم همان راسخون فی العلم اند (همو، ۱۴۱۵ ق، ج ۱، ص ۳۴). از طرفی در مواضع مختلف از تفسیر الصافی بیان می کند که اولی الالباب، ذوی العقول اند که این خصوصیت را دارند: خالص کردن خود از شوائب اوهام و هوا (همان، ص ۲۹۸). در جای دیگر می افزاید: اولی الالباب کسانی اند که توانسته اند عقولشان را از غواشی حس مجرد کنند (همان، ص ۳۱۹). نیز در جای دیگر می گوید: «أولوا الألباب ذُوو العقول المبرّاة عن مشایعة الالف و معارضة

۱. عالم ملکوت در ذیل بحث عوالم هستی، نحوه ارتباط میان آنها و تأثیر و تأثرشان از یکدیگر در کتب گوناگون، با بیان روش و قواعد مخصوص به خود، شرح و توضیح عوالم هستی و رابطه آنها با هم و بیان ادله را مورد بحث قرار داده اند؛ مثلاً کتب روایی مانند بحار الانوار در مجلدات ۵۴-۶۳ ذیل مبحث السماء و العالم به طور مفصل و ...

الوهم» (همان، ج ۳، ص ۶۶). بنابراین شرط ملکوتی شدن نیل به عالم ملکوت و درک حقایق و ارواح معانی آن است که انسان عقل و ذهن و سایر قوای ادراکی اش را از حجاب انس، عادت و اعتیاد به عالم حس و ماده برهاند تا بتواند در ضمن همین معانی و مصادیق معمول و عادی از خصوصیات مصداقی شان عبور کرده، در فرض وجود سایر شرایط، به حقایق و ارواح معانی دست یابد.

این بیان اخیر فیض کاشانی باعث می شود در بیان و تعبیر از نظریه اش بسیار نزدیک به بیان علامه طباطبایی در این نظریه شود (در ادامه مفصل خواهد آمد)؛ چراکه علامه طباطبایی نیز با تأکید بسیار بر عدم عبور از مصادیق مادی الفاظ، نیل به مصادیق غیرمادی و معنوی الفاظ و فرار از حجاب قشریت را ریشه در انس و عادت به عالم ماده و مادیات بیان می دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۰).

اکنون برای نمونه به مجموعه ای از آیات قرآنی دارای عمود مشترک که به نوعی و از حیثیت خاص می شود آنها را از متشابهات قرآن محسوب نمود، اشاره می کنیم تا دریابیم فیض کاشانی به چه نحو قاعده روح معنایش را بر آن انطباق می دهد. ایشان استعمالات مختلف «کتاب» در قرآن را مبتنی بر قاعده روح معنا بر سه قسم تبیین کرده است:

کتب آسمانی نازل شده بر انبیا (ع): «إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ... بِمَا اسْتَحْفِظُوا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ...» (مائده: ۴۴)؛ «... أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُ قَرَأِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا...» (انعام: ۹۱)؛ «... لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْرَةِ وَآتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَنُورٌ وَمُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ...» (مائده: ۴۶)؛ «وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ...» (انبیاء: ۱۰۵)؛ «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ...» (مائده: ۴۸)؛ «أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ...» (نساء: ۱۱۳).

فیض کاشانی در ذیل این آیات بیان می دارد که کتب آسمانی نازل شده بر

انبیا با قلم عقلی بر الواح نفوس مشرقه و صحائف قلوب منوره نگاشته شده است (فیض کاشانی، ۱۳۷۵، ص ۱۳۴). این همان قسم اول از کتاب در بیان علامه طباطبایی است (ذکرش کمی جلوتر خواهد آمد). با این تفاوت که در بیان فیض کاشانی تصریح شده توراتی که بر الواح نازل گشت، ابتدا بر قلب حضرت موسی (ع) و سپس بر الواح نازل و نوشته شده است. از این بیان فیض کاشانی روشن می شود او در تعیین مصداق متناسب با فضای آیات محل بحث و کشف خصوصیات مصداقی آنها از اصطلاحات و عبارات فلسفه و حکمت بهره جسته است.

صحائف اعمال: «أَوْلَيْكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ» (مجادله: ۲۲)؛ «وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا يَلْقَاهُ مَشُورًا» (اسراء: ۱۳)؛ «هَذَا كِتَابُنَا يَنْطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ» (جاثیه: ۲۹). فیض کاشانی در این آیات کتاب را بر نفوس انسانی انطباق داده و این قسم از کتاب را درحقیقت صحیفه‌هایی می داند از نفوس ناطقه انسانی که خداوند متعال با دست قدرتش به واسطه فرشتگان کرام الکاتبین اعتقادات حقه و باطله و اعمال حسنه و قبیحه انسان‌ها را در آنها ثبت و ضبط می کند (فیض کاشانی، ۱۳۷۵، ص ۱۳۴). این همان قسم دوم در تقسیم کلی علامه طباطبایی است؛ با این تفاوت که تفصیل جزئی در قسم دوم از بیان علامه طباطبایی را ندارد. باز مشاهده می شود فیض کاشانی در تعیین خصوصیات مصداقی، مصداق غیرمتعارف کتاب را غیرمتأثر از اصطلاحات فلسفی و حکمی نمی دانسته، گرچه از عبارات قرآنی و روایی نیز استفاده کرد.

محل ثبت و ضبط تمام حوادث عالم هستی: «وَوَيْدَتْ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» (رعد: ۳۹)؛ «إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ» (یونس: ۶۱)؛ «وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ» (یس: ۱۲)؛ «وَعِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ» (ق: ۴). صور جمیع مخلوقات هستی از ابتدا تا انتهای عالم، در عالم عقلی و عالم نفوس سماوی و قوای جزئی آن، ثبت و ضبط و از حیث قابلیت

تغییرپذیری دارای مراتب است. این عوالم هستی در حقیقت کتب الهی هستند که آثار صنع الهی در آن نگاشته شده است (فیض کاشانی، ۱۳۷۵، ص ۱۳۳). پرواضح است فیض کاشانی در این دسته آیات کتاب را پس از تنزیه از خصوصیات مصداقی متعارف مختص عالم مأنوس ما بر معانی و مصادیق فلسفی انطباق داده و می‌گوید: مراد از ام‌الکتاب همان عقل اول است؛ زیرا عقل اول احاطه اجمالی بر تمام اشیا دارد. مراد از «الکتاب المبین» نفس کلی سماوی است که تمام اشیا به صورت تفصیلی به منصفه ظهور خواهد رسید (همان، ص ۱۳۳).

بنابراین فیض کاشانی خصوصیات جنس منقوش، نقش و ناقش را در استعمال حقیقی لفظ کتاب در معانی و مصادیق مختلفش دخیل نمی‌داند؛ بلکه صرف حضور روح معنای کتاب - منقوشی روی صفحه‌ای جهت انتقال علم - را کافی دانسته، خصوصیات مصداقی را پس از الغای خصوصیات مصداق متعارف متناسب با مقام و متأثر از عبارت روایات، حکما و عرفا تبیین می‌دارد.

روح معنا از دیدگاه علامه طباطبایی

علامه طباطبایی در مقدمه تفسیر المیزان مبنای خود در باب دلالت‌های الفاظ را تبیین کرده، معتقد است: هنگام استماع الفاظ، انس و عادت ایجاد شده و معانی مرتبط با مادیات از آن الفاظ به اذهان تبادر می‌گردد؛ زیرا وجود ما در دار دنیا و حیات دنیوی موجب می‌شود از الفاظی چون حیات، علم، قدرت، سمع، بصر و کلام و... معانی و مصادیق مأنوس آنها به اذهان تبادر گردد. ایشان این مسئله را امری طبیعی قلمداد می‌کند؛ زیرا اجتماعی بودن حیات انسان موجب شده است الفاظ را وضع کرده، تفهیم و تفاهم ایجاد نماید. در سایه افعال متعلق به مادیات است که اجتماع مسیر رشد و تکامل را طی می‌کند. بنابراین الفاظ به عنوان علائم بر مسمیاتشان وضع شده

و این مسئمت‌ها محصل غایات و اغراض محسوب می‌شوند؛ اصطلاحاً اغراض و غایات حیثیت تقییدیه دارند. مادامی که مسئمت‌ها محصل غایات است، اطلاق الفاظ بر آنها حقیقی است. پس صدق اطلاق دائرمدار تحصل اغراض خواهد بود. توضیح آنکه حکمت الهی به این تعلق گرفته که انسان در بستر یک زندگی اجتماعی به رشد و تعالی نایل گردد. انسان‌ها در سایه زندگی اجتماعی نیازهایی برایشان تعریف می‌شود و رشد و تعالی آنها در گرو رفع این نیازها به شیوه و کیفیت خاص است. آنها برای اینکه این نیازها را برطرف کنند، مضطر به تفهیم و تفاهم با غیر خود هستند. کلام یکی از طرق تحقق این تفهیم و تفاهم است. انسان‌ها برای برقراری تفهیم و تفاهم به واسطه کلام و الفاظ دست به جعل و اعتبار الفظ بر معانی می‌زنند؛ لذا هر گاه انسان اقدام به کلام می‌کند، در واقع در پی یک غرضی دست به استعمال الفاظ زده، ریشه این اغراض در رفع نیازهای انسانهاست. بسیاری از نیازهای موجود در حیات اجتماعی انسان در این دنیا خصوصاً در اوایل این حیات آمیخته با ماده و مادیات است. بر اثر تکرار فراوان و کثرت این نیازها میان الفاظ استعمالی و معانی مستعمل‌فیه، انس و عادت به وجود می‌آید. این انس و عادت در تبادرات ذهنی انسان‌ها و در مواجهه استماع الفاظ مستعمله تأثیر گذاشته و موجب جهت‌دهی به مفاهیم دریافتی از الفاظ القایی می‌شود در زمانی که غیرمعانی متعارف و مأنوس را اراده کرده است. حدوث این انس و عادت در ابتدای امر حیات انسانی طبیعی است؛ زیرا انسان‌ها در این برهه از حیات بسیار در مادیات غوطه‌ورند؛ اما با رشد درک و شعور و قوه عقلانی انسان باید قادر شود ذهن خود را از تصرف این انس و عادت در استماع الفاظ و مفاهیم حاصله از آنها کنترل کرده، موجب تحریف مرادهای الفاظ نشده و متناسب با مقامات و متکلمان مختلف معانی را استنباط کند. علامه طباطبایی تصریح ندارد که موضوع‌له حقیقی الفاظ، آیا حقایق و ارواح معانی است یا خود اغراض و غایات یا اشیایی که محصل اغراض

و غایات‌اند؛ بلکه بر این نکته تأکید دارند که هر مسمایی که محصل غرض و غایت باشد، اطلاق لفظ بر آن حقیقی است؛ همچنین در تمام مسمیاتی که محصل غایات‌اند، خصوصیات مصداقی‌شان دخالت در صدق اطلاق حقیقی ندارند. وی مطلب خود را با مثال‌هایی چون سراج، میزان و... تبیین می‌دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۰). اما وقتی به بیانات علامه طباطبایی در ذیل کلام (همان، ج ۱۳، ص ۱۰۹)، میزان (همان، ج ۱۹، ص ۹۷)، نور (همان، ج ۱۵، ص ۱۲۲)، وجه (همان، ج ۱۶، ص ۹۰)، تسبیح (همان، ج ۱۳، ص ۱۱۱) و... دقت شود، اشعار بلکه ظهور در این دارد که موضوع‌له حقیقی این الفاظ اشیایی هستند که محصل اغراض و غایات می‌باشند و اطلاق این الفاظ بر مصداق غیر عرفی‌شان اطلاق حقیقی است. بنابراین با وجود عدم تصریح علامه بر نظریه روح معنا، این‌گونه بیانات ایشان که در قالب تقریرهای عرفی عقلایی است، چیزی جز نظریه روح معنا نخواهد بود؛ زیرا نظریه روح معنا دو رکن اساسی دارد: تنزیه معنا و مصداق مأنوس عرفی از خصوصیات مصداقی؛ اثبات معنایی عام فارغ از خصوصیات مصداقی. ایشان بارها بر این دو امر تصریح دارد. البته علامه طباطبایی به‌صراحت از نظریه روح معنا با لفظ و معنای موجود در عبارات فیض‌کاشانی و امثال او تعبیر نمی‌کند و این روش را در قالب یک تحلیل عرفی و عقلایی تبیین می‌کند تا بدین طریق اشکالاتی نظیر ذوقی یا غیرمقنن بودن وارده بر نظریه روح معنا را پاسخ‌گو باشد.

نکته حائض اهمیت آنکه علامه طباطبایی در باب دلالت‌های الفاظ و تأکید فراوانش بر قاعده روح معنا با تقریر خاص خود در صدد رد روش حقیقت و مجاز در باب دلالت‌های الفاظ نیست؛ بلکه تصریحات متعدد در تفسیر المیزان بر پذیرش حقیقت، مجاز و کنایه از دیدگاه ایشان دلالت دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۳۴ و ج ۱۷، ص ۲۹۲). علامه در مواجهه با الفاظ و دلالت‌شان نظام اعتباری وضع حقیقت و مجاز را پذیرفته، اما

معتقد است بعد از آنکه به غایات مصداقی التفات حاصل شد، باید از معبر حقیقت و مجاز عبور کرده و اطلاق الفاظ را در معانی و مصادیقی که ابتدا غیرمأنوس و غیرعادی جلوه‌گرند، اطلاق حقیقی دانسته است. به بیان دیگر روش حقیقت و مجاز مشهور زمینه‌ساز رسیدن و درک روش دلالت‌های الفاظ بر اساس غایات مترتب بر هم هستند و هر کدام در جایگاه خود کارآمدی مخصوص دارند، بدون آنکه در تعارض با هم واقع شوند. اما باید ملتفت بود که خلط میان دو جایگاه نشود. این مطلب در باب روش فیض کاشانی نیز صادق است؛ زیرا او نیز فراوان در تفسیر الصافی قاعده حقیقت و مجاز را به کار گرفته است.

علامه طباطبایی در عین پذیرش نظریه روح معنا البته با تقریر اختصاصی خود از آن تصریح می‌دارد در مقام تفهیم و تفاهم در کلمات متشابهات قرآنی که از متکلمی بسیار متعالی صادر شده و از عوالمی متفاوت از عالم طبیعی گزارش می‌دهد، نباید بر مسّمیات، معانی و مصادیق عرفی، مأنوس و عادی الفاظ جمود کرده و اسمش را توقف در ظواهر الفاظ نهاد. وی این گونه توقف بر ظواهر را تحفظ بر ظواهر و احتیاط ندانسته، بلکه جمود بر انس و عادت انسانی‌ای می‌داند که منجر به تحریف معنوی مفاهیم حاصله از این دسته آیات قرآنی می‌شود (همان، ج ۱، ص ۱۰-۱۱).

علامه طباطبایی نیز برخی واژه‌های متشابه قرآن را بر اساس همین دیدگاه تبیین کرده که به جهت تعلق وجودی ما به طبیعت ماده، از هر معنا مصداق مادی آن را در نظر می‌گیریم (همان، ج ۱۷، ص ۷). بنابراین اگر سخن کسی مانند خود را بشنویم که از امری سخن می‌گوید، آن را بر مصادیق مادی و نظام حاکم بر آن که نزد ما معهود است، حمل خواهیم کرد (همان، ج ۲، ص ۳۲۰) و باتوجه به نظام حاکم بر مصداق در مفهوم حکم یا عامی را تخصیص می‌زنیم یا مفهوم خاصی را تعمیم می‌دهیم یا در مفهوم تصرف می‌کنیم و...؛ حال آنکه چنین کاری نوعی تفسیر به رأی است (همان، ج ۳،

ص ۷۹). علامه در تفسیر واژه «عرش» می‌گوید معیار در اصل معنا آن است که با بقای آن اسم نیز باقی بماند، هرچند خصوصیاتش تغییر یابد. تغییر مصادیق موجب دگرگونی در معنا نمی‌شود و گوهر یا اصل معنا در پس همه این دگرگونی‌های مصداقی باقی می‌ماند (همان، ج ۱۴، ص ۱۳۰). همان‌گونه که جسمانیت و ویژگی‌های آن از خداوند نفی می‌شود، لوازم جسمانی عرش نیز از اصل معنای آن نفی می‌شود و آنچه باقی می‌ماند عبارت از مقامی که احکام جاری شده در نظام هستی از آن صادر شده و مرتبه‌ای از مراتب علم خارج از ذات است (همان، ج ۱۴، ص ۱۲۹).

محور دیدگاه علامه طباطبایی در نظریه روح معنا آن است که معنای الفاظ دارای تطوری تاریخی بوده، همین امر دلیلی بر آن است که خصوصیات مصادیق در تحقق معنا اثری ندارد. بنابراین علامه از بین معتقدان به این دیدگاه تنها کسی است که از تبیینی تاریخی یا به اصطلاح زبان‌شناختی از تبیینی «درزمانی» در برابر تبیین «همزمانی» در جهت اثبات این دیدگاه استفاده می‌کند.

برای نمونه ایشان فرایند کشف روح معنای کتاب را این‌گونه بیان می‌دارد: معنای مأنوس و متبادر عرفی از واژه کتاب، صفحه یا صفحاتی است که در آن مجموعه‌ای از معانی به طریق کشیدن خطوط با قلم یا چاپ، ثبت و ضبط می‌شود (همان، ج ۷، ص ۲۵۲). آنچه در استعمال اسما معتبر است، اغراض است که ملاک صحت استعمال و صدق اطلاق اسما بر مسماهای معهود، حضور اغراض در مسماهاست؛ از این رو جایز است اسما بر غیرمسماهای معهود اطلاق و استعمال شوند. غرض از مسمای معهود و عرفی لفظ کتاب این است که مجموعه‌ای از معانی ضبط و ثبت شود؛ به نحوی که هر وقت انسان به آن مسمای معهود و عرفی مراجعه کرد، بتواند آن مجموعه معانی را در نزد خود حاضر یابد. ایشان استعمال کتاب در قرآن را در یک تقسیم‌بندی به سه دسته بر اساس تحلیل عرفی و عقلایی تبیین می‌کند:

دسته اول: «كِتَابُ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ» (ص: ۲۹)؛ «وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ» (بقره: ۲۱۳)؛ «صُحُفٍ إِبْرَاهِيمَ وَ مُوسَى» (اعلی: ۱۹)؛ «وَأَتَيْنَاهُ الْإِنْجِيلَ فِيهِ هُدًى وَ نُورٌ» (مائده: ۴۶)؛ «تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَ قُرْآنٍ مُبِينٍ» (حجر: ۱)؛ «رَسُولٌ مِنَ اللَّهِ يَتْلُو صُحُفًا مُطَهَّرَةً، فِيهَا كُتِبَ قِيمَةٌ» (بینه: ۳)؛ «فِي صُحُفٍ مُكَرَّمَةٍ، مَرْفُوعَةٍ مُطَهَّرَةٍ، بِأَيْدِي سَفَرَةٍ، كِرَامٍ بَرَرَةٍ» (عبس: ۱۶)؛ «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ، عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ، بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ» (شعرا: ۱۹۵). بنا بر بیان علامه طباطبایی کتاب در این دسته آیات مجموعه‌ای از وحی، مشتمل بر عزیمت و شریعت است که بر قلوب انبیا از ناحیه خداوند متعال القا شده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۲۵۳)؛ البته تورات را استثنا کرده و نحوه نگاشتش را متفاوت از سایر کتب آسمانی می‌داند. در مرحله بعد این معارف و حیانی که بر قلوب انبیا نازل و نگاشته می‌شده، به صورت صحائف معمول در زمان خود درآمده است.

دسته دوم: کتاب را مجموعه‌ای می‌دانند که در آنها اعمال خوب و بد بندگان ثبت و ضبط می‌شود (همان، ج ۷، ص ۲۵۳)؛ مانند «وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا» (إسراء: ۱۳)؛ «كُلُّ أُمَّةٍ تُدْعَىٰ إِلَىٰ كِتَابِهَا» (جاثیه: ۲۸)؛ «هَذَا كِتَابُنَا يُنطِقُ عَلَيْكُمْ بِالْحَقِّ...» (الجاثیه: ۲۹)؛ در حالی که قلم، صحیفه، نوع ثبت و ضبط آن کاملاً متفاوت از قسم قبل و کتب معمول و مأنوس در میان مردم است.

دسته سوم: کتاب مجموعه‌ای است که در آن تفصیل نظام عالم وجود و حوادث آن ثبت و ضبط شده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۷، ص ۲۵۳)؛ مانند «إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ» (یونس: ۶۱)؛ «وَ كُلُّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُبِينٍ» (یس: ۱۲)؛ «وَ عِنْدَنَا كِتَابٌ حَفِيظٌ» (ق: ۴)؛ «لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ» (رعد: ۳۸). این قسم از کتاب نیز از حیث مشخصات و خصوصیات مصداقی کاملاً متفاوت از قسم اول و دوم و کتاب‌های معمولی است.

بنا بر نظر علامه طباطبایی استعمال کتاب بر هر سه قسم حقیقی است؛

زیرا همه کتب در سه دسته مذکور محصل غرض بوده و مناط و ملاک صدق استعمال را دارد؛ همچنین خصوصیات مصادیق مختلف خدشه‌ای به این صحت استعمال حقیقی وارد نمی‌کند. نکته قابل توجه آنکه علامه طباطبایی برای کشف برخی خصوصیات مصداقی در هر یک از این سه دسته کتاب کوشیده است متأثر از اصطلاحات فلسفی و حکمی نگریسته، بلکه با تمرکز بر سیاق و فضایی که خود آیات قرآنی ارائه می‌کند، برخی از آن خصوصیات مصداقی را بیان می‌دارد.

نتیجه‌گیری

یافته‌های پژوهشی تحقیق حاضر در بعد اشتراکات فیض کاشانی و علامه طباطبایی عبارت است از:



نمودار

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

علامه طباطبایی و فیض کاشانی هر دو معتقدند معانی و مصادیق معمول و مأنوس موضوع‌له حقیقی الفاظ نیستند؛ در عین حال اطلاق الفاظ بر آنها حقیقی است که یا حقیقت و روح معنا در آنها به منصفه ظهور رسیده یا این مصادیق محصل غایات هستند.

تحلیل تطبیقی - انطباقی نظریه روح معنا از دیدگاه فیض کاشانی و علامه طباطبایی

در بیانات هر دو علامه قاعده حقیقت و مجاز نه بالکلیه رد و نه بالکلیه پذیرفته شده، بلکه در جایگاه خود مطلوب و مستعمل بوده است؛ لکن با اشاره به حقایق و ارواح معانی یا اغراض و غایات و عوالم فراتر از عالم مأنوس و عادی، این قاعده معبری برای دستیابی انسان به معانی و مصادیق متعالی گشته و مقدمه‌ای برای استعمال قاعده ارتقایافته روح معنا در باب دلالت‌های الفاظ و درک مصادیق تعالی یافته شده و البته در طول قاعده حقیقت و مجاز است.

هر دو علامه در حل مسئله تشابهات و تعارضات بر عبور از خصوصیات مصادیقی معمول و مأنوس اتفاق نظر داشته و سرفروفتن در گرداب تشابهات و تعارضات و عدم برون‌رفت از آنها را ریشه در انس و عادت با معانی و مصادیق معمولی و متعارف و جهل به موضوع له حقیقی الفاظ دانسته‌اند.

یافته‌های پژوهشی تحقیق حاضر در بعد افتراقات فیض کاشانی و علامه طباطبایی عبارت است از:

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال مجله علوم انسانی
نمودار

کیفیت استدلال فیض کاشانی بر نظریه حقایق و ارواح معانی با اصطلاحات فلسفی، عرفانی و روایی نسبت به لایه‌های گوناگون هستی است و استدلال‌های عرفی و عقلایی را ندارد؛ بر خلاف علامه طباطبایی که

اتفاقاً تمام تلاش خود را به کار بست تا نظریه روح معنا در بیان خویش را به روش عرفی و عقلایی مبتنی بر نظام حیات و احتیاجات اجتماعی به امور محصل اغراض و غایات مستدل نماید.

فیض کاشانی در تفسیر آیات متشابه و روایات متعارض با عبور از خصوصیات مصادیق مادی مأوا و مانوس، ویژگی‌های مصداقی متناسب با آن مصادیق تعالی یافته را کشف نموده، در مرتبه بعد با تأثیر از روایات، کلمات حکمی و عرفانی را ارائه کرده است. علامه طباطبایی ضمن تأویل دانستن کار فیض کاشانی، به شدت مراقب است مبتنی بر شبکه معنایی برگرفته از مبنای تفسیری قرآن به قرآن خود با روش عرفی عقلایی (در مقدمه المیزان به تفصیل تأکید داشت که میان تفسیر و جری و تطبیق خلط نشود)، در دام انطباق کلمات نورانی قرآن بر مصادیق فلسفی و عرفانی در مرتبه پایین‌تر مصادیق روایی نیفتد تا خلط میان تفسیر و تاویل رخ ندهد. وی اصرار دارد بعد از تحقق فرایند تنزیه، برای تبیین خصوصیات مصادیق متناسب با مقام آیات متشابه، به وسیله خود آیات قرآنی و تحلیل عرفی و عقلایی و تدبر در آنها برخی از خصوصیات مصداقی را کشف نماید.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 رتال جامع علوم انسانی

منابع

* قرآن کریم.

- ابن عربی، محی الدین (بی تا). الفتوحات المکیه. بیروت، دارصادر
- ابوزید، نصر حامد (۱۳۸۰). معنای متن (پژوهشی در علوم قرآن). تهران: طرح نو.
- افلاطون، سردیس (۱۳۸۰). دوره آثار. ترجمه محمدحسن لطفی. تهران: خوارزمی.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۰). التعليقات على الشواهد الربوبية. مشهد: المركز الجامعی للنشر.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۹). شرح المنظومه. تهران: ناب.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۷۲). شرح الأسماء. تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: سمت.
- سبزواری، ملاهادی (۱۳۸۳). اسرار الحکم. تصحیح کریم فیضی، قم: مطبوعات دینی
- سعیدی روشن، محمدباقر (۱۳۸۳). تحلیل زبان قرآن و روش شناسی فهم آن. قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- سیوطی، جلال الدین (۱۴۲۰ ق). الاتقان فی علوم القرآن. بیروت: دار الفکر.
- شبهستری، شیخ محمود (۱۳۴۷). گلشن راز. تبریز: چاپخانه علمیه.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۴۲۱ ق). الملل و النحل. بیروت: المكتبة العصرية.
- شیرازی، صدرالدین محمد (ملاصدرا) (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- شیرازی، صدرالدین محمد (ملاصدرا) (۱۳۸۷). سه رساله فلسفی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- شیرازی، صدرالدین محمد (ملاصدرا) (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. بیروت: دار احیاء التراث.
- شیرازی، صدرالدین محمد (ملاصدرا) (۱۳۶۶ «الف»). شرح اصول الکافی. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- شیرازی، صدرالدین محمد (ملاصدرا) (۱۳۶۶ «ب»). تفسیر القرآن الکریم. قم: بیدار.
- الصغیر، محمدحسین علی (۱۴۲۰ ق). مجاز القرآن. بیروت: دار المؤرخ العربی.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- غزالی، ابوحامد محمد (۱۴۱۱ ق). جواهر القرآن. بیروت: دار احیاء العلوم.
- فیض کاشانی، ملامحسن (۱۳۷۵). اصول المعارف. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- فیض کاشانی، ملامحسن (۱۳۷۹). علم الیقین. تهران: حکمت.
- فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۰۶ ق). الوافی. اصفهان: کتابخانه امیرالمؤمنین (ع).

- فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۱۵ق). تفسیر الصافی. تهران: صدر.
- فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۲۸ق). عین الیقین. بیروت: دار الحوراء.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۱۱ق). بحار الأنوار الجامعة لدرر اخبار ائمة الاطهار(ع). بیروت: دار
إحياء التراث العربي.
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۰). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. تهران: نشر ترجمه و نشر
کتاب.
- مصطفوی، حسن (۱۳۸۰). تفسیر روشن. تهران: مرکز نشر کتاب.
- مصطفوی، حسن (۱۳۸۵). روش علمی در ترجمه و تفسیر قرآن مجید. تهران: نشر مصطفوی.
- ملکی تبریزی، میرزا جواد (۱۳۶۰). رساله لقاء الله. تهران: نهضت زنان مسلمان.
- Judaica (1971). Kater Publishing House. Ltd, Israel: Jerusalem.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی