

The Application of the Principle "Words are Coined for the Spirit of Meaning" in Attaining the Esoteric Meanings of the Quran: A Case Study of the *Tasnīm* Commentary

Mohsen Nourai¹

Tahereh Najj Sadreh²

1. Associate Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, Allameh Hassanzadeh Amoli School of Theology and Islamic Studies, Mazandaran University, Mazandaran, Iran. (Responsible author).

m.nouraei@umz.ac.ir / <https://orcid.org/0000-0001-8883-7216>

2. Doctoral student of Quran and Hadith Sciences, Allameh Hassanzadeh Amoli School of Theology and Islamic Studies, Mazandaran University, Mazandaran, Iran.

naji313t@yahoo.com / <https://orcid.org/0000-0002-9216-3469>

*Scientific
article*

Received

2025-01-04

Accepted

2025-05-24

Keywords

Qur'anic
Exegesis,
Mystical
Interpretation
, Spirit of
Meaning,
Esoteric
Meanings,
Tasnīm Com
mentary,
Ahl al-Bayt
(AS).

Abstract :The principle that "words are coined for the spirit of meaning" is one of the most important foundations of mystical Qur'anic exegesis. According to this principle, the meaning of a word is regarded as a unified essence that flows—in its true sense, yet across different levels—through all its instances. Understanding this "spirit of meaning" is highly effective in accessing the inner dimensions (buṭūn) of the Qur'an, as it preserves the apparent meaning while allowing the application of that meaning to multiple referents. This research adopts a descriptive-analytical method to examine the role of the principle of "the coinage of words for the spirit of meaning" in unlocking the esoteric meanings of the Qur'an from the perspective of the *Tasnīm* commentary. The findings indicate that the author of *Tasnīm* pays special attention to this principle, addressing both its theoretical aspects—such as its definition and foundations—and applying it extensively in exegesis. According to the author of *Tasnīm*, this principle serves as the most important basis for understanding the inner layers of Qur'anic verses and enables the exegete to adopt the same approach as the Ahl al-Bayt (AS) in attaining a profound understanding of the Qur'an. The results of this study contribute to the field of mystical exegesis studies and are also valuable for research focused on the *Tasnīm* commentary.

DOI: [10.22051/tqh.2025.49426.4322](https://doi.org/10.22051/tqh.2025.49426.4322)

publisher Faculty of Theology, Alzahra University, Tehran, Iran



کاربرد قاعده «وضع الفاظ برای روح معنا» در راهیابی به معانی باطنی قرآن؛ مطالعه موردی: تفسیر تسنیم^۱

طاهره ناجی صدره^۲

محسن نورائی^۱

۱. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی علامه حسن زاده آملی (ره)، دانشگاه مازندران، مازندران، ایران. (نویسنده مسئول)

<https://orcid.org/0000-0001-8883-7216> / m.nouraei@umz.ac.ir

۲. دانش آموخته دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده الهیات و معارف اسلامی علامه حسن زاده آملی (ره)، دانشگاه مازندران، مازندران، ایران.

<https://orcid.org/0000-0002-9216-3469> / naji313t@yahoo.com

چکیده: قاعده «وضع الفاظ برای روح معنا» از مهمترین مبانی تفاسیر عرفانی است. براساس این قاعده. معنای يك واژه. روح واحدی تلقی می‌شود که به‌صورت حقیقی اما با حفظ مراتب در تمام مصادیق آن. جریان دارد. فهم روح معنا در راهیابی به بطن. بسیار موثر است؛ چه این‌که در سایه آن. ضمن حفظ معنای ظاهر. امکان اطلاق معنا بر مصادیق متعدد فراهم است. پژوهش حاضر می‌کوشد با تکیه بر روش توصیفی - تحلیلی. جایگاه قاعده «وضع الفاظ برای روح معنا» در راهیابی به معانی باطنی قرآن را از دیدگاه تفسیر تسنیم به بحث نشیند. نتایج نشان می‌دهد نویسنده تفسیر تسنیم به این قاعده توجه ویژه دارد و ضمن پرداخت به مباحث نظری مرتبط با این قاعده. مانند تعریف و ذکر مبانی. به‌صورت گسترده از آن بهره می‌برد. به باور صاحب تسنیم. قاعده مذکور. مهم‌ترین مبنا برای فهم لایه‌های باطنی آیات قرآن است و به مفسر کمک می‌کند تا همان شیوه اهل بیت (ع) را در فهم عمیق قرآن به کار گیرد. نتیجه این پژوهش در زمینه مطالعات تفسیر عرفانی سودمند است همان‌گونه که در عرصه تسنیم پژوهی کارایی دارد.

صص

۲۵۶-۲۱۹

مقاله

علمی پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۳-۱۰-۱۵

پذیرش:

۱۴۰۴-۰۳-۰۳

کلیدواژه‌ها:

تفسیر باطنی.

روح معنا.

تفسیر تسنیم.

قواعد تفسیر.

[10.22051/tqh.2025.49426.4322](https://doi.org/10.22051/tqh.2025.49426.4322)

DOI

دانشکده الهیات دانشگاه الزهراء، تهران، ایران

ناشر

۱. این مقاله برگرفته از طرح پژوهشی دوره پساکتبری با شماره قرارداد ۲۶۸۸۵ / ۳۳ در دانشگاه مازندران است.



۱. مقدمه

«وضع الفاظ برای روح معنا»، یعنی الفاظ برای مفهوم عامی وضع شده‌اند که قابلیت تطبیق بر مصادیق متعدد را دارا هستند (شیواپور، ۱۳۹۴ش، ص ۷۰). با پذیرش این قاعده می‌توان گفت کاربرد الفاظ در همه مصادیق مادی و معنوی، حقیقت است (ر.ک. خمینی، ۱۳۹۰ش، ص ۲۹). این نظریه در مورد واژگان قرآن و روایات نیز به‌طور خاص کاربرد دارد؛ به ویژه آن دسته از واژه‌هایی که از مفاهیم لاهوتی حکایت می‌کنند. به عبارت دیگر در واژه‌هایی که هم در عالم ماده مصداق دارند و هم عوالم غیرمادی را در بر می‌گیرند، باید روح معنا را به دست آورد.

این نظریه، تابع اصول خاصی است و با موضوع مهم باطن قرآن ارتباط تنگاتنگ دارد. براین اساس برای فهم روح معنا که باطن يك متن قرآنی است و نیز برای تأویل متن قرآن که فرایند دریافت روح و باطن يك گزاره قرآنی است، باید در عین حفظ ظواهر آیات به لایه‌های باطنی آن راه یافت و این روشی است که سبک بیان خداوند در قرآن و کلام معصومان^(ع) در روایات به ما می‌آموزد.

این قاعده از نگاه اهل معرفت و حکمت آنقدر مهم است که برخی از آنان به حیات و عمر خود سوگند یاد کرده‌اند. در این اصل تفکر از مصادیق بارز حدیث «تفکُر ساعة خیر من عبادة ستین سنة» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۶، ص ۲۹۳) به حساب می‌آید (خمینی، ۱۳۷۶ش، ص ۳۹). به دلیل همین اهمیت از عصر صدرالمتألهین (ر.ک. شیواپور؛ کاملان، ۱۳۹۰ش، ص ۸۳-۱۰۲) تا عصر صاحب المیزان (ر.ک. شیوا؛ حجتی؛ غروی نائینی، ۱۳۹۱ش، ص ۱۱۳-۱۳۴) وجود داشته، همچنان که کاربرد آن در طی چهارصد سال اخیر، میان فقه‌اللغة‌شناسان دارای شواهد عقلی و عرفی نیز هست (جوادی آملی، ۱۳۸۹ش، ج ۱۴، ص ۶۲۵).

از مدافعان جدی نظریه روح معنا و کاربرد آن در مباحث تفسیری در روزگار ما، آیت‌الله جوادی آملی است. به نظر وی، برای راهیابی به باطن آیات قرآن، نمی‌توان به زبان عرف عرب تکیه کرد؛ زیرا گرچه قرآن به زبان فطرت انسان‌ها سخن گفته ولی خداوند برای وحی، صنعت ادبی ویژه‌ای نیز در نظر گرفته تا از طریق توسعه‌پذیری معانی الفاظ ظرفیت فهم را برای انسان‌های مختلف افزایش دهد و

بدیهی است ملتی که از معارف توحیدی و از علم معاد بی بهره‌اند، تمامی الفاظی که وضع می‌کنند، منحصر به مفاهیمی است که مورد ادراک آنها باشد؛ از این رو نمی‌توان گفت الفاظ رایج بین چنین قومی بتواند مفاهیمی را افاده کند که میان آنها سابقه نداشته است (جوادی آملی، ۱۳۸۸ش، ج ۱، ص ۲۱۶-۲۱۷).

بنابراین اگر مفسر در فهم قرآن، به تکیه بر قانون مفاهمه عرب جاهلی بسنده نماید، که پر است از صنایعی مانند تشبیه، کنایه، استعاره، مجاز مرسل و...، از معرفت اندکی بهره مند خواهد شد (ر.ک. همان، ۱۳۸۹ش، ج ۲، ص ۲۲۳).

براین اساس از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی، وضع الفاظ برای ارواح معانی جزو سرمایه‌های اولیه و اصول نخستین امکان فهم درست و صائب قرآن است و او در عمل نیز توانسته بسیاری از مباحث کلامی و عرفانی آیات قرآن را با ارجاع به این مبنا، تحلیل و تفسیر نماید. همچنین با بهره‌مندی از میراث بزرگ دانشمندان متقدم و بررسی تقریرات آنان، در مباحث خویش به نکاتی توجه کرده است که در نوشته‌های سایر بزرگان، بدان توجه نشده یا اصلاً بیان نشده است.

پژوهش حاضر در جست‌وجوی یافت پاسخ‌های مناسب برای سؤالات زیر سامان‌دهی شده است:

- قاعده «وضع لفظ برای روح معنا» بر کدام مبانی استوار است؟
- در فهم معانی باطنی قرآن چه نقشی دارد؟
- مفسر تسنیم چگونه از آن در فهم این معانی بهره گرفته است؟

۲. پیشینه پژوهش

از آثاری که در مورد قاعده وضع لفظ برای روح معنا نوشته شده، می‌توان به کتاب‌های: گوهر معنا اثر حسن خمینی؛ نظریه روح معنا در تفسیر قرآن نوشته حامد شیواپور و نیز مقاله «درآمدی به طرح نظریه روح معنا به عنوان رهیافتی در زبان عرفان»، نوشته زینب خداداد و هادی وکیلی اشاره کرد.

در این زمینه، از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی نیز مقالاتی نوشته شده است؛ از آن جمله می‌توان به مقاله «بررسی تطبیقی نظریه روح معنا در دیدگاه علامه جوادی

آملی با توجه به انگاره‌های زبان‌شناسی شناختی^۱ نوشته مریم نیلی‌پور و مقاله «مبانی و کاربردهای نظریه «روح معنا» در آثار جوادی آملی»^۲ از سیدعلی اصغر مسعودی و محمد غفوری‌نژاد اشاره کرد. همچنین در برخی کتاب‌ها مانند نظریه روح معنا در تفسیر قرآن؛ گوهر معنا و مبانی و قواعد تفسیر عرفانی، عنوان مستقلی به دیدگاه ایشان پیرامون این قاعده اختصاص یافته است. لیکن هیچیک از این موارد، به طور خاص از کاربرد قاعده مذکور در راهیابی به معانی باطنی قرآن در شاخص‌ترین اثر تفسیری ایشان، یعنی تسنیم، سخن نگفته‌اند.

۳. قاعده وضع لفظ برای روح معنا از نگاه مفسر

در علم تفسیر، با در نظر گرفتن معانی طولی حقیقی برای واژه‌ها، می‌توان به لایه‌های معانی آنها راه یافت و قاعده وضع لفظ برای معنا، بن‌مایه چنین رهیافتی است؛ زیرا موجب می‌شود انسان از معانی عرفی کلمات عبور کرده و در مرتبه‌ای بالاتر، معانی مثالی و مجردی را درک کند که اصل و روح آن کلام را تشکیل می‌دهد.

نتیجه این دیدگاه در توسعه مفهومی اصطلاحات قرآنی به‌خوبی قابل مشاهده است و نقش محوری در تصحیح برداشت‌های تفسیری دارد؛ زیرا وقتی واژه‌ای برای امری در مرتبه‌ای عرفی به کار رفت که ذهن مردم به آن عادت کرده و در کتاب‌های لغت هم آمده است، اگر به معانی مجرد و حقایق طولی‌اش توسعه دهیم، آن را در «غیر موضوع له» استعمال نکرده‌ایم، بلکه آن را در مرتبه‌ای از همان معنای کلام به کار برده‌ایم. و این، مسیر فهم بطون قرآن را برای مفسران بسیار هموار می‌کند. از این‌رو، بسیاری از آنان، این مبنا را پذیرفته و در تفاسیر خویش به کار گرفته‌اند (ر.ک. خمینی، ۱۳۹۰ش، ص ۲۱).

به نظر آیت‌الله جوادی آملی، اهمیت این قاعده در اینجاست که اگر آن را نپذیریم و در نتیجه، قبول کنیم که الفاظ برای مصادیق خاص موجود در خارج وضع

۱. مرداد ۱۳۹۶، معارج، ۲(۲) (پیاپی ۴)، صص ۱۲۱-۱۵۴.

۲. شهریور ۱۳۹۵، پژوهش‌نامه امامیه، ۲(۳) (پیاپی ۳)، صص ۹-۲۶.

شده‌اند، استعمال آنها تنها در همان محدوده بسته و مفاهیم ویژه کهن، حقیقت است و تطبیقشان بر غیر مصادیق مادی نیازمند قرینه خواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۹ش، ج ۱، ص ۲۷۵-۲۷۴). بدیهی است که اگر چنین قرینه‌ای وجود نداشته باشد، این نحوه استعمال نادرست بوده و در نتیجه، مخاطب از درک لایه‌های نهانی کلام خدا باز خواهد ماند.

وی در بسیاری از آثار خویش مکرر بیان می‌کند «الفاظ و کلمات برای ارواح معانی وضع شده‌اند؛ نه برای اجساد معانی»؛ سپس در قالب مثال آن را تبیین نموده: «یعنی وقتی که بشر اولی می‌گفت: «مصباح»، آن روز، این لفظ بر هیزم افروخته حمل می‌شد زیرا آن انسان‌ها هیچ چراغی نداشتند جز هیزم افروخته. به تدریج شمع، فانوس، چراغ‌های گردسوز و برق ایجاد شد و ممکن است روشن‌تر از آن نیز چیزی اختراع شود، ولی همه این‌ها مصباح است. پس این لفظ برای مفهوم وضع شد؛ نه مصداق؛ برای روح معنا وضع شد نه برای جسد مصداق. بنابراین برای الفاظ، معیاری در معانی‌شان لحاظ شده که قابل صدق بر معانی دیگر نیز هست» (جوادی آملی، ۱۳۸۴ش، ص ۱۷۱). این معنا در مورد حجم وسیعی از مفردات قرآنی در تسنیم تأکید شده است. کلماتی مانند: «قساوت»؛ «رزق»؛ «موت»؛ «حیات»؛ «قلم»؛ «میزان»؛ «نور»؛ «ظلمت»؛ «القاء»؛ «زمین»؛ «یوم»؛ «طعام»؛ «اصطفاء»؛ «کلام»؛ «مصباح»؛ «صراط»؛ «سبیل»؛ «خزنة»؛ «جبت»؛ «کرسی»؛ «باب»؛ «مفتاح»؛ «کتاب»؛ «ماء»؛ «عرش»؛ «عین»؛ «قلب»؛ «ید»؛ «جنب»؛ «سوط»؛ ایاب و ذهاب»؛ «تسیح» و حتی حروفی مانند «عند» و «فی».

موارد ذیل گزاره‌های اصلی این نظریه محسوب می‌شوند که بارها در آثار وی آمده است:

الف. در وضع الفاظ، خصوصیات مصادیق آنها در نظر گرفته نشده است؛
 ب. موضوع له الفاظ، روح معنای مشترک میان مصادیق گوناگون آنهاست
 (ر.ک. جوادی آملی، ۱۳۸۹ش، ج ۲، ص ۱۷۰ و ۳۰۲؛ ج ۳، ص ۴۲۷؛ ج ۱۰، ص ۳۱۰؛ ج ۱۲، ص ۱۰ و ۱۴۳؛ ج ۱۳، ص ۶۳۹؛ ج ۱۵، ص ۴۱۷؛ هم، ۱۳۸۷ش، ج ۵، ص ۳۹۳).

وی همچنین معتقد است قائل شدن به تعیینی یا تعینی بودن وضع الفاظ^۱، تأثیری در مقبولیت آن ندارد و طبق هر دو قول، واژگان برای روح معنا وضع شده‌اند (همان، ج ۱۳، ص ۲۱۳).

از این منظر می‌توان این نظریه را طبق هریک از این دو نحوه وضع، تفسیر کرد؛ یعنی اگر از همان ابتدا، لفظ به ازاء معنای مشترک میان مصداق‌های گوناگون وضع شده باشد، وضع الفاظ به صورت تعیینی خواهد بود اما اگر معانی جدید، بعدها در نظر گرفته شده باشند، کاربرد الفاظ قدیم در مصداق‌های جدید به نحو تعینی خواهد بود. بنابراین باید گفت کاربرد لفظ در معنای معقول ابتدا به نحو مجاز است، اما در اثر کثرت استعمال در معنای معقول نیز حقیقت می‌شود. در این حال، باز هم ملاک کلی نظریه روح معنا بر این تقریر صدق می‌کند زیرا باز هم می‌توان گفت که خصوصیات مصادیق در معنا دخالت ندارد. به همین دلیل وی معتقد است براساس اصالة الحقیقة، تا وقتی که می‌توان به حقیقت معانی الفاظ راه یافت، حمل آنها بر تمثیل یا تأویل نادرست است و قاعده مورد بحث می‌تواند در بسیاری موارد، امکان دستیابی به معنای حقیقی الفاظ را محقق کند. ناگفته نماند مراد از «روح» در این بحث، همان حقیقت شی و مرتبه بالاتر وجود است که در ادامه از آن، سخن خواهیم گفت.

۴. برداشت کارکردگرایانه از قاعده «وضع لفظ برای روح معنا»

نکته دیگری که لازم است ذکر شود، توجه به وجه دیگری از نظریه روح معناست. در این نظریه، برخی برداشت «ذات‌گرایانه» دارند و برخی برداشت «کارکردگرایانه» (شیواپور، ۱۳۹۴ش، ص ۸۰). براساس برداشت ذات‌گرایانه، حقیقت مشترک میان مصادیق یک لفظ، ممکن است روح یا ذات مشترک میان آنها باشد. در این صورت به‌عنوان مثال، میان مصداق‌های گوناگون کلمه «قلم»، معنای مشترکی وجود دارد

۱. وضع تعیینی آن است که از ابتدا لفظی به معنایی ویژه تخصیص داده شود. اما وضع تعینی آن است که از ابتدا لفظی بر معنایی ویژه وضع نشده باشد. بلکه بر اثر کثرت استعمال. به معنایی اختصاص پیدا کند (فیاض، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۵۶).

که همان ذات آنهاست و مصادیق «قلم» فقط سایه‌ای از آن حقیقت غیبی هستند که نزد خدا در عالمی برتر وجود دارد. اما در دیدگاه کارکردگرایانه، «موضوع له» حقیقی الفاظ، کارکرد مشترک معانی تلقی می‌شود (همان، ص ۳۹).

جوادی آملی مبنای دوم را پذیرفته است، زیرا معتقد است آنچه موجب صحت اطلاق یک لفظ بر مصادیق متعدد است، جریان روح معنا در آنهاست، او معیار این جریان را بقاء غرض معین در آن معنی می‌داند و بر این باور است که تا غرض از معنا در مصداقی وجود داشته باشد، اطلاق لفظ بر آن، حقیقی خواهد بود،

وی می‌نویسد: «گرچه الفاظ برای همان مرتبه از معنا که مورد فهم واضعان ابتدایی است، وضع می‌شوند، لیکن تطبیق آن معنا بر مصداق برتر، از قبیل توسعه و مجاز می‌باشد و چون هر کدام از این دو طرح و مانند آن، نظیر ترتب غایت و فایده در استعمال لفظ، معیار استنباط قرار گیرد، جزء ره‌آورد تازه و بدیع قرآن است» (جوادی آملی، ۱۳۸۸ ش، ج ۱، ص ۲۱۹).

بر اساس این تقریر، وجه جامع معنا، اشتراک در غرض است، پس مادامی که غرض حاصل است، لفظ به طور حقیقی بر آن اطلاق می‌شود، از این رو، به عنوان نمونه در مورد مثال قبلی یعنی واژه «قلم»، می‌توان گفت هر موجودی که وسیله فیض برای موجود دیگر باشد، در حقیقت قلم است، حتی اگر هر دوی آنها از سنخ موجودات مجرد باشند، (جوادی آملی، ۱۳۸۸ ش، ج ۱۲، ص ۱۳۱)

۵. شواهد مورد استناد آیت‌الله جوادی آملی در بیان قاعده «وضع لفظ برای روح معنا»

۵-۱. حدس فلسفی

نکته مهمی که به حسب ظاهر تنها در نگاه جوادی آملی وجود دارد، این است که نظریه روح معنا دیدگاهی مبتنی بر حدس است و برهانی برای آن وجود ندارد (شیواپور، ۱۳۹۴ ش، ص ۳۱۱). منشأ این مبدأ حدسی، بررسی وضع الفاظ جدید برای ابتکارهای صناعی است، زیرا در میان نوآوران در نامگذاری صنایع، رایج است که اگر روزی صنعت مزبور کامل شد، باز همین نام بر آن اطلاق می‌شود و براساس تشابه

زمان‌ها، اوضاع، افراد و ادبیات، حدس زده می‌شود که موضوع له الفاظ، مفاهیم عام‌اند» (جوادی آملی، ۱۳۸۸ش، ج ۱۲، ص ۴۵).

واژه «حدس» یک اصطلاح فلسفی است که عبارت است از «سرعت انتقال ذهن از مبادی به مطلوب» (سجادی، ۱۳۶۲ش، ج ۳، ص ۷۰۱). در نظر اهل منطق، راه رسیدن انسان به یک نتیجه علمی، فکر و اندیشه است و فکر یعنی حرکت نفس از مطلوب به سوی مبادی و از مبادی به سوی همان مطلوب. و حدس، پیمودن سریع مقدمات و رسیدن فوری به نتیجه است؛ به گونه‌ای که گویا حرکتی اتفاق نیفتاده و انتقال دفعی صورت گرفته است (ر، ک، علامه حلی، ۱۴۲۲ق، ص ۲۲۹؛ حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵ش، ص ۱۲۴).

۵-۲. توسعه‌پذیری معانی الفاظ

از دیدگاه جوادی آملی، ارتقای سطح ادبیات عرب و توسعه فرهنگ مفاهیم از سوی خداوند متعال یکی از موضوعات مبنایی در بحث قاعده وضع لفظ برای روح معنا است. از این رو اگر حدس به همان معنای علمی خود تنها برای خود نویسنده معتبر باشد، این قراین موجب می‌شود اطمینان انسان به صحت این مبنا افزایش یابد. شواهد این موضوع از نگاه مفسر عبارت است از:

۱. مردم عصر نزول، از ادراك حقایق ناب توحیدی محروم بودند.
۲. ملتی که از معارف ناب بی‌بهره‌اند، تمامی الفاظی که برای معانی خاص وضع می‌کنند، منحصر به مفاهیمی است که بتوانند درک کنند. در نتیجه، در وراء ظاهر قرآن، مفاهیم به گونه‌ای استعمال شده‌اند که بتوانند معانی‌ای را با ژرفای بیشتر افاده نمایند.

۳. اگر معارف قرآن در قالب زبان عربی ریخته شود، بدون آنکه واژگان از لحاظ ادبی، توسعه یابند، یا معارف خالص مشوب خواهد شد یا شیرازه ادب عرب گسسته می‌گردد (ر، ک، جوادی آملی، ۱۳۸۸ش، ج ۱، ص ۲۱۶-۲۱۷؛ همو، ۱۳۹۸ش - الف)، ج ۴۰، ص ۶۱ و ۶۲).

منظور از مورد اول، آن است که اگر بخواهیم تمام آیات قرآن را بر مبنای دیدگاه زبان یک‌سطحی معنا کنیم، نتایجی پدید می‌آید که قابل پذیرش نیست. این امر بیشتر

در تفسیر آیات مربوط به اسماء، صفات و افعال الهی احساس می شود زیرا مستلزم نتایجی همچون راهیابی نقص در ذات باری تعالی خواهد بود (پارسایی، ۱۳۹۵ش، ص ۱۶۰).

به عنوان نمونه، نظر غالب مفسران در برخورد با آیاتی نظیر « هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ... » (البقرة: ۲۱۰)؛ « فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا » (الحشر: ۲)؛ « جَاءَ رَبُّكَ » (الفجر: ۲۲) آن است که چون خداوند به «آمدن» و «رفتن» متصف نمی گردد، با استفاده از آیات دیگری که این صفات را به امر خدا نسبت می دهد، در این گونه از آیات نیز می بایست کلمه «امر» را در تقدیر گرفت. ولی جوادی آملی معتقد است آنچه باعث می شود آمدن، آوردن و ... را به خدا نسبت ندهیم، مسئله نبودن نقص و حاجت در خداست و اگر ما بتوانیم این صفات را از معنای نقص و حاجت مجرد کنیم، نسبت نامبرده بی اشکال خواهد شد. از این رو، مفهوم جامع «ذهاب و ایاب» یا «رفت و آمد»، همان ظهور و خفا، غیبت و شهود و مانند آن است و لازم نیست این آیات را جزو متشابهات دانسته و به محکمت بازگردانیم و راه ارجاع آنها با تقدیر کلمه «امر» یا مانند آن باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۹ش، ج ۱۰، ص ۳۱۰).

نکته دوم نیز به این معناست که: چون معارف قرآن از عظمت بالایی برخوردار است و ظرف زبان عربی محدود است، ادبیات عرب این مسئله را بر نمی تابد، بنابراین اگر خداوند معارف را گام به گام عمیق تر کرده است، ظرفیت زبان عربی را هم وسعت بیشتر بخشیده و اگر این اتفاق نمی افتاد، ادبیات عرب آسیب می دید. بنابراین، به نظر می رسد با نزول قرآن، با توجه به اعجاز لفظی و بلاغت و فصاحت بی نظیری که دارد، به طور طبیعی، باید زبان عربی به مرور از بین می رفت (مانند بسیاری از زبان های گذشته که هم اکنون در موزه ها یافت می شود و فقط افراد متخصص می توانند آنها را بفهمند). اما قرآن با تمام ویژگی های منحصر به فرد خود، نه تنها باعث از بین رفتن زبان عربی (عربی فصیح) نشد، بلکه موجبات حفظ و تعالی آن را نیز فراهم نمود (ر.ک. جوادی آملی، ۱۳۸۹ش، ج ۱۰، ص ۱۵۲؛ میرجلیلی، ۱۳۹۰ش، ص ۵۳-۷۸؛ سیدی، ۱۳۷۱ش، ص ۱۰۱-۱۰۸).

به نظر می رسد در این زمینه می توان از اصطلاحات جدیدی یاد کرد که بعد از نزول قرآن به ادبیات عرب وارد شد و یکی از مواردی است که ظرفیت زبان عرب را

نشان می‌دهد. مثلاً کلمه «صلاة» قبل از نزول قرآن به معنای دعا بود، اما بعد از نزول قرآن در معنای «نماز» استفاده شد. حال اگر زبان عربی انعطاف نداشت، دیگر شاعران نمی‌توانستند واژگان را در معنای قبلی آن استفاده کنند و شیرازه ادب عرب از هم می‌گسست. بنابراین چه بسا با کاربرد واژه‌های متعدد در قرآن در معانی جدید، این گمان در میان مردم، به ویژه اهل ادب، رایج می‌شد که نکند به کار بردن آنها در معنای قبلی، خطا باشد و خود را از این خطا برحذر می‌دانستند و اینطور، شالوده ادب عرب رو به زوال میرفت.

همچنین، وجه محتمل دیگر در خصوص معنای نکته مزبور در بیان استاد جوادی آملی، این است که مقصود، ناسازگاری قواعد صرفی و نحوی به کاررفته در قرآن با قواعد صرف و نحو عرب باشد، یعنی دستور زبان و قواعد به منزله شیرازه تلقی شده و گسسته شدن آن، مشی برخلاف آن باشد. مثلاً «فاعل» می‌بایست «مرفوع» و «مقدم» باشد، اما برای رفع و تقدم این قاعده، مورد نقض زیادی پیدا شود به گونه‌ای که مبنای مزبور، از قاعده بودن بیفتد و شیرازه آن گسسته شود.

بنابه اینکه قواعد و اصول هر زبانی را وجه اشتراک و پایه آن زبان بدانیم، می‌توان آن را به شیرازه و وصل‌کننده اجزای آن زبان توصیف نمود. مانند شیرازه کتاب که اوراق را در کنار هم نگه می‌دارد و تا شیرازه هست، آن اوراق «کتاب» نامیده می‌شوند و مثل کوه‌ها که قرآن آنها را میخ‌های زمین (نگهدارنده زمین) می‌نامد و در آیات متعدد اولین چیزی که برای از بین رفتن زمین و برپایی قیامت ذکر م‌شود، متلاشی شدن کوه‌هاست،

جوادی آملی در این گونه موارد، علّت اعراب متفاوت واژه در آیه، برخلاف قواعد ادبی را جزو ظرافت‌های ادبی هنری قرآن دانسته است. به عنوان مثال در مورد آیه «لَكِنَّ الرّٰسِخُوْنَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَ الْمُؤْمِنُوْنَ يُؤْمِنُوْنَ بِمَا اُنزِلَ اِلَيْكَ وَ مَا اُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَ الْمُقِيمِيْنَ الصَّلٰةَ وَ الْمُؤْتُوْنَ الزَّكٰوةَ وَ الْمُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ...» (النساء: ۱۶۲) آورده است: «یکی از ظرافت‌های ادبی و هنری در بیان قرآنی، تغییر ناگهانی سیاق است؛ مثلاً در جمله‌ای که چندین کلمه با «اعراب رفع» آمده، در اثنا، کلمه‌ای با «اعراب نصب» ذکر می‌شود تا خواننده را متوقف کرده، به تأمل وا دارد. در آیه‌ی یاد شده، پنج وصف

آمده که سیاق ادبی آن‌ها مرفوع بودن آن اوصاف است. چنان‌که دو وصف مقدم (راسخون و مؤمنون) و دو وصف مؤخر (مؤتون و مؤمنون) مرفوع است، ولی در بین اوصاف مرفوع چهارگانه، یک وصف منصوب دیده می‌شود و آن وصف «مقیمین» است تا توجه متدبران در قرآن و تالیان کتاب الهی را به اهمیت نماز که ستون دین است، جلب کند. پس، گاهی با تغییر اسلوب و دگرگونی سیاق، به ویژگی محتوایی لفظ توجه داده می‌شود» (جوادی آملی، ۱۳۸۱ش، ص ۱۱۰). بنابراین، قرآن در عین اینکه بدون تصرف در واژگان عرب، از همان قانون محاوره بهره‌مند شد، با شواهد و قرائن خاص، ظرفیت آن را توسعه داد (جوادی آملی، ۱۳۸۲ش، ج ۱، ص ۱۱۴).

با توجه به نکات گفته شده، مفسر در فهم قرآن، هرگز نباید به قانون مفاهمه عرب جاهلی بسنده نماید (ر، ک، همان، ۱۳۸۹ش، ج ۲، ص ۲۲۳) و البته این، به معنای نفی قانون آنان نیست. تاجایی که به نظر جوادی آملی، مخالفت تفسیر با معیارهای مفاهمه عرب از شاخصه‌های تفسیر به رأی محسوب می‌شود (ر. ک. همان، ۱۳۸۸ش، ج ۱، ص ۱۷۷).

وی معتقد است حتی اگر انگیزه واضع واژگان، وضع آنها بر مصداق‌های خاص محسوس بوده باشد، اما نتیجه کار او به همان مصداق‌ها منحصر نمانده است. مانند لفظ «کلمه» که بر شخص معین نظیر حضرت عیسی^(ع) تطبیق شده است: (آل عمران: ۴۵) (جوادی آملی، ۱۳۸۹ش-ب، ص ۵۴-۵۵).^۱ بنابراین استعمال «کلمه» درباره «فیض وجودی» کاربردی حقیقی است، زیرا روح معنای «کلمه»، عبارت است از: «چیزی که از غیب حکایت می‌کند» و حتی اگر واضع، آن را برای معنای ساده وضع کرده باشد، کم‌کم برای معنای عمیق، «حقیقت ثانوی» شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۸ش، ج ۱۲، ص ۴۵).

توضیح بیشتر اینکه: ریشه «کلم» به معنای تأثیری است که با چشم یا گوش درک شود و اگر گفته می‌شود: «کلمته» آی «جرحته جراحة» به این دلیل است که

۱. بعضی از پژوهشگران، مبانی و کاربست‌های نظریه «روح معنا» در آثار جوادی آملی را در قالب مقاله‌ای مستقل با همین عنوان بررسی کرده‌اند (ر. ک. مسعودی؛ غفوری‌نژاد) شهریور ۱۳۹۵). پژوهش‌نامه امامیه، پیاپی ۳، صص ۹-۲۵.

اثر این زخم در قالب جراحت ظاهر می‌شود. از این رو، معنای اصلی آن، «تأثیر» می‌باشد، پس منطوق انسان را از آن جهت «کلمه» گویند که به واسطه دلالت بر معنای خود، در اذهان اثر می‌گذارد. از این رو برخی از محققان معتقدند «کلمه» آن است که نهان و ضمیر را آشکار سازد، به هر وسیله‌ای که باشد (مصطفوی، ۱۳۶۸ش، ج ۱۰، ص ۱۰۷). پس الفاظ را نیز از آن جهت «کلمه» می‌گویند که خاطرات غیبی را اظهار می‌کنند و هر چیز دیگری هم که غیب را آشکار کند، کلمه است (فیض کاشانی، ۱۴۲۸ق، ج ۱، ص ۴۹؛ همو، ۱۳۷۳ش، ج ۱، ص ۲۹). ظاهراً حضرت عیسی^(ع) از آن جهت «کلمه» خوانده شده که وجودش اثر به خصوصی بود از جانب خدا. گرچه مخلوقات، همه کلمات الله هستند ولی این عنایت در عیسی^(ع) بیشتر است (قرشی، ۱۳۷۱ش، ج ۴، ص ۱۴۲؛ نیز ر.ک. جوادی آملی، ۱۳۸۹ش، ج ۱۴، ص ۲۸۸).

بنابراین، قاعده مورد بحث از خود قرآن نشأت گرفته است.

۵-۳. شواهد روایی کاربرد قاعده «وضع لفظ برای روح معنا در روایات»

دقت در تعبیر معصومان^(ع)، ما را به این نکته رهنمون می‌سازد که آنان نیز در کلام خود، نحوه استعمال واژه‌ها را دگرگون کرده‌اند. مثلاً «آسمان» پیش از نزول قرآن، تنها در همین معنای ظاهری منحصر می‌شد و پس از آن، قرآن آن را به معنای عالم ملکوت استعمال نمود مانند آیات: «وَأُوحِيَ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرًا» (فصلت: ۱۲)؛ «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ» (الطلاق: ۱۲)؛ «وَفِي السَّمَاءِ رِزْقُكُمْ وَ مَا تُوعَدُونَ» (الذاریات: ۲۲)؛ «لَا تُفْتَحُ لَهُمْ أَبْوَابُ السَّمَاءِ» (الأعراف: ۴۰) (جوادی آملی، ۱۳۸۹ش، ج ۶، ص ۱۴۱). این روند در کلام اهل بیت^(ع) نیز تداوم یافته است. از جمله می‌توان از روایت ذیل یاد کرد: مردی از امام حسن^(ع) پرسید: «كَمْ بَيْنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ؟» و امام فرمود: «دَعْوَةُ الْمَظْلُومِ وَ مَدُّ الْبَصَرِ» (ابن بابویه، ۱۳۶۲ش، ج ۲، ص ۴۴۱). جواب اول، یعنی امتداد نگاه، ناظر به آسمان ظاهر است و جواب دوم، یعنی دعای مظلوم، ناظر به آسمان غیب است (جوادی آملی، ۱۳۸۸ش، ج ۱۲، ص ۶۶۲) چون از یکسو، واژه «سما» در لغت یعنی «آنچه مرتفع است و بالای چیز دیگر قرار دارد و بر آن محیط است» (حسینی، ۱۳۹۶ش، ص ۶۸ و ۷۴)؛ مصطفوی، ۱۳۶۸ش، ج ۵، ص ۲۱۹) و این تنها برای آسمان ظاهری

وضع نشده، از این رو امام، پاسخ را بر اساس هر دو معنا مطرح نمود تا افق دید سؤال کننده را از جهان ماده بالاتر ببرد.

«این نحوه اجمال گویی که می‌تواند برای فهم عامه مردم، قانع کننده باشد، از دروغ پردازی‌هایی که در کلام غیر امام به کار می‌رود، به دور است، همان طور که به تعاریف مقایسه‌ای که هیچ ریشه‌ای ندارد، شبیه نیست و حتی آراء ستاره‌شناسان نیز بر پایه آن بیان نشده است، پس چطور ممکن است عرب جاهلی این گونه سخن بگوید؟» (معرفت، ۱۴۱۰ق، ج ۳، ص ۱۳۵). بنابراین، این نحوه بیان، فقط شایسته امام معصوم است.

روایات دیگری نیز وجود دارد که بدون شک، مراد از آسمان در آنها سماء باطنی است. مانند جمله معروف امیرکلام^(ع) که فرمود: «فَلَا نَا بِطَرْقِ السَّمَاءِ أَعْلَمُ مِنِّي بِطَرْقِ الْأَرْضِ» (شریف الرضی، ۱۴۱۴ق، خ ۱۸۹) (ر، ک، جوادی آملی، ۱۳۸۷ش، ص ۱۹۸؛ ابن‌ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۱۳، ص ۱۰۶؛ هاشمی خویی، ۱۴۰۰ق، ج ۱۱، ص ۱۷۴) و سخنی که امام باقر^(ع) به یکی از یارانشان فرمود: «ای اباحمه، هریک از شماها برای مسافرت چند فرسخ راه روی زمین، راهنما می‌طلبید، تو به راه‌های آسمان نادان‌تری از راه‌های زمین، برای خویش راهنمایی بجوی (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۸۴).

مراد از «آسمان» در این تعبیر، آسمان غیبی باطنی است که می‌بایست از طریق حواس باطنی دیگری به معرفت آن رسید (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳ش، ج ۲، ص ۵۵۰). برخی دیگر نیز معتقدند مراد از «طرق السماء»، «طرق معرفت خدای متعال» است (مازندرانی، ۱۳۸۲ق، ج ۵، ص ۱۷۷؛ نیز ر. ک. مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳۲۰).

بخشی از روایات نیز عهده‌دار بیان معانی طولی واژگان قرآن هستند. از آن جمله می‌توان به روایتی ذیل آیه «ثُمَّ لِيُقْضَوْا تَفَتُّهُمْ وَ لِيُوفَوْا نُذُورَهُمْ وَ لِيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ» (الحج: ۲۹) اشاره کرد (حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۴۹۲). به فرموده امام صادق^(ع) منظور ظاهری تعبیر «لِيُقْضَوْا تَفَتُّهُمْ»، کوتاه کردن شارب و ناخن است و معنای باطنی آن، ملاقات امام (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۵۴۹). این روایت در این مبحث بارها مورد استناد مفسر قرار گرفته است (ر، ک، جوادی آملی، ۱۳۸۹ش، ج ۲، ص ۱۲۹؛ ۱۳۸۴ش، ص ۲۲۹) و او معتقد است هرگز نمی‌شود این گونه روایات را فاقد

اعتبار دانست؛ لیکن حوزه حجیت و اعتبار در فنون مختلف متفاوت است و فقه، معیار منحصر نیست (جوادی آملی، ۱۳۹۰ش، ج ۲۴، ص ۱۲۱).

۵-۴. ابتدای قاعده وضع الفاظ برای ارواح معانی بر «تطابق اکوان»

کتاب تشریح از دیدگاه عارف، دارای بطونی تودرتو و منطبق با کتاب تکوین و درجات معرفتی انسان است. از این رو، همان طور که صفات الهی در تمامی مراتب تنزل یافته خود، حقیقتی واحد دارند، الفاظ نیز از این قاعده مستثنا نبوده و به همین دلیل بر معانی مشترک دلالت دارند که از آن به «روح معنا» تعبیر می‌شود. این روح مشترک، در تمامی مراتب در معنای حقیقی به کار می‌رود (کرمانی، ۱۳۸۵ش، ص ۲۸).

مهم‌ترین آیه قرآن که به این مطلب اشاره دارد، عبارت است از: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ» (الحجر: ۲۱) که می‌فهماند آنچه در جهان ماده موجود است اصلی دارد که نزد خداوند محفوظ است (جوادی آملی، ۱۳۸۹ش، ج ۶، ص ۵۵).

به نظر می‌رسد این بیان امام رضا^(ع) که فرمود: « خردمندان به این مطلب رسیده‌اند که هر چه در آنجاست، دانسته نمی‌شود مگر به دانستن آنچه در اینجاست» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۴۳۸) نیز به همین مطلب اشاره دارد زیرا فهمیدن اسرار غیبی به کمک مشهودات جهان محسوس آسان می‌شود؛ زیرا عالم دانی، رقیقه عالم عالی است و هر رقیقه‌ای نشان حقیقت است، از این رو حقیقت غیبی را می‌توان به کمک رقیقه عالم شهادت شناخت (جوادی آملی، ۱۳۸۹ش، ج ۱۹، ص ۲۰۳). با این نگاه، معنا به عنوان یک پدیده شکل گرفته در بستر جهان مادی، روحی فرامادی دارد (خداداد، وکیلی، ۱۳۹۵ش، ص ۴۰).

ملاصدرا نیز می‌نویسد: « پدیده‌های عالم ماده در عالم معنا دارای حقیقتی‌اند و به همین وزن در همه عوالم عقلی و الهی، وجود مسانخ آن عالم را داشته و نظائرش در عالم بالا حکایتی از واقعیتش در عالم پایین است تا متناظر و متحاکی از هم باشند» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷ش، ص ۲۸۲؛ نیز ر.ک. غزالی، ۱۴۰۹ق، ص ۴۸).

چنانچه گفته شود این سخن درباره واحدهای اعتباری درست نیست زیرا آنها در عوالم مجرد مابازائی ندارند (خمینی، ۱۳۹۰ش، ص ۱۴۵)، در پاسخ باید گفت

گرچه در فلسفه نمی‌توان برای موجودات اعتباری عین ثابتی در نظر گرفت، لیکن این امر در مورد آیات قرآن مسئله پیچیده‌ای نیست، زیرا زمانی که انسان از محدوده اعتبار بیرون آید، با چهره دیگری از قرآن در تماس است (جوادی آملی، ۱۳۸۹ش، ج ۳، ص ۳۶۰) و چگونگی پیوند اعتبار و تکوین درباره واژگان و حتی حروف آیات قرآن کریم قابل حل است (همان، ۱۳۸۹ش، ج ۲، ص ۱۰۵).

مفسر در این باره می‌نویسد: «تنزل حقیقت تکوینی قرآن باید مسیری داشته باشد تا در آن مسیر، حقیقت قرآن تنزل یابد و با اعتبار پیوند بخورد که محتملاً آن مسیر ویژه، نفس مبارک رسول اکرم (ص) است؛ زیرا روح پاکی که به قرب نوافل و فرائض راه یافته، سمع و بصر و نطق او مظاهر و نمودار سمع و بصر و نطق خدا است و تنزل تکوین به اعتبار، در نفس مطهر او صورت می‌گیرد و اگر مسیر دیگری همانند نفس معصوم پیامبر اکرم (ص) تصور شود که به منزله حس مشترک بین تکوین و اعتبار باشد، می‌تواند راه حل دیگری باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۸ش - ب، ص ۴۶ و ۴۷).

توضیح اینکه، در بحث تشکیک در ظهورات و بر مبنای اصالت وجود، وجودات وقتی در قوس نزول قرار می‌گیرند هرچه مرتبه، تنزل پیدا کند، از شدت وجودی کاسته شده و بالعکس، اعلی مرتبه وجود، مربوط به ذات خداوند است. مرتبه بعد، مرتبه احدیت و غیب الغیوب است که هیچ تعینی در آن راه ندارد. مرتبه بعد، مرتبه واحدیت است که اولین تعیین اسماء و صفات الهی است. مرتبه بعد، حقیقت بسیط وجود و اعیان ثابته است؛ این مرتبه، مرتبه نور وجود پیامبر (ص) است که اول صادر از حق تعالی و منشأ وجود تمام کثرات دیگر است؛ همان مرتبه‌ای که اول تعیین علم الهی، کلام الهی و سایر اسماء و صفات الهی نیز هست. در واقع، اولین تعیین در این مرتبه، حقیقت قرآن است و ذات وجود پیغمبر اکرم (ص) و عاء کلام الهی و حقیقت قرآن است. پس حقیقت قرآن در عالم بالا، نزد ایشان موجود است (ر.ک. جوادی آملی، ۱۳۸۵ش، ج ۸، ص ۲۳۵؛ همان، ج ۵۵، ۱۳۹۹ش، ص ۳۷۵-۳۷۴؛ امین، بی‌تا، ج ۱۵، ص ۲۰۷). لذا خدای تعالی می‌فرماید که قبل از نزول کامل آیات، آنها را قرائت نکن (طه: ۱۱۴). معنای واسطه فیض بودن ایشان هم اینجا تحقق پیدا می‌کند. فیض الهی به خاطر اقرب بودن به مرتبه ذات الهی مستقیماً به ایشان افاضه شده و بلکه

ظرف وجود ایشان منبع فیض الهی است و بعد از طریق ایشان (با واسطه) به سایر مخلوقات افاضه می‌شود. این تقریری از معنای ربط حادث به قدیم است.

در واقع، فرمایش استاد جوادی هم ناظر به همین مطلب است. حقیقت قرآن با کلام الهی در مرتبه حقیقت وجود پیغمبر اکرم (ص) موجود است. همان‌طور که حقیقت وجود آن حضرت از عالم الوهی و مرتبه واحدیت به موطن طبیعت نزول اجلال فرموده، حقیقت قرآن موجود در نزد ایشان هم همراه با ایشان تنزل نموده و در قالب الفاظ مادی طبیعی و بشری متمثل شده و این مهم به برکت وجود نبی اکرم (ص) است.

۶. بررسی تفصیلی چند نمونه از تعابیر قرآنی

با توجه به آنچه گفته شد براساس قاعده وضع الفاظ برای روح معنا، می‌توان برای آیات قرآن، معانی عمیق‌تری قائل شد. در ذیل، برخی از این نمونه‌ها را بررسی می‌کنیم:

▪ نمونه اول:

«وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنِهِ وَ مِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ وَ مِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى أَرْبَعٍ يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (النور: ۴۵)

معنای ظاهری آیه که اکثر قریب به اتفاق مفسران همان را بیان کرده‌اند، آن است که برخی از جانداران روی شکم راه می‌روند، مانند مار و ماهی؛ برخی روی دو پا، مانند مرغان و برخی با چهارپا، نظیر گاو و گوسفند (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۵، ص: ۱۳۷؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۴، ص ۴۰۷).

جوادی آملی ضمن اشاره به این معنای ظاهری، در مورد معنای باطنی آن می‌نویسد: «اهل طریقت و معرفت همواره در پی دسترسی به مفاهیم بلند بطون آیات هستند. از این رو به ظاهر آیات بسنده نمی‌کنند، بلکه کمی بالاتر می‌آیند و با حفظ ظاهر، از لطایف باطنی آن‌ها نیز بهره‌مند می‌شوند. برای نمونه از تعبیر «روی شکم حرکت می‌کنند» می‌فهمند که برخی شکم پرستاند و همتشان فقط در شکم خلاصه

می‌شود و خط‌مشی آنها شکم است و فقط برای آن کار می‌کنند (ابن عربی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۷۸).

لازم است عنایت شود به این که :

ا) « آنچه از ظاهر لفظ فهمیده می‌شود، معیار احتجاج و استنباط حکم فقهی است؛

ب) در نصوص اشتغال قرآن بر بطن و تعدد بطون باید دقت کافی به عمل آید تا نه تنافی میان باطن‌ها باشد، نه تعارضی میان باطن و ظاهر پدید آید، نه از حریم حرم قرآن و کلام وحیانی بودن جدا باشد. افزون بر این، شواهد روایی، برخی از باطن‌های یاد شده برای جمله « فَمَنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَىٰ بَطْنِهِ » با معنای ظاهری آن منافات ندارد و آن را انکار نمی‌کند، چون معنای نخست که در بحث تفسیری گذشت بر وزن شریعت و معنای دوم بر سبیل طریقت است و این دو، چنان‌که اشاره شد در طول هم‌اند (جوادی آملی، ۱۴۰۰ش، ج ۶۰، ص ۱۵۲ و ۱۵۳).

در تحلیل این معنای باطنی، براساس نظریه مورد بحث، برای هرچه در عالم صورت وجود دارد، در عالم معنا نیز نظیری هست و آنچه می‌تواند راهگشا باشد، متون روایی‌ای است که این معنا را اثبات می‌کند.

اما پیش از آن، بایسته است واژه‌ها را از لحاظ لغوی نیز تبیین کنیم:

نکته اول: اینکه «مشی» صرفاً به معنای راه رفتن با دو پا روی زمین نیست، بلکه اصل این واژه یعنی «الانتقال من مكان إلى مكان بإرادة» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۷۶۹)؛ «يقال لكل سائر: «مَاشٍ» له قوائم أو لم يكن» (طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۱، ص ۳۹۳)؛ «يدلُّ على حركة الإنسان و غيره» (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص: ۳۲۵) و «هو مطلق ذهاب بالقدم أو بما يقوم مقامه» (مصطفوی، ۱۳۶۸ش، ج ۱۱، ص ۱۱۷).

بنابراین «مشی» در راه رفتن معنوی نیز به کار می‌رود مثل «وَيَجْعَلُ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ» (الحديد: ۲۸) که مراد از آن زندگی در نور ایمان است (قرشی، ۱۳۷۱ش، ج ۶، ص: ۲۶۰).

نکته دوم: استعمال کلمه «مشی» در معنای سبک زندگی، مستند به برخی از آیات قرآن است:

به عنوان نمونه، به تعبیر مفسران، آیه «وَلَا تَمْشِ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا» (الإسراء: ۳۷) نهی است از اینکه انسان به خاطر تکبر، خود را بیش از آنچه هست، بزرگ بداند و اگر مسئله راه رفتن به مرح را مطرح نمود، برای این بود که نمود خارجی تکبر، بیشتر در راه رفتن آشکار می شود (طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۳، ص ۹۶). همچنین در مورد آیه «وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا» (الفرقان: ۶۳) گفته شده: «به نظر می رسد مقصود از راه رفتن در زمین، کنایه از زندگی کردنشان در بین مردم و معاشرتشان با آنان باشد» (همان، ج ۱۵، ص ۲۳۹). نظیر این نکته در مورد آیه «وَأَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ» (لقمان: ۱۹) نیز گفته شده است (صادقی تهرانی، ۱۴۰۶ق، ج ۲۳، ص ۲۳۳).

نکته سوم: اینکه «بطن» به معنای «شهوة شکم» نیز به کار می رود، مانند تعبیر امیرالمؤمنین^(ع): «كَانَ خَارِجًا مِنْ سُلْطَانِ بَطْنِهِ» (شریف الرضی، ۱۴۱۴ق، حکمت ۲۸۹). همچنین به گرسنه‌ای که چیزی جز شکم برایش مهم نیست نیز «بَطْن» گویند (جوهری، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۲۰۸۰). ضمن اینکه به جهت پایین نیز «بطن» اطلاق می شود: «يُقَالُ لِلجِهَةِ السُّفْلَى: بَطْنٌ» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۳۰). شاید از این جهت بتوان میان این معنا از ریشه «بطن» و «بَطْن» به معنای «شهوة شکم» ارتباط برقرار کرد که «عالم حس» پایین ترین عوالم است و پست ترین بخش از نیازهای حسی نیز «شهوة شکم»؛ تا جایی که گفته شده: «طَبْعُ الْخَلْقِ عَلَى أَرْبَعِ طَبَائِعٍ، طَبْعُ الْبَهَائِمِ الْبَطْنُ وَ الْفَرْجُ» همچنان که فرمود: «أَبْعَدُ مَا يَكُونُ الْعَبْدُ مِنَ اللَّهِ إِذَا كَانَتْ هِمَّتُهُ بَطْنَهُ» (ابن شعبه حرّانی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۲۰).

نکته قابل توجه دیگر آنکه برخی معتقدند «حوت» در بعضی روایات، نماد «شهوة بطن» است و جالب اینجاست که این حیوان خود در زمره آن دسته از جاندارانی است که روی شکم مشی می کند (ر.ک. سلیمانی آشتیانی؛ درایتی، ۱۳۸۷ش، ج ۲، ص ۴۷۱)، همچنان که در بیان امیر کلام^(ع) آمده است: «إِنَّ الْبَهَائِمَ هَمُّهَا بَطْنُونَهُمْ» (شریف الرضی، ۱۴۱۴ق، خطبه ۵۳).

روایات مؤید معنای مذکور را می توان در قالب چندقسم تبیین کرد:

۱. روایاتی که از وجود چنین انسان‌هایی با این قالب و این نوع حرکت در

شب معراج حکایت می‌کنند؛ براساس برخی روایات، رسول خدا(ص) در معراج، رباخواران را به شکل افراد شکم‌بزرگی مشاهده فرمود که نمی‌توانستند بایستند: «رَأَيْتُ قَوْمًا يَرِيدُ أَحَدَهُمْ أَنْ يَقُومَ فَلَا يَقْدِرُ أَنْ يَقُومَ مِنْ عِظَمِ بَطْنِهِ، هَؤُلَاءِ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا» (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۸، ص ۱۲۳). بدیهی است «عظم بطن» رباخواران از شکم‌بارگی آنان در دنیا حکایت دارد و نیز روشن است کسی که نتواند به دلیل بزرگی این عضو از بدن، روی پا بایستد، طبیعتاً نتواند روی دو پا حرکت کند.

۲. روایاتی که از مشی زندگی انسان‌ها بر اساس شهوت شکم سخن می‌گویند؛ به عنوان نمونه، به تعبیر جوادی آملی، امام علی(ع) در تشریح وضع نابسامان حکومت عثمانی می‌فرماید: عصاره و همه زندگی مسئولان عثمانی بین «نثیل» و معتلف» یعنی آشپزخانه و دستشویی خلاصه می‌شد (شریف الرضی، ۱۴۱۴ق، خطبه ۳).

همچنین امام در جای دیگر می‌فرماید: «من آفریده نشده‌ام که تنها با خوردن غذاهای لذیذ سرگرم شوم، مانند حیوانی که به ستون بسته شده و فکرش تنها علف است، یا مانند چهارپایی رها که به دنبال علف می‌گردد و با زیر و رو کردن خاکروبه‌ها شکم خود را پر می‌کند بی آنکه به آنچه بر سرش می‌آید توجهی داشته باشد» (شریف الرضی، ۱۴۱۴ق، نامه ۴۵).

همچنان که تعبیر دیگری از این قبیل در روایات به چشم می‌خورد: «وَأَرَأَيْتَ النَّاسَ هَمُّهُمْ بَطُونُهُمْ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۴۲). و این تعبیر، آنچنان که برخی گفته‌اند ویژه کفار نیست، بلکه شامل همه کسانی است که همتشان را به شکم منحصر کرده‌اند. به تعبیر برخی صاحب‌دلان «ما امروز هم همه‌ی موتورها را روشن نکرده‌ایم و با تمامی ظرفیت کار و بار نکرده‌ایم، ما داریم می‌خزیم و بر شکم راه می‌رویم، خالی و پوچ می‌تازیم و باکی هم نداریم» (صفایی حائری، ۱۳۸۲ش، ص ۳۳).

۳. روایاتی که از نحوه حشر این نوع انسان‌ها در قیامت پرده برمی‌دارند؛ برخی مفسران ذیل آیه « هر کس را در آن روز کاری است که به خود مشغولش دارد» (عبس: ۲۷)، نوشته‌اند: «در آن روز انسان‌ها چگونه می‌توانند به دیگران توجه

کند، در صورتی که عده‌ای بر صورتشان کشانده می‌شوند و عده‌ای بر شکمشان راه می‌روند» (وزّام بن ابی فراس، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۲۹۴).

۴. احادیثی که از نوع حرکت این نوع انسان‌ها بر صراط سخن می‌گویند؛ در تفاسیر اهل سنت نقل شده است: «عن ابن مسعود قال: يأمر الله تبارك و تعالی بالصراط فيضرب على جهنم»، حتی یمزّ الرجل مشيا حتی یكون آخرهم رجل يتلبّط علی بطنه»، (تیمی، ۱۴۲۵ق، ج ۱، ص ۱۵۷).

این تعبیر گرچه نزد شیعه موقوف محسوب می‌شود، اما در بسیاری از منابع متقدم اهل سنت نقل شده و صاحب نظران آنان سندش را نیز تأیید کرده‌اند: «صحیح علی شرط الشیخین ولم یخرجاه» (حاکم نیشابوری، ۱۴۱۱ق، ج ۴، ص ۶۴۱). همچنان که معتقدند احادیث صحیح زیادی، مضمون آن را تأیید می‌کند (تویجری، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۳۲۳).

نکته دیگر اینکه در بیان مفسران آمده است که خداوند به اندازه اعمال مؤمنین، به آنان نوری عطا می‌کند تا بتوانند صراط را ببینند (مییدی، ۱۳۷۱ش، ج ۹، ص ۴۸۳؛ صابونی، ۱۴۲۱ق، ج ۳، ص ۳۰۵).

قرآن گرچه از انواع مشی‌ها سخن گفته، لیکن دو نوع مشی کلی در آن آمده است: «مشی نورانی و مشی ظلمانی»: «أَوْ مَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَ جَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا» (الأنعام: ۱۲۲) « وَ يَجْعَلُ لَكُمْ نُورًا تَمْشُونَ بِهِ» (الحديد: ۲۸).

تعبیر «یمشی علی بطنه» نیز مفهوم مشی ظلمانی را به دنبال دارد، زیرا خود واژه «بطن» مصداقی از مصادیق جایگاه ظلمت است. به عنوان مثال در آیه «فی بَطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ خَلَقًا مِنْ بَعْدِ خَلْقِ ظُلُمَاتٍ ثَلَاثٍ» (الزمر: ۶). «ظلمت بطن» یکی از مصادیق ظلمت‌های سه‌گانه محسوب می‌شود. همچنین خداوند از جایگاه حضور حضرت یونس^(ع) در شکم ماهی با عنوان «ظلمات» یاد کرده است: «فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ» (الأنبياء: ۸۷) چه اینکه در روایات، قلب کسی که شکمش را از خوردنی‌های مباح پُر می‌کند، قلبی کور تلقی شده است (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶ش، ص ۲۹۱). بنابراین، کسی که در دنیا همتش شکم بود، وراء آن را ندید تا بخواهد

حرکتی داشته باشد و چون حرکتی ندارد نوری نیاز ندارد، پس در ظلمت به سر می‌برد، برخی از مفسران نیز ذیل آیه شریفه، همین نکته یا مضمونی شبیه به آن را بیان کرده‌اند (ر.ک. ابن عربی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۷۸؛ حقی برسوی، بی‌تا، ج ۶، ص ۱۶۹).

۵. روایتی که از بطون لاغر اهل بهشت در بهشت حکایت می‌کنند؛ از ابوقلابه نقل شده است: « اهل بهشت هر چه می‌خواهند، شراب ناب می‌نوشند و درونشان به واسطه این شراب‌های بهشتی، مطهر می‌شود. سپس آنچه می‌خورند و می‌نوشند در قالب عرقی که عطر مشک دارد، از بدنشان خارج می‌شود و به همین دلیل شکمشان لاغر است» (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۹، ص ۱۳۷). یقیناً این امر، تجلی عدم شهوترانی آنان در دنیا است، همچنان که توصیف مؤمنین حقیقی در کلام امام علی^(ع) از این امر حکایت دارد: « خُمُصُ الْبُطُونِ مِنَ الصَّيَامِ » (شریف الرضی، ۱۴۱۴ق، خطبه ۱۲۱).

■ نمونه دوم:

«كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ» هر جاننداری چشنده مرگ خواهد بود (آل عمران: ۱۸۵).

بنابر نظر برخی از مفسران، کاربرد واژه «ذوق» در تعبیر «ذَائِقَةُ الْمَوْتِ»، مجازی است. زیرا این کلمه در چشیدن مایعات به معنای حقیقی استعمال می‌شود و مرگ چیزی نیست که نفس آن را بچشد (طوسی، بی‌تا، ج ۳، ص ۷۱؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۲، ص ۱۴۳). لیکن به نظر جوادی آملی، این مبنا تام نیست، زیرا الفاظ برای ارواح معانی وضع شده‌اند نه مصداق‌های مادی. تعبیر چشیدن نیز همین‌گونه است؛ خواه چشیدن چیز مادی باشد یا معنوی^۱. بنابر این «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ» یعنی روح انسان، مرگ را می‌چشد و در خود هضم^۲ می‌کند؛ همانند چشیدن شربت و جذب

۱. و الذوق فی الأصل: تعرف الطعم؛ ثم کثر حتی جعل عبارة عن کل تجربة (دامغانی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۳۵۰).

۲. اینکه واژه ی هضم را به کار برده‌اند جالب توجه است؛ یعنی روح جزء به جزء این مفارقت را می‌چشد و اصلاً با آن یکی می‌شود. زیرا ریشه «هضم» بدلٌ علی کسرٍ و ضَغَطٍ و تَدَاخُلٍ (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۵۵).

آن. در نتیجه، انسان در دیدار با موت، مرگ را می‌میراند و از این تحوّل می‌گذرد و جاودانه می‌شود^۱ (جوادی آملی، ۱۳۸۸ ش، ج ۱۶، ص ۵۱۳)، لذا ذائق می‌ماند و مذوق حذف می‌شود (جوادی آملی، ۱۴۰۲ ش، ج ۶۴، ص ۱۷۶).

مفسر تسنیم دلایل خود را این‌گونه برمی‌شمارد:

اولاً) ذائق مذوق خود را هضم می‌کند، زیرا واژه «ذوق» هر جا به کار رود، هضم مذوق و از بین بردن آن را با جذب در خود به همراه دارد. به همین دلیل، استعمال این واژه در مورد عذاب دوزخ نیز از این باب است که نشان دهد عذاب هر لحظه تازه است (جوادی آملی، ۱۳۹۹ ش، ج ۵۶، ص ۳۹۲). گویا جهنمی با چشیدن عذاب، وجود خود را مهیای جذب عذابی جدید می‌کند، بنابراین، تعبیری مانند «ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ» (الدخان: ۴۹) دلالتی شبیه به آیه «لَمَّا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ» (النساء: ۵۶) دارند.

ثانیا) مذوق هضم شده، هویت خود را از دست می‌دهد و ذائق از آن بهره می‌برد. قرآن درباره بهشتیان می‌فرماید: «لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى» یعنی در بهشت، تحوّل دیگری در کار نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۸ ش، ج ۱۶، ص ۵۱۳؛ نیز ر.ک. همان، ۱۴۰۲ ش، ج ۷۲، ص ۳۴۶).

براساس آیات قرآن، جهنمی نیز مرگی جز همان مرگ اول نمی‌چشد: «و نَادُوا يَا مَالِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ» (الزخرف: ۷۷). لیکن اینکه مفسر در اینجا فقط به آیه مذکور در مورد بهشتیان اشاره نموده، بعید نیست به این دلیل باشد که غیر بهشتیان، مرگ به معنای «گندن» را حتی پس از مرگ طبیعی، بارها تجربه خواهند کرد، زیرا مرگ یعنی بریدن وابستگی‌های روح از بدن^۲. از این رو، تا تک تک تعلقات انسان از دنیا بریده نشود، مرگ حقیقی تحقق نمی‌یابد (جوادی آملی، ۱۳۹۸ ش - ب، ص ۲۱۷). اینکه می‌فرماید بهشتیان مرگ اول (جدا شدن روح از بدن) را می‌چشند، متضمن همین معنی است؛ یعنی همه‌ی بهشتیان در دنیا، قابلیت عدم تعلق به بدن

۱. برخی دیگر از اهل معرفت نیز آورده‌اند: «مرگ. جدایی تن و جان است که جان آن را می‌چشد. و چشیدن تنها در صورتی امکان‌پذیر است که انسان پس از مرگش زنده و باقی بماند» (صدرالدین شیرازی. ۱۳۶۳ ش. ص ۵۴۳).

۲. همچنان که ابن‌فارس می‌نویسد: «المیم و الواو و التاء أصلٌ صحيحٌ يدلُّ على ذهاب القُوَّة من الشيء» (همان، ۱۴۰۴ ق، ج ۵، ص ۲۸۳).

را کسب نکرده‌اند، به همین دلیل، متدین گناهکار به مراتب گناهکاری، تا جدا شدن کامل تعلقات، عذاب را می‌چشد.

ثالثاً) مهم‌ترین بهره‌ای که انسان از چشیدن مرگ می‌برد، لقاء الهی است (ر.ک. ابن عربی، ۱۴۱۰ق، ج ۴، ص ۱۱۷). از این رو، در آیه « قُلْ إِنَّ الْمَوْتَ الَّذِي تَفِرُّونَ مِنْهُ فَإِنَّهُ مُلَاقِيكُمْ ثُمَّ تُرَدُّونَ إِلَىٰ عَالِمِ الْغَيْبِ وَ الشَّهَادَةِ » (الجمعة: ۸) تعبیر «تردّون» به جای «تردّان»، می‌رساند که شما و مرگ با هم نمی‌روید بلکه مرگ، یعنی دگرگونی، از بین می‌رود و شما به عالم ثبات می‌رسید (جوادی آملی، ۱۳۹۹ش، ج ۵۶، ص ۳۹۱). گویا آدمی هنگامی که شربت مرگ را چشید و در نتیجه قوه جسمش زائل شد، آماده لقاء خداوند می‌شود.

به نظر می‌رسد می‌توان محصول چنین تفسیری از آیه «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ» را در نکات ذیل خلاصه کرد:

الف. انسان مرگ را با اینکه انتقال است، می‌میراند و نمی‌گذارد همراهش بیاید و خود می‌رود و مرگ در هیچ یک از مراحل بعدی همچون برزخ، صحنه قیامت، بهشت یا جهنم نیست و انسان با رفتن به برزخ، ابدی خواهد شد.

ب. مرگ امر وجودی و انتقال از عالمی به عالمی دیگر است (جوادی آملی، ۱۳۹۹ش، ج ۵۶، ص ۳۹۱)، زیرا هجرت نسبت به «منقول» الیه، امری وجودی است و سلطه انسان بر مرگ، یعنی مسلط شدن بر انتقال و رسیدن به مرحله «ثبات» و «مصونیت» از هر گونه زوال و نابودی (همان، ص ۳۹۵). شاید از این روست که به نظر برخی صاحب نظران، «ذوق» در بعضی از آیات قرآن به معنای «وجود» است: «الدُّوقُ یعنی: الوجود؛ قوله سبحانه: «فَذَاقَتْ وَبَالَ أَمْرِهَا أَي: تبلى بعقوبتها» (دامغانی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۵۰؛ نیز ر.ک. ایبیری، ۱۴۰۵ق، ج ۸، ص ۲۰۳). از این رو، لفظ «ذوق» در هر چیزی که احساس می‌شود و آدمی درد یا لذتش را ادراک می‌کند، استعمال می‌شود و اختصاص این کلمه در مورد چشیدن طعام یا شراب مادی، نوعی تحکّم است (مرکز الثقافة و المعارف القرآنية، ۱۳۷۴ش، ج ۱، ص ۱۱۸). از جمله شواهد این مسئله، کاربرد این لفظ در ادعیه اهل بیت^(ع) است. از آن جمله می‌توان به تعبیر «أَذِقْنَا بَرْدَ عَفْوِكَ وَ حَلَاوَةَ مَغْفِرَتِكَ» اشاره نمود (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۹۴، ص ۲۶۵).

ج. در حقیقت، مرگ عصاره زندگی است و این اشاره لطیفی است به اینکه حقیقت و خلاصه زندگی انسان، جدا شدن از همه تعلقات از جمله تعلق به بدن است و در این صورت است که انسان به سرمنزل مقصود می‌رسد. اینکه در احوال برخی شنیده‌ایم در همین دنیا قادر بودند روح را از بدن مفارقت دهند یا با مفهومی به نام طّی الارض روبرو هستیم، به معنای همین از بین بردن وابستگی‌هاست. برای همین است که هر که تعلقش به دنیا و لوازم آن بیشتر باشد، مفارقت روح از بدن برایش عذاب‌آورتر است و همین انس، سبب عذاب اوست و هر که روحش به عالم بقا انس بیشتری داشته باشد، عذابش کم‌تر است (ر.ک. نسفی، ۱۳۸۶ ش، ص ۱۸۲-۱۸۳). همین است که می‌فرماید: «موتوا قبل أن تموتوا» همچنان که به نظر مفسر تسنیم، معارف ناب مستخرج از این آیه شریفه، به روایاتی مانند «موتوا قبل أن تموتوا» (حرّانی، بی‌تا، ص ۷) یا «لَکِنَّکُمْ مِنْ دَارٍ إِلَى دَارٍ تُنْقَلُونَ» نیز مؤید است (طوسی، ۱۴۱۴ ق، ص ۲۱۶).

از این‌رو، در بیان برخی از اهل معرفت، مرگ اختیاری از مطالبات فطری است و انسان باید با رغبت و شوق و اختیار عقلی، خواهان آن باشد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۹ ش، ص ۶۶۶).

د. به نظر مفسر، با این نگاه به آیه، نکته لطیفی از آن استنباط می‌شود و آن، اینکه روح انسان صاحب‌خانه است و با نیک یا بداختیاری‌اش خانه جدیدی ساخته و به تدریج توجهش را از این خانه کم کرده و به خانه جدید کوچ می‌کند و چون این خانه بی‌صاحب می‌شود، فرو می‌ریزد؛ نه چون خانه فرو ریخته، صاحب‌خانه و ادار به فرار شده است و این، خلاف چیزی است که بسیاری از مردم عوام و خواص حس‌گرا می‌پندارند که چون بدن انسان به تدریج فرسوده می‌شود دیگر طاقت ادامه حیات ندارد و از این‌رو می‌میرد (جوادی آملی، ۱۴۰۲ ش، ج ۶۴، ص ۱۷۹). این، همان بیانی است که برخی دیگر از مفسران نیز در معنای آیه «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ» اشاره کرده‌اند: «مرگ یعنی عزل نفس از تدبیر ساختار طبیعی بدن» (ابن عربی، ۱۴۱۰ ق، ج ۱، ص ۴۸۵). به عبارت دیگر، خداوند هنگام فرارسیدن مرگ کسی، روح او را از اداره‌ی بدنش (که در زمان زندگی در دنیا آن را اداره می‌کرد) عزل می‌کند. همچنین

از آیات « يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً » (الفجر: ۲۷-۲۸) استفاده می‌شود خاصیت نفس پیش از آنکه به عقل بالفعل تبدیل شود، تغییر و دگرگونی است، ولی آنگاه که مطمئن و عقلانی شد، به سوی آفریننده‌اش باز می‌گردد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰ ش، ص ۹۳؛ نیز ر.ک. تهرانی، ۱۴۱۹ ق، ص ۷۳-۷۴)،

▪ نمونه سوم:

« وَ كَانَ عَرْشُهُ عَلَىٰ الْمَاءِ » (هود: ۷)، آیت‌الله جوادی آملی در کتاب *شمس‌الوحی* تبریزی می‌نویسد: « فرش انسان، طبیعت او و عرش وی، قلب و روح اوست، این عرش، مانند عرش الهی که بر آب استوار است باید بر آب استوار باشد؛ آبی که عرش انسان بر آن استوار است، اشک است. از این رو اگر عرش و تخت، پایگاه نداشته باشد، واژگون می‌گردد و دلی هم که بر پایه اشک چشم استوار نباشد، واژگون می‌شود، فیض الهی را دریافت نمی‌کند و در نهایت، سقوط می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۸ ش - الف، ص ۲۲۷)».

این سخن بر قاعده مذکور استوار شده است. شواهد لغوی و روایی ذیل می‌تواند

این مدعا را اثبات کند:

اصل کلمه «عرش» بر بلندایی دلالت می‌کند که بر شیئی ای بنا شده است (ابن فارس، ۱۴۰۴ ق، ج ۱، ص ۳۶۹). این کلمه بر آنچه بسط می‌یابد و از لحاظ معنوی احاطه پیدا می‌کند نیز اطلاق می‌شود. لذا اگر حال نیکو یا وسعت عیش و شادی کسی بر تمام زندگی او سایه افکند، این واژه استعمال می‌شود (مصطفوی، ۱۳۶۸ ش، ج ۸، ص ۸۶). بنابراین محذوری ندارد که آن را بر جنبه ملکوتی آدمی اطلاق کنیم، همچنان که فرموده‌اند: «قَلْبُ الْمُؤْمِنِ عَرْشُ الرَّحْمَنِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۵۵، ص ۳۹). به تعبیر مفسر «صاحب‌دلی که قلبش عرش خدای رحمان است، چنان مقتدر است که از فرش به عرش پرواز می‌کند و حتی جزو حاملان عرش خدا می‌شود»^۱ (جوادی آملی، ۱۳۸۹ ش، ص ۲۲۸). به عنوان مثال، رسول اکرم (ص) که

۱. اشاره است به روایتی ذیل آیه « وَ يَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ نَمَانِيَةً » (الحاقة: ۱۷) که می‌فرماید: « عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ (ع) قَالَ: حَمَلَةُ الْعَرْشِ - وَ الْعَرْشُ: الْعِلْمُ - نَمَانِيَةٌ: أُرْبَعَةٌ مِثْلًا وَ أُرْبَعَةٌ مِثْلًا شَاءَ اللَّهُ » (حویزی، ۱۴۱۵ ق، ج ۵، ص ۴۰۶).

بسیار ضجه می‌زد، وقتی ارتحال آن حضرت نزدیک شد، فرمود: « من به عرش خدا می‌روم و آن کاسه لبریز و «قدح اوفی» را که احدی از آن خبر ندارد، به من می‌چشانند (طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۲۰۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۴ش، ص ۴۰۷).

گویا مفسر با اشاره به این سخن پیامبر (ص)، می‌خواهد از آن، به عنوان مؤیدی برای معنای باطنی آیه « وَ كَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ » استفاده کند. زیرا بین رفتن آن حضرت به سوی عرش خدا و کثرت بکاء ایشان، ارتباط قائل شده است. گویا کسی می‌تواند در عرش خداوند جای گیرد که توانسته با اشک تضرع، کرانه‌های آسمان را به گوشه قلبش بکشد. در روایات نیز چنین مضامینی را می‌بینیم: « سَبَعَةُ فِي ظِلِّ عَرْشِ اللَّهِ... رَجُلٌ ذَكَرَ اللَّهَ عَزًّا وَ جَلًّا خَالِيًا فَفَاصَتْ عَيْنَاهُ مِنْ حَشِيَّةِ اللَّهِ » (ابن بابویه، ۱۳۶۲ش، ج ۲، ص ۳۴۳). امام صادق (ع) فرمود: گاه ممکن است بین انسان و بهشت به دلیل گناهان زیادش فاصله‌ای بیش از فاصله زمین تا عرش باشد. هرگاه چنین کسی بر گناهان خویش اشک ندامت بریزد، فاصله او و بهشت نزدیک‌تر از فاصله پلک چشم تا مردمک چشم شود (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۵، ص ۲۲۷).

• جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

- « وضع الفاظ برای ارواح معانی » از اصول اولیه فهم درست و صائب قرآن است که مفسران، به‌ویژه صاحبان تفاسیر عرفانی، از دیرباز برای راهیابی به معانی باطنی قرآن، به آن توجه داشتند.

- به‌کارگیری این قاعده در عرصه توسعه‌پذیری معارف قرآنی و غنا بخشیدن به فهم قرآن، ضروری است.

- بهره‌مند شدن از این قاعده، با حفظ ظاهر آیات و نیز دیگر قواعد متعارف تفسیر تعارض ندارد. از این‌رو، این امر هرگز به معنای جایگزینی روش‌های سنتی تفسیر نخواهد بود.

- بررسی شماری از موارد به‌کارگیری این قاعده در تسنیم، نمایانگر توفیق مفسر در کشف بطون قرآن است.

- بهره‌جویی از این قاعده، مسیر خوانش ضابطه‌مند عرفانی آیات را میسر

می‌نماید.

- تحقیقات بیشتر و بررسی‌های عمیق‌تر در این زمینه، می‌تواند به شناخت دقیق‌تر و جامع‌تر از کاربرد این قاعده در تفسیر قرآن منجر شود.

• منابع

۱. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۳ق). *من لایحضره الفقیه*. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۶۲ش). *الخصال*. قم: جامعه مدرسین.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۸ق). *التوحید*. قم: جامعه مدرسین.
۴. ابن شعبه حرّانی، حسن بن علی (۱۴۰۴ق). *تُحَفُّ الْعُقُولُ فِيمَا جَاءَ مِنْ الْحِكْمِ وَالْمَوَاعِظِ عَنِ آلِ الرَّسُولِ*. قم: آل علی (ع).
۵. ابن عربی، محی‌الدین (۱۴۲۲ق). *تفسیر ابن عربی*. چاپ اول. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۶. ابن عربی، محی‌الدین (۱۴۱۰ق). *رحمة من الرحمن*. چاپ اول. دمشق: مطبعة نضر.
۷. ابن فارس، محمد (۱۴۰۴ق). *معجم مقاییس اللغة*. بی‌جا: الاتحاد الكتاب العرب.
۸. ایباری، ابراهیم (۱۴۰۵ق). *الموسوعة القرآنية*. قاهره: مؤسسه سجل العرب.
۹. امین، نصرت (بی‌تا). *مخزن العرفان در علوم قرآن*. بی‌جا: بی‌نا.
۱۰. تمیمی آمدی، عبدالواحد (۱۴۱۰ق). *غرر الحکم و درر الکلم*. قم: مکتب الإعلام الإسلامی.

۱۱. تویجری، حمودبن عبد الله (۱۴۱۴ق). *إتحاف الجماعة*. چاپ دوم. ریاض: دار الصمیعی.
۱۲. تهرانی، سید محمدحسین (۱۴۱۹ق). *لب اللباب در سیر و سلوک*. مشهد: انتشارات علامه طباطبایی.
۱۳. تیمی، یحیی بن سلام (۱۴۲۵ق). *تفسیر یحیی بن سلام*. چاپ اول. لبنان: دار الکتب العلمیة.
۱۴. پارسایی. تهمینه (۱۳۹۵ش). *توسعه پذیری معانی الفاظ قرآن کریم*. کرج: سرافراز.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸ش). *تفسیر تسنیم*. قم: اسراء.
۱۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸ش - الف). *شمس الوحی تبریزی*. چاپ پنجم. قم: اسراء.
۱۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸ش - ب). *قرآن در قرآن*. قم: اسراء.
۱۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ش - الف). *ادب فنای مقرران*. چاپ هفتم. قم: اسراء.
۱۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ش - ب). *تفسیر انسان به انسان*. چاپ نهم. قم: اسراء.
۲۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴ش). *بنیان مرصوص امام خمینی*. قم: اسراء.
۲۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۱ش). *دین شناسی*. چاپ اول. قم: اسراء.
۲۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۸ش - الف). *تفسیر تسنیم*. قم: اسراء.
۲۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۸ش - ب). *صورت و سیرت انسان در قرآن*. قم: اسراء.
۲۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۲ش). *سرچشمه اندیشه*. قم: اسراء.
۲۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۹ش). *سیره پیامبران در قرآن*. قم: اسراء.
۲۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷ش). *مبادی اخلاق در قرآن*. چاپ ششم. قم: اسراء.

۲۷. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۴ق) *الصحاح (تاج اللغة و صحاح العربية)*. بیروت. دارالعلم للملایین.
۲۸. حاکم نیشابوری، محمد (۱۴۱۱ق). *مستدرک علی الصحیحین*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲۹. حرّ عاملی، محمد بن حسن (۱۴۰۹ق). *تفصیل وسائل الشیعه الی تحصیل مسائل الشریعه*. چاپ اول. قم: مؤسسه آل البيت (ع).
۳۰. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۵ش). *نصوص الحکم بر فصوص الحکم*. تهران: رجاء.
۳۱. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۹ش). *عیون مسایل النفس و سرح العیون فی شرح العیون*. قم: نشر امیرکبیر.
۳۲. حسینی، سید مرتضی (زمستان ۱۳۹۶ش). بازخوانی مفهوم واژه سماء در قرآن کریم. *تحقیقات علوم قرآن و حدیث*. ۱۴ (۴) پیاپی ۳۶. صص ۵۹-۸۸. DOI: 10.22051/tqh.2017.14969.1605
۳۳. حقی برسوی، اسماعیل (بی تا). *تفسیر روح البیان*. بیروت: انتشارات دارالفکر.
۳۴. حویزی، عبدعلی (۱۴۱۵ق). *تفسیر نورالثقلین*. قم: اسماعیلیان.
۳۵. خداداد، زینب؛ وکیلی، هادی (پاییز و زمستان ۱۳۹۸ش). درآمدی به طرح نظریه روح معنا به عنوان رهیافتی در زبان عرفان. *پژوهش های عرفانی*. ۲ (۴) پیاپی ۴. صص ۲۷-۴۴.
۳۶. خمینی، حسن (۱۳۹۰ش). *گوهر معنا*. تهران: اطلاعات.
۳۷. خمینی، روح الله (۱۳۷۶ش). *مصباح الهدایة الی الخلافة والولاية*. تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۳۸. دامغانی، حسین بن محمد (۱۴۱۶ق). *الوجوه و النظائر لألفاظ کتاب الله العزیز*. قاهره: مصر.
۳۹. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). *مفردات الفاظ قرآن*. بیروت: دارالشامیه.

۴۰. سجادی، جعفر (۱۳۶۲ش). *فرهنگ معارف اسلامی*. تهران: شرکت مترجمان و مؤلفان ایران.

۴۱. سلیمانی آشتیانی، مهدی؛ درایتی، محمدحسین (۱۳۸۷ش). *مجموعه رسائل در شرح احادیثی از کافی*. قم: دارالحدیث.

۴۲. سیدی، سیدحسین (مرداد و شهریور ۱۳۷۱ش). تأثیر قرآن بر زبان عربی. *کیهان اندیشه*. شماره ۴۳. صص ۱۰۱-۱۰۸.

۴۳. شیوا، حامد؛ حجتی، سید محمدباقر؛ غروی نائینی، نوله (تابستان ۱۳۹۱ش). طباطبایی و نظریه «روح معنا» در تبیین الفاظ متشابه قرآن. *پژوهش‌های فلسفی کلامی*. ۱۳ (۴) پیاپی ۵۲. صص ۱۱۳-۱۳۴.

DOI: 10.22091/pfk.2012.105

۴۴. شیواپور، حامد (۱۳۹۴ش). *نظریه روح معنا در تفسیر قرآن*. قم: دانشگاه مفید.

۴۵. شیواپور، حامد؛ کاملان، محمدصادق (بهار ۱۳۹۰ش). صدرالمتألهین و نظریه روح معنا در تفسیر مفردات متشابه قرآن. *خردنامه صدرا*. شماره ۶۳. صص ۸۳-۱۰۲.

۴۶. صابونی، محمد علی (۱۴۲۱ق). *صفوة التفاسیر*. بیروت: دارالفکر.

۴۷. صادقی تهرانی، محمد (۱۴۰۶ق). *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة*. چاپ دوم. قم: فرهنگ اسلامی.

۴۸. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۸۷ش). *رسائل فلسفی*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.

۴۹. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۶ش). *شرح اصول کافی*. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۵۰. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۰ش). *أسرار الآيات و أنوار البینات*. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه اسلامی.

۵۱. صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۳ش). *مفاتیح الغیب*. چاپ اول. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۵۲. صفائی حائری، علی (۱۳۸۲ش). *از معرفت دینی تا حکومت دینی*. قم: لیلۃ القدر.
۵۳. طباطبایی، محمد حسین (۱۳۹۰ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: جامعه مدرسین.
۵۴. طریحی، فخر الدین (۱۳۷۵ش). *مجمع البحرين و مطلع النیرین*. تهران: مرتضوی.
۵۵. طوسی، محمد بن حسن (بی تا). *التبیان فی تفسیر القرآن*. چاپ اول. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۵۶. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق). *الأمالی*. چاپ اول. قم: دار الثقافة.
۵۷. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). *تفسیر کبیر یا مفاتیح الغیب*. بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
۵۸. فیاض، محمد اسحاق (۱۴۱۹ق). *محاضرات فی اصول الفقه*. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۵۹. فیض کاشانی، محمد بن شاه (۱۳۷۳ش). *تفسیر الصافی*. چاپ دوم. تهران: مکتبه الصدر.
۶۰. فیض کاشانی، محمد بن شاه (۱۴۲۸ق). *عین الیقین*. بیروت: دار الحوراء.
۶۱. قرشی، علی اکبر (۱۳۷۱ش). *قاموس قرآن*. چاپ پنجم. تهران: دار الکتب الاسلامیة.
۶۲. کرمانی، علیرضا (۱۳۸۵ش). *زبان دین در عرفان. نشریه معرفت*. شماره ۱۱۱. صص ۲۵-۳۸.
۶۳. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). *الکافی*. چاپ چهارم. تهران: دار الکتب الاسلامیة.
۶۴. مازندرانی، محمد صالح (۱۳۴۲ش). *شرح الکافی*. تهران: المکتبه الاسلامیة.
۶۵. مجلسی، محمد باقر (۱۳۶۳ش). *میرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول*. تهران: دار الکتب الاسلامیة.

۶۶. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۶۷. مرکز الثقافة و المعارف القرآنیة (۱۳۷۴ش). *علوم القرآن عند المفسرین*. قم: مکتب الإعلام الإسلامی.
۶۸. مصطفوی، حسن (۱۳۶۸ش). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۶۹. معرفت، محمدهادی (۱۴۱۰ق). *التمهید فی علوم القرآن*. قم: مرکز مدیریت حوزه علمیه قم.
۷۰. میرجلیلی، علی محمد (تابستان ۱۳۹۰ش). تأثیر قرآن بر لغت و زبان عربی. *کتاب قیّم*. ش ۲. صص ۵۳-۷۸.
۷۱. میبدی، احمد بن محمد (۱۳۷۱ش). *کشف الأسرار و عدة الأبرار*. تهران: امیرکبیر.
۷۲. نسفی، عزیزالدین (۱۳۸۶ش). *کشف الحقائق*. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۷۳. وژام، مسعود بن عیسی (۱۳۹۱ق). *مجموعه وژام*. مشهد: بنیاد پژوهش‌های آستان قدس رضوی.
۷۴. هاشمی خویی، حبیب‌الله (بی‌تا). *منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغة*. تهران: مکتبة الاسلامیة.

Resources

1. Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ‘Alī. (1992). *Man Lā Yaḥḍuruh al-Faqīh*. Qom: Mu’assasat al-Nashr al-Islāmī. (Original work published 1413 AH). (In Arabic)
2. Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ‘Alī. (1983). *Al-Khiṣāl*. Qom: Jāmi‘ah-ye Mudarrisīn. (Original work published 1362 SH). (In Arabic)
3. Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn ‘Alī. (1977). *Al-Tawḥīd*. Qom: Jāmi‘ah-ye Mudarrisīn. (Original work published 1398 AH). (In Arabic)
4. Ibn Shu‘bah al-Ḥarrānī, al-Ḥasan ibn ‘Alī. (1983). *Tuḥaf al-‘Uqūl fīmā Jā’a min al-Ḥikam wa al-Mawā’iz ‘an Āl al-Rasūl*. Qom: Āl-e ‘Alī (A.S.). (Original work published 1404 AH). (In Arabic)
5. Ibn al-‘Arabī, Muḥyī al-Dīn. (2001). *Tafsīr Ibn al-‘Arabī* (1st ed.). Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī. (Original work published 1422 AH). (In Arabic)
6. Ibn al-‘Arabī, Muḥyī al-Dīn. (1990). *Raḥmah min al-Raḥmān* (1st ed.). Damascus: Maṭba‘at Naḍr. (Original work published 1410 AH). (In Arabic)
7. Ibn Fāris, Muḥammad. (1984). *Mo’jam Maqāyīs al-Lughah*. [Publisher and place unknown]: Al-Ittiḥād al-Kuttāb al-‘Arab. (Original work published 1404 AH). (In Arabic)
8. Abīyārī, Ibrāhīm. (1985). *Al-Mawsū‘ah al-Qur’ānīyah*. Cairo: Mu’assasat Sijill al-‘Arab. (Original work published 1405 AH). (In Arabic)
9. Amīn, Noṣrat. (n.d.). *Makhzan al-‘Irfān fī ‘Ulūm-e Qur’ān*. [Publisher and place unknown]. (In Persian)
10. Tamīmī Āmidī, ‘Abd al-Wāḥid. (1990). *Gurar al-Ḥikam wa Durar al-Kalim*. Qom: Maktab al-A‘lām al-Islāmī. (Original work published 1410 AH). (In Arabic)
11. Tuwījerī, Ḥamūd ibn ‘Abd Allāh. (1994). *Ithāf al-Jamā‘ah* (2nd ed.). Riyadh: Dār al-Ṣamiy‘ī. (Original work published 1414 AH). (In Arabic)
12. Ṭehrānī, Seyyed Muḥammad Ḥussein. (1998). *Lob al-Lobāb dar Seir va Sulūk*. Mashhad: Intishārāt-e ‘Allāmah Ṭabāṭabā’ī. (Original work published 1419 AH). (In Persian)

13. Taymī, Yaḥyá ibn Sallām. (2004). *Tafsīr Yaḥyá ibn Sallām* (1st ed.). Lebanon: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyyah. (Original work published 1425 AH). (In Arabic)
14. Pārsā’ī, Tahmīneh. (2016). *Towse ‘ah-pazhīrī-yi Ma ‘ānī-ye Alfāz-e Qur’ān-e Karīm*. Karaj: Sarafrāz. (In Persian)
15. Jawādī Āmulī, ‘Abd Allāh. (2009). *Tafsīr-e Tasnīm*. Qom: Isrā’. (In Persian)
16. Jawādī Āmulī, ‘Abd Allāh. (2019). *Tafsīr-i Tasnīm*. Qom: Isrā’. (In Persian)
17. Jawādī Āmulī, ‘Abd Allāh. (2009). *Shams al-Waḥy-e Tabrīzī* (5th ed.). Qom: Isrā’. (In Persian)
18. Jawādī Āmulī, ‘Abd Allāh. (2009). *Qur’ān dar Qur’ān*. Qom: Isrā’. (In Persian)
19. Jawādī Āmulī, ‘Abd Allāh. (2010). *Adab-e Fanā-ye Muqarrabān* (7th ed.). Qom: Isrā’. (In Persian)
20. Jawādī Āmulī, ‘Abd Allāh. (2010). *Tafsīr-e Insān be Insān* (9th ed.). Qom: Isrā’. (In Persian)
21. Jawādī Āmulī, ‘Abd Allāh. (2005). *Bunyān-e Marṣūṣ-e Imām Khomeinī*. Qom: Isrā’. (In Persian)
22. Jawādī Āmulī, ‘Abd Allāh. (2002). *Dīn-shināsī* (1st ed.). Qom: Isrā’. (In Persian)
23. Jawādī Āmulī, ‘Abd Allāh. (2019). *Ṣūrat va Sīrat-e Insān dar Qur’ān*. Qom: Isrā’. (In Persian)
24. Jawādī Āmulī, ‘Abd Allāh. (2003). *Sar-cheshmeh-ye Andīsheh*. Qom: Isrā’. (In Persian)
25. Jawādī Āmulī, ‘Abd Allāh. (2020). *Sīreh-ye Payāambarān dar Qur’ān*. Qom: Isrā’. (In Persian)
26. Jawādī Āmulī, ‘Abd Allāh. (2008). *Mabādī-ye Akhlāq dar Qur’ān* (6th ed.). Qom: Isrā’. (In Persian)
27. Jawharī, Ismā’īl ibn Ḥammād. (1984). *Al-Ṣiḥāḥ (Tāj al-Lughah wa Ṣiḥāḥ al-‘Arabīyyah)*. Beirut: Dār al-‘Ilm li-l-Molāyīn. (Original work published 1404 AH). (In Arabic)
28. Ḥākīm al-Nīsābūrī, Muḥammad. (1990). *Al-Mustadrak ‘alā al-Ṣaḥīḥayn*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyyah. (Original work published 1411 AH). (In Arabic)
29. Ḥurr al-‘Āmilī, Muḥammad ibn al-Ḥasan. (1988). *Tafṣīl Wasā’il al-Shī‘ah ilā Taḥṣīl Masā’il al-Sharī‘ah* (1st ed.).

- Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt (A.S.). (Original work published 1409 AH). (In Arabic)
30. Ḥasan'zādah Āmulī, Ḥasan. (1996). *Nuṣūṣ al-Ḥikam bar Fuṣūṣ al-Ḥikm*. Tehran: Rajā'. (In Persian).
 31. Ḥasan'zādah Āmulī, Ḥasan. (2000). *'Uyūn-e Masā'il al-Nafs va Sarḥ -al- 'Uyūn fī Sharḥ al- 'Uyūn*. Qom: Nashr-e Amīr Kabīr. (In Persian)
 32. Hosseini, S. M. (2017). Revision of Concept of words "Sama" (welkin) in the Holy Qur'an. *Researches of Quran and Hadith Sciences*, 14(4), 59-88. doi: 10.22051/tqh.2017.14969.1605. (In Persian)
 33. Ḥaqqī Burūsawī, Ismā'īl. (n.d.). *Tafsīr Rūḥ al-Bayān*. Beirut: Dār al-Fikr. (In Arabic)
 34. Ḥuwayzī, 'Abd 'Alī. (1994). *Tafsīr Nūr al-Thaqalayn*. Qom: Ismā'īlyān. (Original work published 1415 AH). (In Arabic)
 35. Khodadad, Zeinab; Vakili, Hadi (Fall and Winter 2019). An Introduction to the Theory of the Spirit of Meaning as an Approach in the Language of Mysticism. *Mystical Studies*. 2(4) Serial 4. pp. 27-44. (In Persian)
 36. Khomeinī, Ḥasan. (2011). *Gowhar-e Ma'nā*. Tehran: Ittēlā'āt. (In Persian)
 37. Khomeinī, Rūḥ Allāh. (1997). *Miṣbāḥ al-Hidāyah ilā al-Khilāfah wa al-Wilāyah*. Tehran: Mu'assasah-ye Tanzīm va Nashr-e Āthār-e Imām Khomeinī (RA). (In Arabic)
 38. Dāmghānī, Ḥusayn ibn Muḥammad. (1995). *Al-Wujūh wa al-Nazā'ir li-alfāz Kitāb Allāh al-'Azīz*. Cairo, Egypt. (Original work published 1416 AH). (In Arabic)
 39. Rāghib al-Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad. (1992). *Mufradāt Alfāz al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-Shāmīyyah. (Original work published 1412 AH). (In Arabic)
 40. Sajjādī, Ja'far. (1983). *Farhang-e Ma'arif-e Islāmī*. Tehran: Sharikat-e Mutarjimān va Mu'allifān-e Īrān. (In Persian)
 41. Suleymānī Āshtiyānī, Mahdī; Derāyatī, Muḥammad Ḥusayn. (2008). *Majmū'ah-ye Rasā'il dar Sharḥ-e Aḥādīthī az Kāfī*. Qom: Dār al-Ḥadīth. (In Persian)
 42. Seyyedī, Seyyed Ḥussein. (1992). Ta'thīr-e Qur'ān bar Zabān-e 'Arabī. *Kayhān-e Andīshah*, (43), 101–108. (In Persian)
 43. Shiwa, H., Hujjati, S. M. B., & Gharawi Naini, N. (2012). Tabatabai and the Theory of "the Kernel of Meaning" as a

- Device for Explaining Metaphorical Words of the Qur'an. *Journal of Philosophical Theological Research*, 13(4), 113-134. doi: 10.22091/pfk.2012.105 (In Persian)
44. Shīvāpūr, Hāmid. (2015). *Nazarīyah-ye Rūh-e Ma'nā dar Tafīr-e Qur'ān*. Qom: Dānishgāh-e Mufid. (In Persian)
 45. Shivapour, Hamed; Kamelan, Mohammad Sadegh (Spring 2011). Sadr al-Muta'allihin and the Theory of the Spirit of Meaning in Interpreting the Similar Vocabulary of the Quran. *Sokhanan-e Sadra*, No. 63, pp. 83-102. (In Persian)
 46. Sābūnī, Muḥammad 'Alī. (2000). *Ṣafwat al-Tafāsīr*. Beirut: Dār al-Fikr. (Original work published 1421 AH). (In Arabic)
 47. Ṣādeqī Tehrānī, Muḥammad. (1985). *Al-Furqān fī Tafīr al-Qur'ān bil-Qur'ān wa al-Sunnah* (2nd ed.). Qom: Farhang-e Islāmī. (Original work published 1406 AH). (In Arabic)
 48. Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. (2008). *Rasā'il-e Falsafī*. Qom: Daftar-e Tabliḡhāt-e Islāmī-ye Ḥowzeh-ye 'Ilmīyah-e Qom. (In Persian)
 49. Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1987). *Sharḥ-e Uṣūl-e Kāfī*. Tehran: Mu'assasah-ye Muṭāla'āt va Taḥqīqāt-e Farhangī. (In Persian)
 50. Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1981). *Asrār al-Āyāt wa Anwār al-Bayyināt*. Tehran: Anjuman-e Islāmī-ye Ḥikmat va Falsafah-ye Islāmī. (In Arabic)
 51. Ṣadr al-Dīn Shīrāzī, Muḥammad ibn Ibrāhīm. (1984). *Mafātīḥ al-Ghayb* (1st ed.). Tehran: Mu'assasah-ye Muṭāla'āt va Taḥqīqāt-e Farhangī. (In Arabic)
 52. Ṣafā'ī Ḥā'irī, 'Alī. (2003). *Az Ma'rifat-e Dīnī tā Ḥukūmat-e Dīnī*. Qom: Laylat al-Qadr. (In Persian)
 53. Ṭabātabā'ī, Muḥammad Ḥussein. (1970). *Al-Mīzān fī Tafīr al-Qur'ān*. Qom: Jāmi'ah-ye Mudarrisīn. (Original work published 1390 AH). (In Arabic)
 54. Ṭarayḥī, Fakhr al-Dīn. (1996). *Majma' al-Baḥrayn wa Maṭla' al-Nayyerin*. Tehran: Murtaḍawī. (Original work published 1375 SH). (In Arabic)
 55. Ṭūsī, Muḥammad ibn al-Ḥasan. (n.d.). *Al-Tibyān fī Tafīr al-Qur'ān* (1st ed.). Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. (In Arabic)

56. Tūsī, Muḥammad ibn al-Ḥasan. (1993). *Al-Amālī* (1st ed.). Qom: Dār al-Thaqāfah. (Original work published 1414 AH). (In Arabic)
57. Fakhr al-Rāzī, Muḥammad ibn ‘Umar. (1999). *Tafsīr-e Kabīr (Maḥāṣin al-Ghayb)*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī. (Original work published 1420 AH). (In Arabic)
58. Fayyād, Muḥammad Ishāq. (1998). *Muḥāḍarāt fī Uṣūl al-Fiqh*. Qom: Mu’assasat al-Nashr al-Islāmī. (Original work published 1419 AH). (In Arabic)
59. Fayḍ Kāshānī, Muḥammad ibn Shāh Murtaḍā. (1994). *Tafsīr al-Ṣāfi* (2nd ed.). Tehran: Maktabat al-Ṣadr. (Original work published 1373 SH). (In Arabic)
60. Fayḍ Kāshānī, Muḥammad ibn Shāh Murtaḍā. (2007). *‘Ayn al-Yaqīn*. Beirut: Dār al-Ḥawrā’. (Original work published 1428 AH). (In Arabic)
61. Qorashī, ‘Alī Akbar. (1992). *Qāmūs-e Qur’ān* (5th ed.). Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyyah. (Original work published 1371 SH). (In Persian)
62. Kirmānī, ‘Alī Riḍā. (2006). Zabān-i Dīn dar ‘Irfān. *Majallah-yi Ma’rifat*, (111), 25–38.
63. Kermani, Alireza (2006). The Language of Religion in Mysticism. *Ma’rifat Journal*, No. 111, pp. 25-38. (In Persian)
64. Kuleynī, Muḥammad ibn Ya’qūb. (1986). *Al-Kāfi* (4th ed.). Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyyah. (Original work published 1407 AH). (In Arabic)
65. Māzandarānī, Muḥammad Ṣāliḥ. (1963). *Sharḥ al-Kāfi*. Tehran: Al-Maktabah al-Islāmīyyah. (In Arabic)
66. Majlesī, Muḥammad Bāqer. (1984). *Mir’āt al-‘Uqūl fī Sharḥ Akhbār Āl al-Rasūl*. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmīyyah. (Original work published 1363 SH). (In Arabic)
67. Majlesī, Muḥammad Bāqer. (1982). *Biḥār al-Anwār al-Jāmi‘ah li-Durar Akhbār al-A‘immah al-Aṭḥār*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī. (Original work published 1403 AH). (In Arabic)
68. Markaz al-Thaqāfah wa al-Ma’ārif al-Qur’ānīyyah. (1995). *‘Ulūm al-Qur’ān ‘inda al-Mufasssīrīn*. Qom: Maktab al-A‘lām al-Islāmī. (Original work published 1374 SH). (In Arabic)

69. Muṣṭafawī, Ḥasan. (1989). *Al-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qurʿān al-Karīm*. Tehran: Wizārat-e Farhang va Irshād-e Islāmī. (Original work published 1368 SH). (In Arabic)
70. Maʿrifat, Muḥammad Hādī. (1990). *Al-Tamhīd fī ʿUlūm al-Qurʿān*. Qom: Markaz-i Mudīrīyat-i Ḥawzah-yi ʿIlmīyyah-i Qom. (Original work published 1410 AH). (In Arabic)
71. Mirjalili, A. M. M. (2011). The Impact of Quran on Arabic Language. *Ketab-E-Qayyem*, 1(2), 53-78. (In Persian)
72. Maybudī, Aḥmad ibn Muḥammad. (1992). *Kashf al-Asrār wa ʿUddat al-Abrār*. Tehran: Amīr Kabīr. (Original work published 1371 SH). (In Persian)
73. Nasafī, ʿAzīz al-Dīn. (2007). *Kashf al-Ḥaqāʿiq*. Tehran: Intishārāt-e ʿIlmī va Farhangī. (Original work published 1386 SH). (In Persian)
74. Warrām, Masʿūd ibn ʿĪsā. (1971). *Majmūʿat-a Warrām*. Mashhad: Bunyād-e Pazhūhishʿhā-yi Āstān-e Quds-e Raḍawī. (Original work published 1391 AH). (In Arabic)
75. Hāshemī Khūʿī, Ḥabīb Allāh. (n.d.). *Minhāj al-Barāʿah fī Sharḥ Nahj al-Balāghah*. Tehran: Maktabat al-Islāmīyyah. (In Arabic).