

نظریه «روح معنا»!

تقریرها و نقدها*

- حسین فرزانه^۱
- داوود حیدری^۲

چکیده

نظریه «روح معنا» که گاه از آن به «وضع الفاظ برای معانی عامه» نیز تعبیر شده، خاستگاهی عرفانی - فلسفی داشته و به عنوان راهکاری در حل متشابهات قرآنی و روایی مورد توجه اندیشمندان بوده است. جستجو در آثار عرفا، فلاسفه و مفسران، نشان از استنادات فراوان یکه‌تازان ساحت علم به این نظریه دارد تا آنجا که آن را «شاه کلید معرفت و اصل اصول فهم اسرار قرآنی» نامیده‌اند. بر اساس این نظریه فاخر، الفاظ برای معنایی عام‌تر و گسترده‌تر از آنچه تصور می‌شود، وضع شده‌اند. نتیجه این تعمیم معنایی، دستیابی به لایه‌های عمیق‌تری از معانی در عین پابندی به ظواهر الفاظ و رهایی از تأویلات و تفننات بیانی می‌باشد. نوشتار حاضر در پی پاسخ به این پرسش است که تقریرهای مختلف نظریه معانی عامه کدام‌اند و آیا می‌توان به گونه‌ای روشمند، این نظریه را تحلیل و اثبات کرد؟

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۱۲/۲۰ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۵/۴.

۱. عضو هیئت علمی دانشگاه علوم اسلامی رضوی (نویسنده مسئول) (hosseinfarzaneh@gmail.com).
۲. استادیار دانشگاه علوم اسلامی رضوی (dheidari4@gmail.com).

باید اذعان نمود که ارائه تحلیل علمی از موضوعی که ابعاد مختلف قرآنی، فلسفی، عرفانی و اصولی دارد، کاری است دشوار که این جستار، کوشیده تا آن را به انجام رساند.

واژگان کلیدی: روح معنا، معانی عامه، وضع.

۱. درآمد

در لابه‌لای نصوص قرآنی و روایی واژگانی به چشم می‌خورند که حمل آن‌ها بر معانی ظاهری، با پیش‌فرض‌های مسلم عقلی یا مبانی برخاسته از سایر متون دینی، در تعارض قرار می‌گیرد. این تضاد، گاه چنان پررنگ می‌شود که تفسیر این گونه نصوص بر اساس ظاهر، به کفر و انکار ضروریات شریعت می‌انجامد. آیات و روایاتی که در آن مضامینی همچون دست خدا (فتح/۱۰)، انگشت خدا،^۱ کرسی خدا (بقره/۲۵۵)، تکلم خدا (نساء/۱۶۴)، عرش خدا (اعراف/۵۷)، نور بودن خدا (نور/۳۵)، نگاه کردن بندگان به خدا (قیامت/۲۳)، لواء حمد،^۲ صراط (انعام/۱۲۶)، نفخ صور (انعام/۷۳)، لوح (بروج/۲۲)، قلم (قلم/۱)، کتاب (کهف/۴۹) و... ذکر شده، نمونه‌هایی از این عبارات می‌باشند.

در رویارویی با چنین چالشی در مسیر فهم متون دینی، دیدگاه‌های متفاوتی ظهور و بروز نموده است. برخی با پافشاری بر معانی ظاهری و عرفی، مسیری ناستوار را پیش گرفتند. جمود بر ظواهر، خشک‌گرایی و تجسم، سبب شد تا گروه‌هایی چون «مجسمه» و «مشبهه» شکل گیرند که در منظومه فکری‌شان جسمانیت خداوند و سایر مجردات امری پذیرفتنی است! (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱۱۸/۱). ثمره چنین رویکردی آن شد که آیات قرآن را از اوج مضامین عالی به حضيض مفاهیمی پست و مبتذل بکشانند. بعدها با شعار اخذ به ظواهر قرآن و منع هر نوع تفسیر و معنای باطنی، فرقه‌هایی چون وهابیت و سلفیت متولد شد که هنوز نیز تلخی جنایاتشان، ذائقه بشر معاصر را می‌آزارد. لذا موضوع مورد بحث، تنها یک مقوله علمی صرف نیست، بلکه به دنبال خود نتایج

۱. تعبیری همچون «أصابع الله» یا «أصابع الرحمن» در روایات به چشم می‌خورد (ابن بابویه، ۱۳۸۵: ۶۰۴/۲).

۲. «لواء حمد» بیرقی است که طبق برخی احادیث در روز قیامت به دست علی بن ابی طالب علیه السلام می‌باشد (مجلسی، ۱۴۰۳: ۴/۸).

عملی نکبت‌باری نیز به بار آورده است (حسینی طهرانی، ۱۴۱۸: ۱۷۲/۵). بی‌دلیل نیست که برخی مشاهیر، جمود بر ظواهر را رویه‌ای احمقانه و جاهلانه دانسته‌اند (غزالی، بی‌تا: ۱۸۱/۱۱) که منجر به ایراد زشت‌ترین افتراءات بر کلام الهی می‌گردد (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ۲۹۹/۹).

اما عموم ادیبان و مفسران مسلمان در مواجهه با چالش پیش‌گفته، راه دیگری را برگزیدند. اینان از آرایه‌های ادبی و صنایع بلاغی کمک گرفته‌اند؛ بدین معنا که اگر به هر دلیلی نتوانند الفاظ را بر معنای موضوع‌له و اصلی حمل کنند، سراغ مجاز، استعاره، کنایه، تشبیه معقول به محسوس و... می‌روند. زمخشری در تفسیر کشاف بسیاری از آیات را بر همین اساس تفسیر کرده است.

دسته سوم از مفسران متون دینی ترجیح داده‌اند که طریق احتیاط را پیش گیرند و در مواجهه با مفردات خاص قرآنی، اجمال‌انگاری را برگزینند. این گروه از یک‌سو، هر نوع تشبیه و تأویل را منع می‌کنند و از سوی دیگر، حمل بر ظاهر را نپذیرفته و در نتیجه، قائل به توقف می‌شوند (شهرستانی، ۱۳۶۴: ۱۱۹/۱).

به نظر می‌رسد با توجه به کثرت این گونه الفاظ در متون دینی، استفاده فراوان و مکرر از آرایه‌های ادبی، علاوه بر آنکه عملی خلاف اصل (أصالة الحقیقه) و محتاج قرائن است، تناسب بیشتری با متون شاعرانه دارد! ضمن آنکه دست برداشتن کامل از معانی ظاهری الفاظ و حمل آن بر معانی عالی و مجرد، اتهام تأویل‌گرایی مفرط و تفسیر خلاف ظاهر را به دنبال خواهد داشت. علاوه بر این، مجمل‌انگاشتن این حجم زیاد از آیات و روایات نیز کاری ناصواب است؛ زیرا خسران ناشی از عدم تدبیر و تعقل در این مضامین و در نتیجه، محروم ساختن بشریت از این مضامین عالی و فاخر، کمتر از خسارت‌های جمود بر ظواهر نیست!

اما در این میان، برخی محققان با طرح نظریه نفیس «روح معنا» یا «وضع الفاظ برای معانی عامه»، راهکار بدیعی را پیشنهاد دادند. نظریه‌ای که امام خمینی از آن به شاه‌کلید معرفت و اصل اصول فهم اسرار قرآنی تعبیر کرده و تدبیر در آن را از مصادیق تفکری دانسته که ساعتی از آن با شصت سال عبادت برابری می‌کند (موسوی خمینی، ۱۳۷۶: ۳۹). ایشان این طریق را منطبق بر نظر اهل تحقیق (همو، ۱۳۷۰: ۲۴۹؛ همو، ۱۳۷۵: ۲۶)

و مطابق با ذوق اهل معرفت (همو، ۱۳۷۵: ۲۸) و مطلبی مسلم که شبهه‌ای در آن راه ندارد (اردبیلی، ۱۳۸۵: ۲/۳۴۶)، معرفی کرده است.

به نظر می‌رسد این نظریه، نخستین بار از سوی غزالی طرح شد (غزالی، ۱۴۰۹: ۳۴-۳۸) و بعدها مورد استقبال اندیشمندان پس از او قرار گرفت. ملاصدرا ضمن تجلیل از این نظریه، تلاش می‌کند آن را بر اساس مبانی حکمت متعالیه تبیین کند (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۹۲). او با تمجید از غزالی به خاطر بیان نظریه «روح معنا»، در موارد فراوانی بدان تمسک نموده و آن را به عنوان یکی از مبانی تفسیری خویش به کار بسته است (همان). پس از صدرا نیز فرهیختگان ساحت علم و معرفت، از این نظریه بهره‌های فراوان برده‌اند. فیض کاشانی آن را به گشودن بانی تشبیه می‌کند که هزار باب دیگر را در برابر آدمی باز خواهد کرد (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۱/۳۱). علامه طباطبایی التفات نکردن به عمق و روح معنای واژگان قرآن را سبب بروز نتایج فضاحت‌باری! در تفسیر کلام الهی می‌داند که جسمانیت خداوند و معصوم نبودن انبیاء الهی از آن جمله است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۶/۳۶۸). برخی محققان معاصر نیز بر بی‌شبهه بودن این نظریه پای فشرده و آن را مورد اتفاق متألهان معرفی می‌کند (عصار، ۱۳۷۶: ۵۳ و ۵۵).

گرچه تبیین دقیق «وضع الفاظ برای معانی عامه»، بسته به تقریرهای مختلف آن متفاوت است، به اجمال می‌توان چنین گفت که صاحبان این نظریه معتقدند الفاظ، حامل معانی‌ای عام‌تر و گسترده‌تر از آنچه ما می‌پنداریم، هستند. وجه اشتراک تمامی تقریرهای این نظریه، تلاش برای دستیابی به روح و حقیقتی از معناست که از خصوصیات مصادیق و قیود ناشی از مراتب وجودی و مانند آن، پالایش شده (همان: ۵۳) و در نتیجه دارای عمومیت و شمولی فراتر (اعم) از معنای متعارف و مرسوم گردد. از این معنای فراگیر و مطلق، به «معانی عامه» یا «روح و حقیقت معنا» تعبیر می‌شود. مزیت این نظریه آن است که در عین تحفظ بر ظواهر آیات و روایات و بدون نیاز به آرایه‌های ادبی و تفننات بیانی، تنها از طریق عمق ذاتی معانی الفاظ، می‌تواند معانی عالی بر الفاظ متعارف بار کند و در عین حال از دام جمود بر ظواهر نیز رهایی یابد. باید توجه داشت که موضوع این جستار، مسئله‌ای چند وجهی است که از سویی به مباحث قواعد فهم متن در دانش اصول فقه مربوط و از سوی دیگر به دلیل خاستگاه

فلسفی - عرفانی‌اش، به این دانش‌ها نیز کاملاً مرتبط است. در عین حال، نتایج این بحث در تفسیر آیات و روایات به منصفه ظهور می‌رسد. حتی گاه، برخی فقیهان نیز به این نظریه اشاره کرده و از آن در استنباط‌های فقهی سود جسته‌اند (علیدوست، ۱۳۹۵: ۸۷).

۲. بررسی تقریرهای نظریه «روح معنا»

اما پرسشی که نگارندگان در پی پاسخش می‌باشند، آن است که مقصود از نظریه «روح معنا» چیست؟ آیا می‌توان ادله‌ای برای اثبات این نظریه اقامه کرد و از نتایجش در تفسیر متون دینی بهره برد؟ به تعبیر بهتر، آیا ارائه یک تحلیل علمی و روشمند از این نظریه ممکن است یا اینکه همان طور که برخی ادعا کرده‌اند، مطلبی است صرفاً ذوقی که قابل اثبات علمی نمی‌باشد؟ (موسوی خمینی، ۱۴۱۸ الف: ۱۰۹/۱). در این جستار، به دنبال تبیین روشمند نظریه «وضع الفاظ برای معانی عامه» هستیم که خود منوط به بررسی تمامی تقریرهایی است که از این نظریه ارائه شده است. با وجود آنکه پژوهش‌های معدودی در این خصوص وجود دارد، تمامی آن‌ها ماهیتی کاملاً توصیفی و گزارش‌گونه دارند.^۱ مزیت این تحقیق، گذر از مرحله توصیف و ارائه رویکردی تحلیلی با نگاهی نقادانه به همه تقریرهایی است که از این نظریه بیان شده است. جستجو در کلمات بزرگانی که در این موضوع قلم زده‌اند، ما را به هفت تقریر مستقل از «روح معنا» رسانده که در ادامه به تحلیل آن‌ها می‌پردازیم.

۲-۱. تقریر اول: توسعه غایی

علامه طباطبایی در مقدمه تفسیر المیزان، آنجا که به بیان مبانی تفسیری خود می‌پردازد، اساس وضع الفاظ را «غایات و اغراض» معرفی می‌کند. ایشان در توضیح ادعای خود، به لفظ «سراج» اشاره می‌کند که در ابتدا برای مجموعه‌ای ساده، متشکل از یک ظرف، فتیله و مقداری روغن به عنوان ماده سوختنی وضع شده بود، اما با

۱. برای نمونه ر.ک: مهدوی‌نژاد و اخوت، ۱۳۹۴: ش ۶؛ حاجی ربیعی و فنایی اشکوری، ۱۳۹۳: ش ۲؛ مسعودی و غفوری‌نژاد، ۱۳۹۵: ش ۳.

گذشت زمان، اجزاء تشکیل دهنده «سراج» به کلی دگرگون شد تا آنجا که چراغ‌های الکتریکی امروزی، هیچ شباهتی به نمونه‌های اولیه «سراج» ندارد؛ با این حال و با وجود تغییرات اساسی که در ساختار این وسیله ایجاد شده، همچنان واژه «سراج» به نحو حقیقی بر مصادیق جدید صادق است و به صورت کاملاً متعارف استعمال می‌شود. به باور ایشان، مشابه این سخن را می‌توان در کلمه «میزان» (ترازو) و «سلاح» نیز بیان کرد؛ زیرا بی‌تردید مصادیق اولیه این گونه ابزارها نیز مشابهتی با ترازو و سلاح‌های پیشرفته فعلی ندارد، در عین حال امروزه استفاده از این واژگان، احساس مجاز یا استعمال غیر متعارف در اهل لغت ایجاد نمی‌کند.

صاحب‌المیزان در پی بیان مثال‌ها نتیجه می‌گیرد که الفاظ برای «غایات و اغراض» وضع می‌شود و اجزاء و صورت‌ها دخالتی در موضوع له ندارد. لذا در نمونه‌های مذکور تا زمانی که غرض استضائه و روشنائی بخشی، توزین و دفاع باقی باشد، الفاظ سراج، میزان و سلاح نیز باقی خواهند ماند؛ حتی اگر شکل و اجزاء آن‌ها در گذر زمان به کلی دگرگون شود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲/۳۲۰). بر این اساس می‌فرماید: «المراد فی التسمیة إنما هو من الشیء غایتة، لا شکله و صورته» (همان: ۱۰/۱).

در واقع صاحب‌المیزان، تقریری کارکردگرایانه^۱ از پدیده وضع ارائه می‌کند؛ بدین معنا که به باور او، در مصادیق متنوع و متکثر یک «معنا» آنچه اهمیت دارد، کارکرد مشترک است و موضوع له حقیقی نیز چیزی جز همین غرض (کارکرد) مشترک نیست. ما نام این تقریر را «توسعه غایی» نهاده و آن را به عنوان تقریری برای نظریه «روح معنا» در نظر گرفته‌ایم؛ چرا که در حقیقت بر اساس نظریات علامه، می‌توان مدعی شد که موضوع له الفاظ نسبت به هر خصوصیتی غیر از «غرض و غایت» لایشرط بوده و دارای عمومیت است.

علامه طباطبایی در تفسیر کلمات قرآنی از این مبنا استفاده کرده است؛ برای مثال در بحث «تکلم الهی» ایشان بر این عقیده است که اگر تکلم را به معنای ادای الفاظی از جنس اصوات بدانیم که از دهان خارج می‌شود، آنگاه تمام تعابیر قرآنی که در آن

1. Functionalism.

تکلم به خداوند یا مجردات نسبت داده شده، استعمالاتی در غیر موضوع له و نیازمند تأویل و مجازانگاری است. ایشان معنای اصلی واژگان «کلام» یا «قول» را حقیقتی می‌داند که غرض انتقال معانی را محقق می‌سازد؛ فرقی نمی‌کند که این انتقال از راه اصوات صورت گیرد یا به طریقی غیر از صوت مانند ایماء، اشاره و... لذا آنچه در صدق «کلام» یا «قول» معتبر است، همان غرض و غایت انتقال معانی و القاء آن به مخاطبان است (همان: ۱۸۱/۳). بر این اساس ایشان نتیجه می‌گیرد که استعمال این کلمات در مورد خداوند و یا سایر مجردات، استعمالی کاملاً حقیقی است:

«فقد تحصل أن استعمال الكلام والقول فيما مرّ مع فرض بقاء الأثر والخاصة، استعمال حقیقی لا مجازی» (همان: ۳۲۰/۳).

البته انس و عادت سبب شده که به اشتباه گمان شود مشتمل بر اصوات بودن، جزء جدایی‌ناپذیر معنای «تکلم» است، در حالی که در واقع چنین نیست (همان: ۱۸۱/۳؛ همو، ۱۴۲۷: ۲۹۰/۲).

نقد تقریر اول

از دیدگاه علامه طباطبایی، آنچه در موضوع له الفاظ دخالت دارد، صرفاً غایات و اغراض اند. این سخن لا اقل به نحو کلی پذیرفتنی نیست؛ زیرا اساساً پدیده «وضع» چیزی جز یک تعهد زبانی به استعمال لفظ خاص برای معنایی مشخص نیست (واعظ الحسینی، ۱۴۲۲: ۵۰/۱) و در نتیجه وضع الفاظ، تابع عادات ذهنی اهل زبان خواهد بود که در این عادات، ممکن است چیزهایی دخیل باشد که ربط مستقیمی به هدف و غایت ندارد؛ برای مثال، فارسی‌زبانان هیچ‌گاه به «لامپ» واژه «فانوس» را اطلاق نمی‌کنند، با اینکه غایت «فانوس»، لامپ و مشعل «روشنایی بخشی است، در حالی که طبق فرمایش علامه، کلمه «فانوس» باید بر «لامپ» یا «مشعل» نیز به نحو حقیقی، صادق باشد، حال آنکه عرف لغت از این الفاظ، معانی کاملاً متفاوتی ادراک می‌کند. بنابراین به نظر می‌رسد آنچه در موضوع له این الفاظ دخیل است، فقط مسئله تولید روشنایی نمی‌باشد. نمونه دیگر آنکه انسان گاه از طریق اشارات چشم و ابرو و مانند آن، معانی را به مخاطبش منتقل می‌کند، با این حال، هیچ‌یک از اهل زبان به اشارات

بدنی، «کلام و تکلم» اطلاق نمی‌کنند و چنین استعمالی را غلط یا مجاز می‌انگارند. نکته دوم قابل تأمل در عبارات صاحب‌المیزان، به مثال‌های ایشان باز می‌گردد. در مورد کلماتی نظیر «مصباح و میزان» که در عبارات علامه به عنوان شاهدهی بر ادعای ایشان مطرح شده، مغالطه ظریفی وجود دارد که همانا وضع نوعی داشتن این الفاظ است. ساختار صرفی مفعال (مانند مصباح، میزان) دارای یک معنای مشخص است که هر ماده‌ای در این قالب، حامل آن معنا خواهد شد و این مطلب ارتباطی به بحث وضع الفاظ برای معانی عام ندارد؛ زیرا عمومیت مذکور ناشی از ساختار و هیئت واژه است و ربطی به ماده (صیح، وزن) ندارد و بنابراین از محل بحث خارج است.

۲-۲. تقریر دوم: توسعه تعلیلی

در مباحث الفاظ دانش اصول فقه، مشهور اصولیان وضع را - بر اساس کیفیت تصور معنا - به چهار قسم تقسیم می‌کنند و در این میان، بحثی پیرامون امکان قسم رابع (وضع خاص و موضوع‌له عام) شکل می‌گیرد. محور نزاع این است که آیا امکان دارد واضع، معنای خاص (جزئی) را تصور کند، اما موضوع‌له (یعنی معنایی که لفظ در برابر آن قرار گرفته) عام و کلی باشد؟ به تعبیر فنی‌تر آیا معقول است که معنای متصور خاص، ولی معنای موضوع‌له، عام باشد؟ مشهور بر این عقیده‌اند که چنین چیزی محال است؛ زیرا جزئی نمی‌تواند آینه و وجه برای کلی قرار گیرد، اما کلی این قابلیت را دارد که آینه‌ای برای نمایش جزئیات باشد (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹: ۱۰؛ مظفر، ۱۳۷۵: ۱۲/۱).

سیدمصطفی خمینی بر خلاف نظریه مشهور و همگام با محقق رشتی (رشتی، بی‌تا: ۴۰)، قسم رابع (وضع خاص، موضوع‌له عام) را ممکن می‌داند (موسوی خمینی، ۱۴۱۸ الف: ۱۰۹/۱). واضح است که اثبات امکان وضع خاص و موضوع‌له عام می‌تواند راه را برای پذیرش نظریه معانی عامه هموار کند؛ چرا که بدین معنا خواهد بود که می‌توان حالتی را تصور کرد که در آن، معنای تصور شده نزد واضع، خاص و جزئی باشد، اما موضوع‌له عام و کلی. تلاش می‌کنیم عصاره بیانات ایشان (همان: ۷۰/۱) را در قالب یک مثال ارائه کنیم. اگر واضعی در فرایند وضع، به صراحت علت وضع را بیان کند، مثلاً در مقام وضع لفظ «سیاره» برای اتومبیل بگوید: «سمیت هذا سیارة لأنّها تسیر» (این شیء

خاص (اتومبیل) را سیاره نامیدم چون سیر و حرکت می‌کند). تعلیل مذکور در ذیل این وضع، نوعی قابلیت تعمیم و انعطاف را به معنا خواهد داد (العلة تعمم وتخصّص) و سبب می‌شود که ما بتوانیم «هر چیزی را که سیر و حرکت دارد»، «سیاره» بنامیم. لذا لفظ «سیاره» منحصر به معنای جزئی متصوّر در هنگام وضع نیست، بلکه این لفظ به همراه تعلیل ذیل آن، در واقع به یک معنای عام (ما له السیر) گره می‌خورد. از این بیان می‌توان تقریری برای نظریه معانی عامه ساخت که ما آن را توسعه تعلیلی می‌نامیم؛ زیرا طبق این دیدگاه، موضوع‌له الفاظ به واسطه تعلیل، توسعه و تعمیم پیدا می‌کند.

نقد تقریر دوم

نکته جالب توجه آنکه سیدمصطفی خمینی را باید از منتقدان سرسخت نظریه روح معنا دانست. ایشان تصرف در معانی لغات را به منظور فرار از مجاز، یا استعاره و کنایه را کاری قبیح، خلاف تحقیق و ناشی از ضعف معرفی می‌کند (همو، ۱۴۱۸ ب: ۴/۳). او در کتب اصولی و تفسیری خویش به نقد نظریه معانی عامه و ارتباط آن با بحث امکان و امتناع قسم چهارم وضع می‌پردازد و معتقد است که پذیرش امکان نوع چهارم وضع، به معنای اثبات نظریه وضع الفاظ برای معانی عامه نیست؛ زیرا تصویری که برای امکان وضع خاص و موضوع‌له عام، ارائه شده، تنها مربوط به مواردی است که واضح صراحتاً به علت وضع لفظ برای معنا تنصیب کند. به تعبیر بهتر، علت باید منصوصه باشد نه مستنبطه (همان: ۱۰۹/۱) و حال آنکه اغلب لغات فاقد علت منصوصه‌ای در وضع هستند.

ایشان با وجود آنکه سید والد را به خاطر دفاع متقن! از نظریه معانی عامه می‌ستاید (همان: ۲۲۱/۵)، اما در جای جای تفسیر خود، بر این دیدگاه انتقاد کرده و آن را رد می‌کند (همان: ۱۹۸/۱؛ ۱۸۰/۳؛ ۷۸/۴؛ ۲۲۱/۵) و حتی پیروی از آن را موجب گمراهی و خروج از سیل حق می‌داند (همان: ۹۴). محور اشکال ایشان بر «روح معنا» خلط میان مباحث عرفی - لغوی با مباحث عرفانی - فلسفی است (همان: ۱۹۸/۱). ایشان پدیده وضع الفاظ برای معانی را مقوله‌ای کاملاً عرفی و لغوی می‌داند که نباید آن را بر اساس تحلیل‌های فلسفی - عرفانی توجیه کرد.

در تأیید نقد سیدمصطفی باید گفت: مشکل اینجاست که ما به واضع دسترسی نداریم تا ببینیم آیا تعلیلی به همراه وضع وجود دارد یا نه؟ در حالی که مبنای این تقریر از نظریه روح معنا، بر تعلیل واضع استوار است؛ واضعی که در دسترس نمی‌باشد! البته می‌پذیریم که این طرح از نظر کبروی، نقشه مناسبی برای تصویر نظریه معانی عامه است، اما به لحاظ صغروی، مصادیق چندانی نخواهد داشت. شاید به همین دلیل است که سیدمصطفی این نظریه را مطابق ذوق اما غیر موافق با برهان معرفی می‌کند (همو، ۱۴۱۸ الف: ۱۰۹/۱).

۲-۳. تقریر سوم: اصل واحد

مطالعه کتاب *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم* اثر علامه مصطفوی، می‌تواند ما را به تقریر دیگری از نظریه روح معنا رهنمون گردد. مزیت این تقریر، روشنندی آن است؛ چرا که نویسنده مذکور، نظریه معانی عامه را با اسلوبی علمی در حوزه دانش «فقه اللغه» مطرح کرده است.

روش کار مؤلف بدین قرار می‌باشد که کاربردهای مختلف مشتقات یک واژه را بررسی کرده و معنای قدر مشترک بین آن‌ها را استخراج نموده است و آن را «روح معنا» یا «اصل واحد» می‌نامد. برای دستیابی به مفهوم هر یک از مشتقات، کافی است که معنای هیئت (ساختار صرفی) به آن اصل واحد افزود تا بتوان به معنای آن مشتق دست یافت. در واقع از دیدگاه ایشان، موضوع له حقیقی لفظ، همان معنایی است که در بین تمام مشتقات مشترک است. این معنا در مبدأ اشتقاق اخذ شده و در تمام صیغ اشتقاقی سریان دارد (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۱۲/۱). پس از کشف اصل واحد، ایشان تلاش کرده است تمامی معانی مجازی یا مستعمل فیه لفظ را به آن اصل برگرداند:

«وإذا ظهر الأصل الواحد فی مادة، أرجعنا سائر المعانی المجازیة والمستعملة إلیه وینبأ وجه المناسبة بینها» (همان: ۶/۱).

نگاهی به معنای برخی واژگان در این کتاب، روش کار مؤلف را شفاف‌تر می‌کند؛ برای نمونه، اصل واحد در ماده «رجل» همان عضو مخصوص بدن هر حیوانی است که به وسیله آن راه می‌رود. در سایر مشتقات این واژه نیز این اصل واحد (روح معنا)

حضور دارد؛ برای مثال «رَجُلٌ، يَرْجُلُ» به معنای پیاده رفتن (با پا مسیر را پیمودن)، «راجل» به معنای شخص پیاده (شخصی که با پای خود راه می‌رود)، «رجیل» یعنی شخصی که در پیاده‌روی قوی است، «تَرَجَّلَ النَّهَارُ» یعنی روز ارتفاع پیدا کرد و استقامت یافت (گویا بر پای خود ایستاد) و... (همان: ۷۷/۴).

نقد تقریر سوم

از جمله پیش‌انگاره‌های بحث‌برانگیز کتاب *التحقیق* که در مقدمه آن مطرح شده است، انکار وجود ترادف، اشتراک و مجاز^۱ در قرآن کریم است:
«فظهر أنّ الحكمة تقتضى أن لا يكون في القرآن تجوز ولا اشتراك لفظي، حدراً من الإغراء بالجهل وإضلال الناس وإسقاط الحجية والإحكام» (همان: ۹/۱ و ۱۸).

مسئله امکان ترادف و اشتراک از جمله مباحثی است که در دانش اصول فقه مورد تحلیل قرار گرفته و می‌توان ادعا کرد که اغلب دانشیان اصول، امکان و وقوع آن را پذیرفته و به نقد ادله استحالة اشتراک و ترادف پرداخته‌اند (موسوی خویی، ۱۳۵۲: ۵۱/۱؛ هاشمی شاهرودی، ۱۴۱۷: ۱۱۶/۱؛ واعظ الحسینی، ۱۴۲۲: ۱۷۳/۱). به اجمال باید گفت که استدلال صاحب کتاب *التحقیق* مبنی بر آنکه مجاز مبتنی بر تسامح است و تسامح در کلام الهی راه ندارد، قابل خدشه جدی است؛ زیرا مجازهای موجود در قرآن از نوع تسامحی و ناشی از بی‌مبالاتی در استعمال الفاظ نیست، بلکه از نوع مجاز بلیغ - که فرایندی کاملاً آگاهانه و عامدانه دارد - می‌باشد و استفاده از آن بر لطافت کلام، زیبایی آن و انتقال بهتر مفاهیم کمک می‌کند.

علاوه بر این، مؤلف محترم در عمل، ناگزیر به پذیرش اشتراک لفظی شده است؛ برای مثال در ماده «لوح»، ایشان اصل واحد را «بدو فی تصفح» ذکر می‌کند. لذا معتقد است به «عطش» که آثار آن در ظاهر و باطن بدن انسان گسترده و آشکار می‌شود و به «هوا» نیز به دلیل گسترش و ظهور آن در فضا، واژه «لوح» اطلاق شده است (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۲۷۹/۱۰). مشکلی که در این کلام وجود دارد آن است که در

۱. به نظر می‌رسد ریشه این ادعا در کلمات اهل عرفان است: «فإننا ننفي أن يكون في القرآن مجاز بل في كلام العرب» (ابن عربی، بی‌تا: ۲۵۳/۱).

کلماتی مثل «عطش» و «هوا» گرچه اصل واحد در این دو معنا حضور دارد، اما تردیدی نیست که خصوصیات دیگری نیز علاوه بر آن، در معنای این واژگان دخالت دارد که نمی‌توان آن‌ها را خارج از موضوع‌له دانست. به دیگر بیان، معنای «عطش» «بدو فی التصفح» است، به همراه قیود دیگری که این قیود را نمی‌توان از اصل معنای عطش بیرون راند! لذا در عمل، مصنف التحقیق ناچار به قبول نوعی اشتراک لفظی می‌باشد.

علاوه بر اشکالات ساختاری مطرح شده، پذیرفتن تحلیل صاحب التحقیق در خصوص برخی مفردات، بسیار بعید می‌نماید؛ برای نمونه در مورد واژه «ید» ایشان معتقد است که کلمه «ید» برای «قوة مجریه» وضع شده است، اما این باور ایشان، با ارتکاز و تبادل اهل لغت، چندان سازگار نیست؛ چرا که اعضای بدن آدمی معمولاً از اولین چیزهایی هستند که بشر برای آن‌ها اقدام به جعل لفظ می‌کند. در جوامع بسیط و اولیه، الفاظ براساس احتیاجات شکل می‌گیرند و اعضای بدن از جمله موضوعات مورد احتیاج روزمره بشر می‌باشد؛ لذا دور از ذهن است که «ید» ابتدا برای «قوة مجریه» وضع شده باشد و سپس «دست» به عنوان یکی از مصادیق آن معنای جامع، در نظر گرفته شود. بر همین اساس، اینکه مؤلف التحقیق اصل واحد در «رجل» را عضو مخصوص بدن می‌داند (همان: ۷۶/۴)، اما در مورد «ید» قوة مجریه را اصل معنا معرفی می‌کند (همان: ۲۳۵/۱۴)، مطلبی محل تردید و تأمل است!

۴-۲. تقریر چهارم: حیثیات کمالیه

امام خمینی را باید از مدافعان نظریه روح معنا برشمرد. مستفاد از ظاهر عبارات ایشان، آن است که وضع الفاظ برای روح معانی به این مفهوم است که موضوع‌له الفاظ، همان حیثیت کمالی و وجودی اشیاء می‌باشد، نه حیثیت عدمی و نقصانی آن‌ها؛ برای نمونه، آنچه در مفهوم نور، جهت کمالی و ثبوتی محسوب می‌شود، همان «الظاهر بنفسه والمظهر لغيره» است و حقیقت معنای نور هم چیزی جز این ویژگی نیست و سایر خصوصیات و تقیدات، دخالتی در موضوع‌له واژه «نور» ندارد. ایشان تصریح می‌کند:

«این الفاظ در ازاء همان جهت کمالیه که اصل آن حقیقت است موضوع است و اما جهات انفعالیه که از لوازم نشئه و اجانب و غرائب حقیقت است که بعد از تنزل این حقایق در بقاع امکانیه و عوالم نازلہ دنیاویہ با آنها متلازم و متشابک شده است... دخالتی در معنی موضوع له ندارد» (موسوی خمینی، ۱۳۷۰: ۲۵۱).

بر این اساس، از آنجا که خداوند تبارک و تعالی، ظاهر بنفسه و مظهر لغیره می باشد -چرا که همو است که مخلوقات را از کتم عدم به صفحہ وجود می آورد- لفظ نور در حضرت حق به نحو حقیقی (نه مجاز و کنایه) استعمال می شود (همان).

امام خمینی در پاسخ به اشکالی در مورد حمل صفات «رحمان» و «رحیم» بر خداوند متعال -که مستلزم نوعی عطوفت و انفعال در ذات است- به نظریه «روح معنا» اشاره کرده و تقید به عطوفت و رقت را داخل در اصل معنای رحمانیت و رحیمیت ندانسته، بلکه این قیود را محصول عادات ذهنی افراد عامی و عادی معرفی می کند (همو، ۱۳۷۵: ۲۵). از دیدگاه او، موضوع له این صفات، خصوص جهات ثبوتی و کمالی است و جهات نقصانی و انفعالی ربطی به حقیقت معنا ندارند، بلکه لازمه تنزل این معانی در عوالم مادون اند و از آنجا که خداوند مستجمع جمیع کمالات و خالی از هر نوع نقصان است، اطلاق این گونه الفاظ بر او، «صرف حقیقت و حقیقت صرف است» (همان: ۲۸).

در واقع می توان گفت که در تقریر امام خمینی از نظریه معانی عامه، اعم بودن نسبت به وجود و عدم نقائص سنجیده می شود، به گونه ای که واژه ها نسبت به جهات نقصانی، لا بشرط در نظر گرفته می شوند؛ مطلبی که در عبارت ایشان نیز این گونه انعکاس یافته است:

«الفاظ در مقابل همان جهات معانی (جهات ثبوتی) -بی تقیید به قید- واقع شده است» (همو، ۱۳۷۵: ۲۷).

نقد تقریر چهارم

واقعیت آن است که کلام امام خمینی با همه لطافت و ذوق نهفته در آن، به نحو کلی و عام پذیرفتنی نیست؛ زیرا ما هیچ دلیلی نداریم که تمامی الفاظ صرفاً برای جهات کمالی و ثبوتی اشیاء وضع شده اند، بلکه برعکس، به نظر می رسد که واژه ها در

برابر جامع بین جهات کمالی و نقصانی قرار می‌گیرند. در مباحث فلسفی بیان شده که ماهیات یا فقط ناظر به جنبه فقدان و عدم هستند یا حداکثر ناظرند به جامع فقدان و وجدان (عبودیت، ۱۳۸۳: ۵۶)؛ پس این ادعای ایشان که موضوع له الفاظ - که ماهیات نیز قسمی از آن است - تنها جنبه وجدان بوده و نسبت به فقدان لایبشرط می‌باشد، با پیش فرض‌های فلسفی همخوانی ندارد.

بله، به نحو موجبه جزئی می‌توان ادعا کرد که برخی الفاظ هستند که در آن‌ها جنبه فقدان لحاظ نشده است. این خاصیت به ویژه در مفاهیم مشککی نظیر نور بارزتر است؛ چرا که در این گونه مفاهیم، اصل وجود کمال مورد لحاظ قرار می‌گیرد و مفاهیم تشکیکی هر چه غلیظتر و پررنگ‌تر شوند، باز هم عرف، همان لفظ را استعمال می‌نماید. نور ضعیف یک شمع و نور شدید خورشید، هر دو در اطلاق واژه «نور» مشترک‌اند. اما این توجیه در مفاهیم متواپی نظیر لوح، قلم، عرش و کرسی و... کارا نخواهد بود.

مقدمه‌ای بر تقریرهای فلسفی عرفانی

حکمت متعالیه و عرفان با نگاهی یگانه‌انگار، تصویری یکپارچه و منسجم از جهان هستی ارائه می‌دهد. در این نگاه، تباین‌ها رنگ می‌بازد و کثرت‌ها به وحدت بازمی‌گردد. دیوارهای بین علت و معلول، به عنوان وجودات متباین، فرو می‌ریزد. اینجا سخن از وجود رابط است که تمام هویتش، عین ربط بودنش است. سخن از یک وجود واحد و ظهورات، تجلیات و تشانئات اوست. در این باور، از کثرت تباینی به کثرت تشکیکی و از آنجا به وجود واحد شخصی منتقل می‌شوید. هر موجودی در عالم هستی، دارای حقیقتی و ملکوتی در عوالم بالاتر است؛ حقیقتی که سعه وجودی بیشتری داشته و کمالات را به نحو اتم داراست و از نقائص میراست. به آن موجود اقوی، حقیقت و به موجود اضعف، رقیقت اطلاق می‌شود.

بر اساس همین جهان‌بینی است که غزالی بر موازنه میان عالم حس و عقل پای می‌فشرد و می‌گوید:

«ما من شیء فی عالم الملك والشهادة إلا وهو مثال لأمر روحانی من عالم الملكوت

کأنه هو في روحه ومعناه» (۱۴۰۹: ۳۴).

۱۲۷

صدرالمتألهين نیز در عبارتی موجز به «تطابق عوالم» اشاره می‌کند:
«وما خلق شيئاً في عالم المعنى وهو «الآخرة» إلا وله حقيقة في عالم الحق وهو غيب الغيب، إذ العوالم متطابقة، الأدنى مثال الأعلى، والأعلى حقيقة الأدنى، وهكذا إلى حقيقة الحقائق» (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۴/۱۶۶).

۵-۲. تقریر پنجم: موضوع له الفاظ، قدر مشترک حقیقت و رقیقت

برخی از اهل حکمت و عرفان، تقریر بدیعی از نظریه معانی عامه ارائه می‌کنند. در این تصویر، ادعا شده که موضوع له الفاظ، معنای جامع و قدر مشترکی است که از حیث خصوصیات مصادیق کاملاً لا بشرط بوده و می‌تواند مصادیق مادی و یا مطلق مجرد (اعم از مثالی و عقلی) داشته باشد. ما همسو با حکیم سبزواری، این معنای عام را «قدر مشترک حقائق و رقائق» می‌نامیم (سبزواری، ۱۳۶۰: ۴۹۱).

به عنوان نمونه، در معنای واژه «قلم» گفته شده که این کلمه وضع شده است برای «آلت ترسیم صور در الواح» و چوبین یا آهنین بودن جنس قلم و حتی جسمانی یا مجرد بودن آن و نیز اینکه نقش مصور محسوس باشد یا معقول و مانند این موضوعات، دخالتی در موضوع له این لفظ ندارد و موضوع له همان معنای جامع و قدر مشترکی است که در هر یک از عوالم هستی، مصادیقی از سنخ همان عالم دارد. بنابراین لفظ «قلم» همان طور که بر قلم مادی و محسوس منطبق است، بر قلم مثالی و معقول نیز صادق است (قاضی سعید قمی، ۱۴۱۵: ۲/۵۱۹).

این مضمون با صراحت بیشتری در کلمات حکیم سبزواری قابل ردیابی است:
«الميزان موضوع لما يوزن ويقاوس به الشيء مطلقاً سواء كان محسوساً أو متخيلاً أو معقولاً» (سبزواری، ۱۳۶۰: ۴۹۱).

او تصریح می‌کند که استعمال الفاظ در مورد حقائق و رقائق به نحو حقیقی، صورت می‌گیرد:

«فلا الحقيقة خارجة عن المعنى الحقيقي ولا الرقيقة ولا رقيقة الرقيقة ولا اللفظ مخصوص بإحدهما حتى يكون الأخرى مجازاً» (همان: ۴۲۹).

از ظواهر برخی کلمات صدرالمতألهین می‌توان چنین تقریری از نظریه معانی عامه را استفاده کرد (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۹۲). البته نکته‌ای که نباید در تحلیل کلمات فلاسفه و عرفا در مورد نظریه روح معنا، از نظر دور داشت، الهی و غیر بشری دانستن پدیده «وضع» است. پیش‌انگاره برخی بزرگان آن است که وضع الفاظ برای معانی (مخصوصاً در زبان عربی)، پدیده الهی، غیبی و منسوب به خداوند متعال است (همو، ۱۴۱۷: ۴۹۲/۲):

«وذلك لأن هذا الوضع وضع معقول إلهي سواء كان الواضع هو الله العليّ أو جماعة العقلاء بإلهام إلهي، خصوصاً تلك اللغة التي وجدت في غير هذا الموطن الحسّي من بعض مراتب العالم العلويّ كما ورد: من أنّ كلام أهل الجنّة عربيّ مبین، وأنّه لفي زبر الأولين» (قاضی سعید قمی، ۱۴۱۵: ۵۱۸/۲).

الهی و فرابشری بودن پدیده وضع، ادعای مهمی است که در ادامه در مورد آن به قضاوت خواهیم نشست. با توجه به قرابت این تقریر از نظریه روح معنا و تقریر بعدی، پس از ارائه تقریر ششم به نقد و بررسی هر دو به صورت یک‌جا خواهیم پرداخت.

۲-۶. تقریر ششم: موضوع له الفاظ، حقیقت است نه رقیقت

قاضی سعید قمی در لابه‌لای آثار خود احتمال دیگری را نیز مطرح کرده و آن را نیز مقبول اهل معرفت می‌داند. خلاصه بیان ایشان آن است که لفظ نه برای معنای قدر مشترک بین مصادیق مختلف مادی و مجرد، بلکه صرفاً برای آن حقیقت و صورت مجرد وضع شده است (قاضی سعید قمی، ۱۴۱۵: ۵۱۹/۲). طبق این دیدگاه، استعمال الفاظ در مورد مجردات، حقیقت و در محسوسات، مجاز است؛ برای نمونه، موضوع له لفظ «قلم»، همان «قلم اعلی معقول» است و استعمال آن در این قلم محسوس، مجاز تلقی می‌شود.

برخی عبارتهای غزالی ناظر به همین معناست:

«أقول ولا أبالي أنّ اسم النور غير النور الأولى مجاز محض» (۱۴۱۶: ۲۷۵).

امام خمینی نیز در کتاب *آداب الصلاة* خویش به چنین مضمونی اشاره دارد: «بلکه توان گفت که اگر «نور» وضع شده باشد برای «ظاهر بذاته ومظهر لغيره»

اطلاق آن بر غیر حق تعالی در نظر عقول جزئیة حقیقت است و اما نزد عقول مؤیده و اصحاب معرفت مجاز است» (موسوی خمینی، ۱۳۷۰: ۲۵۰).

عبارات برخی محققان معاصر نیز حاوی دیدگاه مشابهی است:

«اطلاق الفاظ بر حقایق غیبیه که اصول و مبادی حقایق خارجیة عینیة و متمم فاعلیت و مکمل هویت آن‌ها هستند، شایسته‌تر از اطلاق آن‌ها بر مراتب نازله متأخره است» (عصار، ۱۳۷۶: ۵۶).

نقد تقریر پنجم و ششم

اگر بخواهیم به شیوه‌ای روشمند و فنی پیش رویم، باید اذعان کنیم که دو تقریر فوق، ادعایی است که نه می‌توان به کلی آن‌ها را رد کرد و نه می‌توان اثبات نمود! این فرضیه که خداوند متعال واضح لغات است و وضع، پدیده‌ای فرابشری و الهی است و نه بشری و مبتنی بر عادات ذهنی ابناء لغت، گرچه طرفدارانی نامور دارد (ملاصدرا، ۱۴۱۷: ۴۹۲/۲؛ همو، ۱۳۶۶: ۳۶/۴؛ سبزواری، ۱۳۶۰: ۴۲۹)، مطلبی است که گوینده باید بتواند از عهده اثبات آن برآید. در مباحث دانش اصول فقه بحثی با عنوان «من الواضع؟» مطرح شده و در آنجا بسیاری از دانشیان اصول، واضح بودن خداوند را رد کرده و وضع را امری بشری و تابع تعهدات و عادت اهل لغت دانسته‌اند (مظفر، ۱۳۷۵: ۹/۱؛ واعظ الحسینی، ۱۴۲۲: ۴۳/۱؛ قدسی، ۱۴۲۸: ۴۹/۱).

باید توجه داشت شخصی که می‌گوید واژه «قلم» برای همین معنای ظاهری متبادر به ذهن وضع شده، نیازمند دلیل نیست؛ زیرا ادعایی مطابق ظاهر و اصول زبان‌شناسی (بشری بودن پدیده وضع) دارد، برعکس، آن که مدعی است «وضع» در عوالم مافوق عالم حس صورت گرفته و منسوب به خداوند متعال می‌باشد، باید بتواند ادعای خود را اثبات کند. طرفه آنکه این فرضیه در کلام برخی بزرگان همچون قاضی سعید، بدیهی و بی‌نیاز از استدلال انگاشته شده است!

۲-۷. تقریر هفتم: توسعه مصداقی

از آنجا که طرفداران نظریه روح معنا به تنقیح و تبیین آن پرداخته‌اند، کلمات ایشان را می‌توان به وجوه مختلفی تفسیر کرد. تقریر هفتم، برداشت دیگری از مجموعه همان

کلماتی است که مایه‌های دو تقریر قبلی را تشکیل می‌داد. پایه این تقریر جدید را بر پذیرش «وجودات طولی ماهیت نوعیه» بنا می‌کنیم که براساس آن، یک ماهیت نوعی واحد می‌تواند علاوه بر افراد عرضی که در یک مرتبه از وجود هستند، دارای افرادی طولی در مراتب مختلف وجود باشد؛ نظری که امثال صدرالمتألهین نیز بر آن مهر تأیید می‌زند (عبودیت، ۱۳۸۳: ۷۰).

در این تقریر از نظریه معانی عامه پذیرفته می‌شود که الفاظ برای معانی محسوس وضع شده‌اند، اما نوعی توسعه در مصادیق مطرح می‌شود؛ به این معنا که دایره مصادق‌های یک مفهوم را از موجودات عالم مادی به مصادیق آن در عوالم بالاتر (عالم مثال و عقل) توسعه می‌دهیم. در واقع همواره الفاظ در معانی متعارف محسوس به کار رفته‌اند، اما مصادیق ادعایی مجرد نیز به دایره مصادیق محسوس افزوده می‌شوند (شبیبه مجاز سکاکی).

تفاوت دو تقریر فوق (ششم و هفتم) در آن است که در تقریر اخیر (هفتم)، حرکت در قوس صعود و از سمت عوالم مادون به سوی عالم مافوق است؛ بدین معنا که موضوع له الفاظ همان رقیقت‌ها دانسته شده، اما حقیقت‌ها نیز در دایره مصادیق گنجانده می‌شود. با این کار، اگرچه نوعی مجاز یا ادعا اتفاق افتاده، اما این ادعا در ناحیه امر عقلی صورت گرفته است و نه امر لفظی و وضعی. واضح است که منشأ و مناسبت چنین ادعایی، همان اتحاد حقیقت و رقیقت است.

نقد تقریر هفتم

اول: این تقریر که بر مبنای توسعه مصادیق در عوالم (توسعه طولی صعودی) بنا شده است، طبعاً نمی‌تواند واژگانی نظیر سراج، میزان و مانند آن را توجیه کند (تقریر اول)؛ زیرا این کلمات اگرچه توسعه در مصادیق دارند، این توسعه، عرضی و در محدوده همین عالم حس و ماده صورت گرفته است.

دوم: این تقریر طبق نظریه مُثُل افلاطونی و وجود رب‌النوع‌ها پذیرفتنی است (همان: ۷۳)؛ یعنی در مواردی که آن موجود عالم بالاتر، ملکوت و وجود خاص این موجود مادون است، تقریر فوق مقبول می‌نماید؛ بدین معنا که لفظی را که در مورد یک موجود

مادی در عالم طبیعت استعمال می‌شود، می‌توان به راحتی بر وجود مثالی همان موجود نیز اطلاق کرد - چرا که تفاوت عالم ماده و مثال، نه با حس که تنها از طریق برهان قابل کشف است؛ زیرا حس مُدرک عوارض است و عوارض در ماده و مثال مشترک‌اند - اما در کلماتی نظیر قلم و عرش که طبق بیان اهل عرفان، وجود اعلی و ملکوت تمامی اشیاء هستند، نه خصوص قلم یا عرش مادی، تقریر پیش گفته پاسخگو نخواهد بود. واضح است که بر قلم اعلی نمی‌توان حَجَر یا شجر اطلاق نمود؛ زیرا نسبت عرش یا قلم اعلی - که از آن تعبیر به حقیقت محمدیه شده است (ترکه اصفهانی، ۱۳۷۸: ۲۸۷/۱؛ قیصری، ۱۳۸۱: ۶۶) - به تمامی اشیاء مساوی است و عرش اعلی، جامع وجودی تمام موجودات است نه خصوص عرش و تخت مادی، و چون جامع وجودی است نه جامع مفهومی (ابن عربی، بی تا: ۵۶۳/۲)، قابل اطلاق بر تک تک موجودات به نحو مجزا و البته به صورت استعمال حقیقی نخواهد بود. به تعبیر دیگر، قلم اعلی حقیقت است برای تمامی رقیقه‌های عالم مادی نه یک رقیقه خاص!

۳. دیدگاه منتخب

آنچه ما بدان باور داریم آن است که هیچ یک از تقریرهای هفت گانه مذکور، به صورت مطلق قابل قبول نیست. این ادعا را به تفصیل از طریق نقد و بررسی هر یک از آن‌ها به اثبات رساندیم. اما این مطلب، هرگز به معنای کژی و ناراستی اصل نظریه معانی عامه نمی‌باشد. واضح است که در موضوع بحث، که ذاتاً مسئله‌ای زبان‌شناسانه است، نمی‌توان ادعای اقامه برهان فلسفی نمود، اما بر این پنداریم که شواهد زبانی و وجدانی زیادی در تأیید نظریه روح معنا می‌توان اقامه کرد. نگارندگان این سطور در پی آن هستند که بر اساس مقدماتی هفت گانه و با استفاده از روشی متفاوت از تقریرهای گذشته، تصویری از نظریه معانی عامه ارائه کنند که ضمن رهایی از اشکالات پیش گفته، از مزیت تطابق با قواعد زبان و انطباق با نظرات اهل حکمت و عرفان نیز برخوردار باشد.

مقدمه اول: تذکر این نکته لازم است که موضوع بحث در این جستار، موضوع‌له الفاظ است نه مستعمل فیه آن‌ها. گاه می‌توان با تجمیع قرائن و استدلال‌هایی کشف کرد

که مستعمل‌فیه یک لفظ (همچون واژه «قلم» در آیات و روایات) معنایی عام و گسترده است، اما این مطلب ربطی به وضع الفاظ برای معانی عامه (اعم بودن موضوع‌له) ندارد.

مقدمه دوم: الهی، غیبی و فرابشری دانستن وضع لغات به طور عام و زبان عربی به نحو خاص، موضوعی است که نمی‌توان آن را بدیهی و بی‌نیاز از استدلال انگاشت. این باور ضمن آنکه مورد اقبال اغلب اصولیان قرار نگرفته، به معنای آن است که قرآن به زبان خاص ملکوتی نازل شده و وظیفه ما کشف آن زبان اصلی الهی است. در حالی که آنچه از مجموعه روایات تفسیری برمی‌آید، آن است که تلقی اصحاب هیچ‌گاه این نبوده که قرآن به یک زبان فراموش شده نازل گشته که رسالت خوانندگان، تلاش برای کشف آن زبان خاص ملکوتی فراموش شده است!

مقدمه سوم: زبان دارای قواعد عام و خاص است؛ به این معنا که واضع لغت، علاوه بر اینکه الفاظ را به معانی گره می‌زند، قوانین عمومی مفاهمه را نیز وضع می‌کند. برای مثال، از جمله قوانین نانوشته زبانی، تجویز «معناسازی» است. اهالی یک زبان، به خود حق می‌دهند که در مواجهه با معنای جدیدی که واژه‌ای برای آن ساخته نشده، اقدام به وام‌گیری کلمات کنند. هر یک از ما در توصیف حالات نفسانی خود (که موضوعاتی ذاتاً مجردند) از جملاتی نظیر «احساس سبکی یا نورانیت می‌کنم» یا «در خود احساس سنگینی و کدورت می‌کنم» استفاده می‌کنیم با اینکه بی‌شک موضوع‌له اولیه لغاتی نظیر «سبک»، «سنگین»، «نور» و... پدیده‌های مادی بوده‌اند. در واقع ما معنای جدیدی را به واژه موجود اضافه می‌کنیم (معناسازی) و این کار را نیز کاملاً در چارچوب قوانین زبان تلقی کرده و آن را استعمالی غیر متعارف نمی‌دانیم. درست است که در این گونه موارد هیچ تعهد زبانی و قرارداد قبلی میان اهل لغت وجود ندارد، اما گویا طبیعت زبان، این میزان انعطاف را در خود دارد.

مقدمه چهارم: موضوع این تحقیق، تنها اسماء اجناس است و اعلام شخصیه به دلیل عدم قابلیت توسعه و تعمیم معنایی تخصصاً از بحث خارج‌اند. بدیهی است که اسم جنس‌ها، همواره برای معانی کلی وضع می‌شوند.

مقدمه پنجم: کلی ذاتاً امری مجرد است و لذا از هر گونه تعیین حسی و طبیعی

خالی است؛ زیرا واضح است که ورود تعینات و تشخیصات حسی، کلی را از کلیت و مجرد خارج می‌کند.

مقدمه ششم: توصیف ادراکات کلی همچون توصیف حالات نفسانی (نظیر گرسنگی، خوشحالی و شیرینی) کاری دشوار است. سعی کنید یکی از این حالات نفسانی را تحلیل کرده و برای آن جنس و فصل بسازید، اذعان خواهید کرد که جز تغییر واژگان و تعریف شرح‌الاسمی توفیق دیگری نخواهید یافت. سرّ مطلب آن است که ادراکات کلی همچون صفات نفسانی، پدیده‌هایی بسیط و مجردند و در واقع، چیزی از سنخ حس‌های باطنی می‌باشند؛ بنابراین از حیث تحلیلی، ناشناخته و مبهم هستند.

مقدمه هفتم: انسان‌ها غالباً بین ادراکات کلی و ادراکات خیالی خود خلط می‌کنند. شاهد بر این ادعا آن است که هر گاه به ما گفته شود که یک ادراک کلی خود را توصیف کنید، ناخودآگاه به سراغ مصادیق خیالی آن رفته و به جای توصیف مفهوم کلی به توصیف مصادیق خیالی‌اش می‌پردازیم؛ برای نمونه، اگر بخواهیم مفهوم کلی «قلم» را تحلیل کنیم، بلافاصله ذهنمان به سراغ «تصویر خیالی قلم» می‌رود و می‌گوییم: «قلم چیزی است از جنس چوب و مانند آن، که برای نوشتن مطالب به کار می‌رود». در واقع، ما تصویر قلم در قوه خیال خود را تحلیل کرده‌ایم نه مفهوم کلی «قلم» در قوه عقل را. سرّ مطلب در انس گرفتن به محسوسات و متخیلات و تجربه نکردن مصادیق غیر حسی می‌باشد.

نتیجه‌گیری

با توجه به مقدمات هفت‌گانه فوق باید گفت: موضوع نظریه معانی عامه، اسماء اجناس است (مقدمه چهارم) و ما الفاظ را برای کلیات منتزَع از محسوسات وضع می‌کنیم. این ادراکات کلی ذاتاً مجردند (مقدمه پنجم)، اما چندان قابل توصیف نیستند و چیزی از سنخ حس‌ها می‌باشند (مقدمه هفتم). البته انس به محسوسات همواره سبب می‌شود که ما در توصیف آن کلیات دچار اشتباه شده و به سراغ مصادیق محسوس یا متخیل برویم (مقدمه هفتم). بر این اساس:

کاملاً ممکن است که با برداشته شدن انس و عادت و رهایی از قید محسوسات، انسان بتواند آن ادراک کلی مبهم (مقدمه ششم) را بر مصادیق جدیدی غیر از محسوسات یا متخیلات منطبق بیند. در واقع این مصداق جدید هرگز به ذهنش خطور نکرده بود، چون تجربه روبه‌رو شدن با آن را نداشت. بنابراین اینکه معنایی به ذهن واضح یا واضعان خطور نکرده است، دلیل بر محدودیت موضوع له نیست، بلکه ریشه در انس، عادات و عدم تجربه مصادیق غیر محسوس دارد. توجه به نکته فوق، خدشه مهمی را از چهره نظریه «روح معنا» می‌زداید که همان خطور نکردن معانی عامه به ذهن واضح و مرتکز نبودن این معانی، در اذهان اهل لغت است.

اجازه دهید در قالب یک مثال، مطلب مطلوب را توصیف کنیم: فرض کنید انسان هزار سال پیش در دنیای کنونی زنده شود و چراغ‌های الکتریکی جدید را ببیند که به‌عنوان وسیله‌ای برای روشنایی اماکن استفاده می‌شود. به نظر شما اگر او بخواهد در مورد این پدیده جدید، لفظی را به کار برد، آن لفظ چیزی جز «سراج و مصباح» و مانند آن خواهد بود؟ به نظر می‌رسد که همان حسی که با مشاهده وسایل روشنایی هزار سال پیش به او دست می‌داده، این بار نیز همان حس باطنی (مقدمه هفتم) را تجربه می‌کند و لذا همان لفظ را به کار می‌برد. دقت کنید! ما نمی‌خواهیم ادعا کنیم که الفاظ برای غایات وضع شده‌اند (تقریر اول)، بلکه مدعی هستیم که الفاظ برای معانی کلی مجرد وضع شده‌اند که این ادراک کلی در گذشته بر مجموعه بسیط فتیله و نفت منطبق می‌شده و امروزه بر مجموعه پیچیده‌ای به نام لامپ و در آینده نیز بر وسایل دیگری اطلاق خواهد شد.

گذر در عوالم نیز از این جهت، شبیه حرکت در بردار زمان است؛ به این معنا که اگر عارفی بتواند در مراتب عالم هستی سیر کرده و به عوالم مجرد صعود کند و در آنجا حقیقت قلم، لوح، کرسی و کتاب و... را ادراک کند، چنین انسانی اگر بخواهد این ادراکات خود را توصیف کند، از همین الفاظ متعارف استفاده خواهد کرد. همچنان که عرفا نیز که از ابناء لغت هستند و تفاوت بین حقیقت و مجاز را می‌دانند، در توصیفات مکاشفات خود، الفاظ متعارف را به نحو حقیقی به کار برده‌اند؛ گویا ادعا دارند که تو نیز اگر بالا بیایی و این حقیقت را ادراک کنی، خواهی فهمید که آن

معنایی که تو ادراک می‌کردی، مصادیق دیگری نیز دارد که هنوز تجربه نکرده‌ای. نکتهٔ کلیدی آن است که استعمال لفظ در این معانی جدید، استعمالی کاملاً متعارف و منطبق بر قوانین لغت می‌باشد و بی‌نیاز از هر نوع تشبیه و مجاز (مقدمهٔ سوم). نقطهٔ ضعف مهمی که اغلب تقریرهای مذکور از نظریهٔ روح معنا را با چالشی جدی روبه‌رو می‌کند و حتی برخی طرفداران این نظریه نیز بدان اذعان کرده‌اند (عصار، ۱۳۷۶: ۵۵)، مسئلهٔ خروج از قواعد عرفی و لغوی است. ما گمان می‌کنیم که توانستیم در مقدمهٔ سوم، از این معضل مهم عبور کنیم.

از توضیحات پیش‌گفته آشکار می‌شود که نظریهٔ روح معنا - بر خلاف آنچه در برخی تقریرهای مذکور گذشت - در گرو اثبات الهی و فرابشری بودن وضع نیست؛ چرا که به هر حال آنچه لفظ به آن پیوند می‌خورد و اصطلاحاً «موضوع‌له» واقع می‌شود، مفهومی کلی و ذاتاً مجرد است؛ چه واضح خداوند باشد و چه انباء بشر.

به نظر می‌رسد با توجه به مطالب فوق، نظریهٔ منتخب، شکل بازسازی‌شده‌ای از تقریر هفتم (توسعهٔ مصداقی) است؛ با این تفاوت که در نظریهٔ مختار، ریشهٔ توسعهٔ مصداقی در کلیت، تجرد و ابهام موجود در «موضوع‌له» نهفته است (مقدمهٔ ششم). کوتاه سخن ما در فرجام این تحقیق آن است که نظریهٔ روح معنا به عنوان طرحی فاخر در فهم متون دینی، مطلبی صرفاً ذوقی و عرفانی نیست، بلکه می‌توان از آن به گونه‌ای روشمند دفاع کرد و تحلیلی علمی از آن ارائه نمود؛ تحلیلی که با دیدگاه عرفا، حکما و اصولیانی که در این موضوع قلم زده‌اند، همسو و قابل جمع است.

کتاب‌شناسی

۱. آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین، *کفایة الاصول*، قم، مؤسسه آل‌البتین، ۱۴۰۹ ق.
۲. ابن بابویه، محمد بن علی، *علل الشرائع*، قم، کتاب‌فروشی داوری، ۱۳۸۵ ش.
۳. ابن عربی، محمد، *الفتوحات المکیه*، بیروت، دار صادر، بی تا.
۴. اردبیلی، عبدالغنی، *تقریرات فلسفه (تقریرات درس امام خمینی)*، چاپ دوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۵ ش.
۵. ترکه اصفهانی، علی بن محمد، *شرح فصوص الحکم*، محسن بیدارفر، قم، بیدار، ۱۳۷۸ ش.
۶. حاجی ربیعی، مسعود و محمد فناهی اشکوری، «روح معنا در تفکر ابن عربی»، *فصلنامه حکمت و فلسفه*، سال دهم، شماره ۲، تابستان ۱۳۹۳ ش.
۷. حسینی طهرانی، سیدمحمدحسین، *امام‌شناسی*، چاپ دوم، قم، انتشارات علامه طباطبایی، ۱۴۱۸ ق.
۸. رشتی، حبیب‌الله بن محمدعلی، *بدائع الافکار*، قم، مؤسسه آل‌البتین، بی تا.
۹. سبزواری، ملاهادی، *التعلیقات علی الشواهد الربوبیه*، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰ ش.
۱۰. شهرستانی، محمد بن عبدالکریم، *الملل و النحل*، تحقیق محمد بدران، چاپ سوم، قم، الشریف الرضی، ۱۳۶۴ ش.
۱۱. طباطبایی، سیدمحمدحسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ ق.
۱۲. همو، *تفسیر البیان فی الموافقة بین الحدیث و القرآن*، اصغر ارادتی، بیروت، دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۲۷ ق.
۱۳. عبودیت، عبدالرسول، «تطابق عوالم»، *معرفت فلسفی*، سال اول، شماره ۳، بهار ۱۳۸۳ ش.
۱۴. عصار، سیدمحمدکاظم، *مجموعه آثار عصار*، تهران، امیرکبیر، ۱۳۷۶ ش.
۱۵. علیدوست، ابوالقاسم، *فقه و حقوق قراردادها (ادله عام قرآنی)*، چاپ دوم، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ۱۳۹۵ ش.
۱۶. غزالی، محمد، *احیاء علوم الدین*، تحقیق عبدالرحیم بن حسین حافظ عراقی، بیروت، دارالکتاب العربی، بی تا.
۱۷. همو، *جواهر القرآن*، بیروت، دارالکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۰۹ ق.
۱۸. همو، *مجموعه رسائل الامام الغزالی*، بیروت، دار الفکر، ۱۴۱۶ ق.
۱۹. فیض کاشانی، ملامحسن، *تفسیر الصافی*، تصحیح حسین اعلمی، چاپ دوم، تهران، صدر، ۱۴۱۵ ق.
۲۰. قاضی سعید قمی، محمد، *شرح توحید الصدوق*، تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۵ ق.
۲۱. قدسی، احمد، *انوار الاصول (تقریرات درس ناصر مکارم شیرازی)*، چاپ دوم، قم، مدرسه الامام علی بن ابی طالب (علیه السلام)، ۱۴۲۸ ق.
۲۲. قیصری، داوود، *رسائل قیصری*، تصحیح و تعلیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۱ ش.
۲۳. مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۰۳ ق.
۲۴. مسعودی، علی اصغر و محمد غفوری‌نژاد، «مبانی و کاربست‌های نظریه روح معنا در آثار جواد آملی»، *پژوهش‌نامه امامیه*، سال دوم، شماره ۳، بهار و تابستان ۱۳۹۵ ش.

۲۵. مصطفوی، حسن، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، چاپ سوم، بیروت - لندن - قاهره، دار الکتب العلمیه، مرکز نشر آثار علامه مصطفوی، ۱۴۳۰ ق.
۲۶. مظفر، محمدرضا، *اصول الفقه*، چاپ پنجم، قم، اسماعیلیان، ۱۳۷۵ ش.
۲۷. ملاصدرا، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۹۸۱ م.
۲۸. همو، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، بیروت، مؤسسه تاریخ العربی، ۱۴۱۷ ق.
۲۹. همو، *تفسیر القرآن الکریم*، چاپ دوم، قم، بیدار، ۱۳۶۶ ش.
۳۰. همو، *مفاتیح الغیب*، ترجمه و تعلیق محمد خواجوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳ ش.
۳۱. موسوی خمینی، سیدروح الله، *آداب الصلاة*، چاپ هفتم، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۰ ش.
۳۲. همو، *تفسیر سوره حمد*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۵ ش.
۳۳. همو، *مصباح الهدایه الی الخلافه و الولایه*، سیدجلال الدین آشتیانی، چاپ سوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۶ ش.
۳۴. موسوی خمینی، سیدمصطفی، *تحریرات فی الاصول*، قم، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۸ ق الف.
۳۵. همو، *تفسیر القرآن الکریم*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۸ ق ب.
۳۶. موسوی خویی، سیدابوالقاسم، *اجود التقریرات (تقریرات درس محمدحسین نائینی)*، قم، مطبعة العرفان، ۱۳۵۲ ش.
۳۷. مهدوی نژاد، حسین و مهدی اخوت، «روح معنا ره آورد بدیع قرآن، مؤثر در فهم گزاره های دینی»، *پژوهش نامه تفسیر و زبان قرآن*، شماره ۶، بهار و تابستان ۱۳۹۴ ش.
۳۸. واعظ الحسینی، محمد سرور، *مصباح الاصول (تقریرات درس ابوالقاسم خویی)*، قم، ۱۴۲۲ ق.
۳۹. هاشمی شاهرودی، سیدمحمود، *بحوث فی علم الاصول (تقریرات درس سیدمحمدباقر صدر)*، چاپ سوم، مؤسسه دائرة المعارف فقه اسلامی بر مذهب اهل بیت (علیهم السلام)، ۱۴۱۷ ق.

