

طباطبایی و نظریه «روح معنا» در تبیین الفاظ متشابه قرآن

حامد شیوا^۱

سید محمدباقر حجتی^۲

نهلله غروی نائینی^۳

چکیده

درباره الفاظ متشابه قرآن مانند لوح، قلم، عرش، کرسی و ... دو دیدگاه اصلی وجود دارد. یک نظر آن است که این واژه‌ها در معانی محسوس، حقیقت، و در معانی معقول مجازند، اما طبق دیدگاه دیگر این واژه‌ها در معانی معقول هم حقیقت‌اند. طبق این دیدگاه، که آن را با الهام از غزالی «نظریه روح معنا» نامیده‌ایم، الفاظ بر ارواح معانی وضع شده‌اند و خصوصیات مصادیق در معانی اصلی وجود ندارد. اصل این دیدگاه از غزالی است و بسیاری از عارفان و حکیمان پس از او هم آن را پذیرفته‌اند. این دیدگاه خود به سه صورت قابل تقریر است که دیدگاه طباطبایی در *المیزان* درباره این الفاظ نیز با یکی از این تقریرات سه‌گانه مطابقت دارد.

کلیدواژه‌ها: الفاظ متشابه قرآن، وضع، نظریه روح معنا، غزالی، طباطبایی.

۱. عضو هیئت علمی دانشگاه مفید، دانشجوی دکتری الاهیات دانشگاه تربیت مدرس تهران.

۲. استاد دانشگاه آزاد واحد علوم و تحقیقات.

۳. استاد دانشگاه تربیت مدرس تهران.

۱. مقدمه

یکی از مباحث مهم در معارف اسلامی بحث درباره‌ی الفاظ متشابه قرآن است. مراد از این الفاظ، واژه‌هایی چون ید، عین، نور، سمع، بصر و ... در خصوص خداوند و نیز الفاظی چون عرش، کرسی، لوح، قلم و ... در ارتباط با افعال اوست که معنای محسوس و ظاهری آنها روشن است؛ اما در آیاتی که این الفاظ به کار رفته‌اند نمی‌توان این معنا را برای آنها پذیرفت. مثلاً قرآن کریم می‌فرماید: «ید الله فوق ایدیهم» یا «وسع کرسیه السماوات و الأرض»، اما جز ظاهریان که معنای محسوس را در مورد خداوند می‌پذیرند هیچ کدام از دانشمندان مسلمان، اعم از عارفان، حکیمان و متکلمان اشعری، معتزلی و امامی با وجود تفاوت دیدگاه‌های خود به معنای ظاهری چنین آیاتی ملتزم نمی‌شوند و نمی‌پذیرند که خدا دست داشته یا بر یک کرسی ظاهری تکیه زده باشد. در این صورت، این واژه و امثال آن از «متشابهات» خواهند بود.

صرف‌نظر از مباحثی که درباره‌ی محکم و متشابه در تفسیر و علوم قرآن وجود دارد آنچه در این پژوهش مورد نظر ماست پرسشی زبان‌شناسانه در این باره است. پرسش این است که اگر متشابه بودن این واژه‌ها را پذیرفتیم وضع این الفاظ و رابطه‌ی لفظ و معنا در آنها چگونه خواهد بود. در پاسخ به این پرسش به طور کلی دو نظریه‌ی مهم وجود دارد:

۱. **نظریه‌ی حقیقت و مجاز:** نخستین و شایع‌ترین نظریه آن است که بگوییم این الفاظ ابتدا بر معنای محسوس وضع شده و لذا در مورد آنها حقیقت است و سپس در معانی معقول به کار رفته و بنابراین، در مورد آنها مجاز است. این نظریه را به‌ویژه در آثار معتزله بیشتر می‌توان جست‌وجو کرد. آنان عمدتاً درباره‌ی واژه‌هایی چون دست و چشم و صفاتی چون شنیدن و دیدن در مورد خداوند این الفاظ را بر مجاز حمل می‌کنند. (مثلاً نک: زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۳۰۴؛ ج ۴، ص ۵۷۴ و ...)

در عین حال برخی از دانشمندان مسلمان اساساً وجود مجاز در قرآن را نپذیرفته‌اند. سیوطی می‌گوید کسانی چون ظاهریان، «ابن‌القاص» از علمای شافعی و «ابن‌خوئیر منداد» از علمای مالکی وجود مجاز در قرآن را انکار کرده‌اند و دلیلشان این بوده است که مجاز نوعی سخن دروغ است و قرآن منزّه از آن است. وانگهی، متکلم هنگامی از لفظ مجازی استفاده می‌کند که گفتن حقیقت بر او دشوار باشد، اما این دشواری را در مورد خدا نمی‌توان پذیرفت. سیوطی در پاسخ به این سخن می‌گوید این شبهه باطل

است؛ زیرا مجاز نوعی از بیان ادبی است که بر زیبایی سخن می‌افزاید و اگر مجاز در قرآن نباشد این زیبایی از قرآن سلب می‌شود. (سیوطی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۳۴۷)

۲. نظریه روح معنا: نظریه دیگر مجاز بودن این الفاظ در معانی معقول را نمی‌پذیرد، بلکه آنها را در آن معانی حقیقت می‌داند. اصل این نظریه از غزالی است و آن را چنان که خواهیم دید به صورت‌های گوناگونی می‌توان تقریر کرد.

در این مسئله دیدگاه طباطبایی به‌عنوان مفسری آشنا با مبانی و متون حکمت، کلام و عرفان اسلامی می‌تواند دیدگاهی مهم و قابل توجه باشد. اما وی در تفسیر المیزان در این باره دیدگاه ایجابی خویش را به تصریح و تفصیل بازگو نکرده است؛ با این حال می‌توان از لابه‌لای مباحث وی در تفسیر آیاتی که این الفاظ در آنها وجود دارد دیدگاه او را استنباط و استخراج کرد یا به فهم آن نزدیک شد. در این مقاله نشان خواهیم داد که دیدگاه وی در میان این دو نظریه به دیدگاه دوم (نظریه غزالی) نزدیک‌تر است. اما پیش از بیان دیدگاه طباطبایی ابتدا شایسته است با دیدگاه غزالی در این باره آشنا شویم.

۲. غزالی و نظریه روح معنا

چنان‌که گفتیم نظریه غزالی، که طبق آن الفاظ متشابه قرآنی در معانی محسوس و معقول حقیقت‌اند، خود به صورت‌های گوناگون قابل تقریر و تفسیر است. اما پیش از آنکه به شرح و تفسیر این نظریه بپردازیم لازم است ابتدا عین سخنان غزالی را نقل کنیم. او این دیدگاه را عمدتاً در کتاب *جواهر القرآن* خویش شرح داده است. وی در این کتاب در صدد گزینش آیاتی از قرآن است که در چارچوب جهان‌بینی او در تقابل دو قطبی دنیا - آخرت، ارزش بیشتری دارند. غزالی این آیات را در مقایسه با آیات دیگر، «جواهر» قرآن می‌نامد.

وی در مقدمه این کتاب می‌گوید میان عالم غیب و عالم شهادت نسبتی خاص وجود دارد و موجودات عالم مُلک مثال موجودات روحانی عالم ملکوت‌اند، یا به عبارتی دیگر موجودات عالم روحانی، روح و معنای موجودات عالم جسمانی‌اند. نمونه گویای این نسبت نیز رؤیاهای صحیحی است که از امری واقعی در صورتی خیالی حکایت می‌کند.

به نظر غزالی، قرآن و روایات سرشار از چنین نمونه‌هایی است، مثلاً پیامبر خدا می‌فرماید: «قلب مؤمن بین دو انگشت از انگشتان خداست». روح معنای انگشت سرعت در دگرگونی است و قلب مؤمن نیز میان الهام شیطان و فرشته قرار دارد و خدا از این دو راه قلب بندگان خود را دگرگون می‌کند، چنان‌که انسان اشیا را با انگشتان

خود جابه‌جا می‌کند. غزالی می‌گوید سایر واژه‌های متشابه قرآن و روایات مانند قلم، ید، یمین، وجه، صورت و ... نیز چنین‌اند. مثلاً روح قلم و حقیقت معنای آن عبارت از چیزی است که با آن نوشتن انجام می‌شود. پس اگر در موجودات چیزی وجود داشت که با آن علوم را در لوح قلب آدمیان نقش کنند می‌توان آن را نیز قلم نامید و اینکه قلم از چوب یا نی ساخته شود در حقیقت معنای قلم نقشی ندارد. (غزالی، ۱۴۱۱، ص ۴۸-۵۱)

چنان‌که می‌بینیم، این تحلیل در برابر نظریه حقیقت و مجاز قرار می‌گیرد. در آن نظریه واژه‌ای مانند «قلم» اگر در موضوع له محسوس خود به کار نرود، بلکه در معنایی معقول (با هرگونه تصویری که از معنای غیبی و معقول قلم داشته باشیم) به کار رود در موضوع له خود استعمال نشده و لذا مجاز محسوب می‌شود. اما غزالی با این تحلیل از رابطه لفظ و معنا در الفاظ متشابه، می‌کوشد کاربرد این الفاظ در معانی معقول را نیز حقیقت بداند.

نصر حامد ابوزید در کتاب معنای متن این سخن را چنین تحلیل می‌کند: «سخن غزالی را بی‌چون و چرا می‌پذیریم که حقیقت و روح «انگشت» همان دگرگونی بخشیدن است و روح «قلم»، کتابت؛ یعنی قبول می‌کنیم که تغییر و دگرگونی صرفاً یکی از کارکردهای انگشت نیست، بلکه حقیقت و روح آن است و همچنین روح قلم، با صرف‌نظر از صورت و ماده‌اش کتابت است. اما اندیشه اعتزالی که با ذوق ادبی امروز ما توافق کامل دارد لفظ انگشت را دارای کاربردی مجازی می‌داند که از حد معنای حقیقی آن خارج شده است. می‌بینیم که در دیدگاه غزالی راجع به حقیقت و مجاز، روابط معنایی و دلالتی جابه‌جا شده‌اند؛ یعنی «دگرگونی» معنای حقیقی و روح «انگشت» شده است و ظاهر مادی آن صورت «انگشت» است که باید آن را معنای مجازی بدانیم. از آنجا که دیدگاه غزالی نسبت به عالم وجود و متن قرآنی یکسره بر نوعی «تحویل» و تغییر بنا شده است، چنین جابه‌جایی‌ای در روابط دلالتی الفاظ چندان شگفت‌آور نیست». (ابوزید، ۱۳۸۰، ص ۴۴۳-۴۴۴)

طرفه آن است که غزالی در *جواهر القرآن* پا را فراتر می‌نهد و نه تنها درباره الفاظ متشابه قرآن، بلکه درباره نام‌گذاری‌های خاصش در این کتاب نیز همین دیدگاه را دارد. مثلاً آیات مربوط به معرفت الهی را «کبریت احمر» می‌نامد و می‌گوید مردمان کیمیا را کبریت احمر می‌نامند، درحالی‌که معرفت الهی به این نام‌گذاری سزاوارتر است. (غزالی، ۱۴۱۱، ص ۵۷-۵۸) به همین نحو او آیاتی را که با دانش کلام ربط دارند «تریاق اکبر» نام می‌نهد و می‌گوید این آیات چون جان‌ها را از بیماری بدعت‌ها و گمراهی‌ها

نجات می‌دهند شایسته‌ترند که به چنین نامی موسوم شوند. (همان، ص ۵۸) بنابراین، از نظر غزالی، کاربرد الفاظی مانند «کبریت احمر» و «ترباق اکبر» در معنایی مانند معرفت الاهی یا علم کلام حقیقت است، نه مجاز.

به تعبیر نصر حامد ابوزید، غزالی در این نام‌گذاری‌ها زبان و اصطلاحاتی خاص خود که نیازمند شرح و توضیح باشد نمی‌سازد، بلکه می‌کوشد زبان قرآن را بنا بر دیدگاه خود از ماهیت رمزی زبان تبیین کند، بنابراین، اصطلاحاتی را که در بیان انواع علوم قرآن به کار می‌برد با روش بیان قرآن یکی می‌داند. (ابوزید، ۱۳۸۰، ص ۴۵۶) به گفته ابوزید: «در تمامی این تشبیهات و تمثیلات، غزالی بر این نکته تأکید می‌کند که این نام‌ها بر آیات قرآن صادق‌تر و سزاوارترند تا مسماهای مادی‌شان در عالم خلق. مینا و ملاک وی در این مدعا آن است که روح و معنای حقیقی این الفاظ تنها بر قرآن و علوم مستنبط از آن تطبیق می‌کند. بر این مینا آن دیدگاه وی را بیفزاییم که جهان مخلوقات یکسره صور، خیالات و مثال‌هایی است که حقیقت و معنای آن در عالم غیب و ملکوت نهفته است؛ آن وقت می‌توان گفت آنچه ما عالمان ظاهر مجاز می‌شماریم در نظر غزالی حقیقت است و آنچه برای او مجاز است ما حقیقی می‌دانیم ... این تحول دلالی همگام و سازگار است با فرایند تحول و انقلاب دائمی که غزالی در دیدگاه‌های خود راجع به وجود، حقیقت، متن قرآنی و دلالت ارائه می‌کند». (همان، ص ۴۵۵-۴۵۶) به نظر ابوزید، غزالی در اینجا زبان را مجموعه‌ای از رموز می‌شمارد، یعنی آن را مجموعه‌ای از واژه‌ها با دو جنبه می‌داند: جنبه حقیقی که همان معنای روحی و ملکوتی واژه است و دیگری پوسته بیرونی یا رمز که معنای لغوی و متداول آن است. بنابراین، می‌توان واژه‌ها را نه برای اشاره به مدلول لغوی رایج، بلکه برای اشاره مستقیم به معنای ملکوتی و غیبی‌شان به کار برد. (همان، ص ۴۵۶)

غزالی در *احیاء علوم الدین* نیز درباره تأویل سخنانی دارد. وی با نقل این روایت که «لا تدخل الملائکه بیتا فیه کلب» خواننده را به آلودگی‌های باطنی توجه می‌دهد و در عین حال هشدار می‌دهد که مراد از این سخن این نیست که بیت در این روایت به معنای قلب و کلب به معنای صفات نکوهیده است، بلکه مراد، توجه به آلودگی‌های باطنی است. غزالی بین تعبیر ظواهر به بواطن و تنبیه از ظواهر به بواطن با حفظ معنای ظاهری ظواهر فرق می‌گذارد و همین نکته را وجه تمایز راه خود از دیدگاه باطنیان می‌شمارد. (غزالی، بی‌تا، ج ۱، ص ۸۳) او نظیر این سخن را در *رسالة مشکاة الانوار* هم تکرار می‌کند. (همو، ۱۴۱۶، ص ۲۸۳)

می‌بینیم که غزالی در اینجا ظاهر را در معنای خود باقی می‌گذارد. بر این اساس، این گونه الفاظ هم در معنای محسوس و هم معقول حقیقت خواهند بود. نصر حامد ابوزید پس از نقل سخن غزالی در *احیاء*، که آن را با دیدگاه او در *جواهر القرآن* ناسازگار یافته است، می‌گوید: «تبدل رأی غزالی از مقایسه این جملات با عبارات آتشی که پیش‌تر از او نقل کردیم نیک هویداست. علت این است که وی کتاب *احیاء علوم الدین* را برای عامه مردم نوشته است و لذا همواره از انکار معنای ظاهر خودداری می‌کند.» (ابوزید، ۱۳۸۰، ص ۴۴۷)

غزالی در آثار دیگر خود نیز این دیدگاه را مطرح کرده است. مثلاً در یکی از رسائل مختصرش با نام *فیصل التفرقه* در مورد «دست» داشتن خدا می‌گوید روح معنای دست که عبارت از کار کردن و دادن و گرفتن است درباره خداوند تحقق دارد. (غزالی، ۱۴۱۶، ص ۲۴۲-۲۴۳) او در رساله مختصر دیگری نیز که در پاسخ به پرسش‌هایی درباره عالم آخرت و موسوم به *المصنوع الصغیر* است می‌گوید «لوح» چیزی است که قابلیت نقش صورت در آن هست و «قلم» نیز آن است که صورت را بر لوح افاضه می‌کند. بنابراین، جسمیت در تعریف لوح و قلم قرار ندارد. (همان، ص ۳۶۷)

این دیدگاه بیش از این آثار، پس از *جواهر القرآن*، در *مشکاة الانوار* پی گرفته شده است. گرچه مونتگمری وات بخش دوم این اثر را تحت تأثیر فلسفه نوافلاطونی دانسته و از این رو در اصل آن تردید کرده و کسانی دیگر مانند لاندول و ونسینک نیز در این باره سخن گفته‌اند، (Whittingham, 2007, p. 49) اما روح کلی حاکم بر آن، دست کم در بخش نخست، با آثار دیگر غزالی هماهنگ است. ابن‌رشد نیز با توجه به رساله *مشکاة الانوار*، می‌گوید از کتاب‌های منسوب به غزالی پیداست که در علوم الهی به مذهب فیلسوفان بازگشته و کتاب *مشکاة الانوار* از آشکارترین این آثار و صحیح‌ترین آنها از حیث انتساب به اوست. (ابن‌رشد، ۱۹۹۳، ص ۸۴)

آغاز این رساله کوتاه که به تفسیر آیه نور اختصاص دارد فصلی با این عنوان است: «فی بیان أن النور الحق هو الله تعالی و أن اسم النور لغيره مجاز محض لا حقيقة له». (غزالی، ۱۴۱۶، ص ۲۷۰) غزالی در این فصل می‌گوید «روح باصره» که ادراک با آن صورت می‌گیرد سزاوارتر است که به نام «نور» خوانده شود. در این صورت با وجود نقص‌های هفت‌گانه‌ای که غزالی برای باصره ظاهر برمی‌شمارد عقل را هم می‌توان نور نامید. (همان، ص ۲۷۱) اما غزالی فراتر می‌رود و با توجه به نقص قوه بینایی نسبت به

عقل، نام نور را تنها شایسته عقل می‌شمارد (همان، ص ۲۷۳) چنان‌که اندکی بعد نیز تنها خدا را سزاوار این نام می‌شمارد. (همان، ص ۲۷۵)

* * *

مارتین ویتینگهام در پژوهشی که درباره دیدگاه‌های قرآنی غزالی انجام داده است، نظر او درباره تفسیر ظاهری و باطنی قرآن را چنین گزارش می‌کند که به نظر او تفسیر ظاهری (exoteric) و باطنی (esoteric) هر دو ضروری‌اند و تفسیر باطنی مکمل و مبتنی بر تفسیر ظاهری است، نه آنکه جای آن را بگیرد. او با بررسی چهار اثر غزالی یعنی بخش‌های «آداب تلاوة القرآن» و «قواعد العقائد» از کتاب احیاء علوم الدین و دو کتاب جواهر القرآن و مشکاة الأنوار، نشان می‌دهد که با وجود مباحث گوناگون، هسته مرکزی هر چهار اثر ابتدای دیدگاه تأویلی غزالی بر نظریات جهان‌شناسانه اوست. ۱. (Whittingham, 2007, p. 64) این دیدگاه مبتنی بر تمایز میان دنیا و آخرت است. (Ibid., p. 38) به نظر او، غزالی در پیوند دادن جهان‌شناسی با معرفت‌شناسی تحت تأثیر ابوطالب مکی است. (Ibid.)

ویتینگهام دیدگاه‌های تأویل‌گرایانه غزالی را با دیدگاه اخوان الصفا قابل مقایسه دانسته و در عین حال به تفاوت دو دیدگاه هم توجه کرده است. (Ibid., p. 68) او همچنین دیدگاه غزالی را تحت تأثیر دیدگاه ابن‌سینا و سایر فیلسوفان مسلمان درباره نبوت می‌داند. او این دیدگاه را «نبوت مبتنی بر خیال» نام می‌نهد و معتقد است غزالی در مشکاة الانوار شواهد آشکاری از وامداری خود به فارابی و ابن‌سینا در این نظریه به دست داده است. (Ibid.) ویتینگهام همچنین به این نکته اشاره می‌کند که دو محقق دیگر به نام‌های دیویدسن و آبراهاموف هم تفسیر او از آیه نور را با تفسیر ابن‌سینا از این آیه قابل مقایسه یافته‌اند. (Ibid., p. 102)

از سوی دیگر، این نظریه مبتنی بر دیدگاه خاص عارفانه و تأویل‌گرایانه غزالی و کسان دیگری است که مانند او این دیدگاه را پذیرفته‌اند. غزالی در احیاء علوم الدین خود به تفصیل در این باره سخن می‌گوید که راه نجات منحصر در سیر و سلوک صوفیانه است. نصر حامد ابوزید ارتباط دیدگاه غزالی با مبانی صوفیانه او را چنین شرح

۱. نویسنده این کتاب، مارتین ویتینگهام، در این اثر با وجود تتبع در آثار گوناگون غزالی و به‌ویژه گزارش دیدگاه‌های او در کتاب جواهر القرآن، چندان به دیدگاه او درباره وضع الفاظ بر ارواح معانی نپرداخته و این، نقصی برای اثری در بررسی دیدگاه‌های قرآنی غزالی است.

می‌دهد که سالک وقتی به این راه گام نهاد و حجابها را درید و از عالم حس گذشت به عالم ملکوت می‌رسد. گذر از عالم حس به عالم ملکوت از راه خیال صورت می‌گیرد. بر همین اساس، عبور از پوسته و ظاهر قرآن به مغز آن از راه تأویل نیز به واسطه خیال صورت می‌گیرد و غزالی برای آنکه خواننده‌اش را به فهم این گذار از عالم حس به عالم حقیقت نزدیک کند در آثار خود بارها به تجربه دیدن رؤیا اشاره می‌کند. طبق این دیدگاه، زبان ابزار و واسطه‌ای برای تصویر و تجسد امور معنوی است. بنابراین، قرآن چونان متنی زبانی با عالم مادی متناظر می‌شود و سخن ظاهری قرآن مانند رؤیایی است که باید تعبیر شود. (ابوزید، ۱۳۸۰، ص ۴۳۹-۴۴۱)

نصر حامد ابوزید در نقد نظر غزالی چنین می‌گوید: «معنای متن قرآنی در نظر غزالی دچار تحولی دراماتیک شده است. در روزگار نخست، وحی و متن قرآنی پیوندی میان آسمان و زمین بود؛ اما اینک همین متن قرآنی به دست غزالی به تجربه‌ای متافیزیکی بدل شد که تنها صوفیان قادر به شناخت آن هستند. این یعنی تبدیل متن قرآنی به رمز یا کد سری که هیچ‌کس قادر به گشودن آن نیست، مگر آنکه از تجربه صوفی بهره‌مند شده و مراحل معرفت ایشان را پیموده باشد». (همان، ص ۵۱۱)

او همچنین در نقد دیدگاه غزالی می‌گوید که طبق چنین نظری، مفهوم «تأویل» چنان گسترده می‌شود که تمام آیات قرآن را در بر می‌گیرد. اما چنین دیدگاهی درباره «تأویل» با تناقضات فراوانی همراه است. زیرا غزالی می‌کوشد دو روش متعارض را با هم جمع کند: روش اشعری که کلامی و تلفیقی است و روش صوفیانه که باطنی و شهودی است. (همان، ص ۴۵۷)

۳. تقریرات گوناگون از نظریه روح معنا

بیان غزالی و نیز کسانی که پس از او این نظریه را پذیرفته‌اند از این نظریه یکسان نیست و آن را به صورت‌های گوناگونی می‌توان تقریر کرد.

یک تقریر از این نظریه آن است که این الفاظ اساساً در معانی معقول، حقیقت و در معانی محسوس، مجازند. چنان‌که خواهیم دید، کسانی مانند برخی از پیروان مکتب ابن عربی که مشرب آنان بیشتر عرفانی است تا فلسفی به این تقریر بیشتر توجه داشته‌اند و البته بیان خود غزالی نیز گاه به همین تقریر نزدیک‌تر است. در برابر، تقریر دیگر این نظریه این است که این الفاظ هم در معانی محسوس و هم در معانی معقول حقیقت‌اند. این برابری گاه به نحو تشکیکی بیان می‌شود، به این نحو که حقایق غیبی

نسبت به مصادیق محسوس شایسته‌ترند تا به نام عرش و کرسی و لوح و قلم و ... نام گیرند. گاه نیز این برابری به نحو متواطی بیان می‌شود، به این نحو که موضوع له این الفاظ روح مشترکی است که بین همه مصادیق وجود دارد و در صورت وجود مصادیق تازه، همان لفظ بر این مصداق جدید اطلاق می‌شود. این نظریه‌ها را می‌توان به این نحو خلاصه کرد:



در عین حال بیان برخی از کسانی که این نظریه را پذیرفته‌اند چنان است که قابلیت همه این تفاسیر گوناگون را دارد، مثلاً فیض کاشانی در مقدمه چهارم تفسیر صافی همین دیدگاه را اختیار کرده و آن را با سخنی که گاه عین بیان غزالی در *جواهر القرآن* است به تفصیل شرح داده و حمل این الفاظ را بر مجاز نادرست خوانده است، (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۳۳-۳۴) اما ظهور سخن او در هیچ‌یک از این تفاسیر آشکار به نظر نمی‌رسد. او در *اصول المعارف* (همو، ۱۳۷۵، ص ۱۸۸-۱۸۹) و *علم الیقین* (همو، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۶۵۴-۶۵۸) نیز از این دیدگاه سخن می‌گوید.

موسوی خمینی نیز در رساله *مصباح الهدایه* خود به همین مبنا (بدون تصریح به یکی از این تفاسیر) اشاره می‌کند و می‌گوید الفاظ بر ارواح معانی وضع شده‌اند و تدبیر در این امر از مصادیق تفکری است که از شصت سال عبادت برتر است. (موسوی خمینی، ۱۳۷۶، ص ۳۹)

اکنون هر یک از تقریرهای سه‌گانه نظریه روح معنا را بررسی می‌کنیم:

۱. **حقیقت در معقول و مجاز در محسوس:** یک تفسیر از نظریه «روح معنا» می‌تواند این باشد که کاربرد این الفاظ در مصادیق معقول، حقیقت و در مصادیق محسوس، به نحو مجازی است و دیدگاه غزالی ممکن است به همین نحو تفسیر شود، چنان که

نصر حامد ابوزید نیز از سخن او چنین برداشت می‌کند. به نظر او: «غزالی تا آنجا پیش می‌رود که نظریهٔ زبانی خویش را چنین ارائه دهد: "زبان، متافیزیک را حقیقتاً و امور ملموس و متافیزیکی را مجازاً بیان می‌کند". یعنی وی نظریهٔ زبان را دگرگون می‌کند؛ چه در نظریهٔ زبانی مورد اتفاق همگان، زبان بالحقیقه بیانگر این عالم مادی است، اما امور متافیزیکی را مجازاً بیان می‌کند ... ایستمولوژی مجاز و قیاس در نظر غزالی صد و هشتاد درجه متفاوت با ایستمولوژی مجاز و قیاس در تفکر اسلامی است». (ابوزید، ۱۳۸۰، ص ۵۱۱)

این تقریر از نظریهٔ روح معنا را در متون عرفانی بیشتر می‌توان پی گرفت. مثلاً قیصری در شرح خود بر *فصوص الحکم* می‌گوید حروف به صورت مفرد و مرکب بر معانی غیبی دلالت دارند و واژه‌ها به ازاء حقایق الهی وضع شده‌اند. (قیصری، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۱۳۸)

شبستری نیز در منظومهٔ *گلشن راز* در این باره سخن گفته است. البته سخن او دربارهٔ واژه‌هایی مانند چشم و ابرو و خط و خال است که در زبان عارفان به کار می‌رود. او در ابتدا با اشاره به نظریهٔ شایع حقیقت و مجاز می‌گوید:

چو محسوس آمد این الفاظ مسموع نخست از بهر محسوس اند موضوع

اما پس از چندی به دیدگاه خود اشاره می‌کند:

به نزد من خود الفاظ مؤول بر آن معنا فتاد از وضع اول

به محسوسات خاص از عرف عام است چه داند عام کاین معنا کدام است

شمس‌الدین محمد لاهیجی در شرح سخن شبستری می‌گوید: «این الفاظ ... اول از برای آن معانی موضوع بوده‌اند و از آن معانی نقل بر این محسوسات نموده شده است چو آن معانی اصل و متأصل‌الوجودند و این محسوسات فرع و تابع ...». (لاهیجی، ۱۳۷۱، ص ۵۵۶-۵۵۷)

این مبنا را در سخن صوفیان در معنای برخی از اصطلاحات خاص رایج نزد آنان نیز می‌توان پی گرفت. مثلاً عبدالرزاق کاشانی در *اصطلاحات الصوفیه* از برخی از واژه‌ها، از جمله واژه‌های قرآنی، که معنای محسوس آنها بر ما روشن است معنایی کاملاً معقول به‌دست می‌دهد و به معنای محسوس آن اشاره‌ای نمی‌کند، چنان‌که مثلاً «لوح» را چنین معنا می‌کند: «هو الكتاب المبين و النفس الکلیه» (کاشانی، ۱۳۸۱، ص ۴۷) یا مثلاً در معنای واژه‌های آیهٔ نور چنین می‌گوید: «الزجاجه: ... هی القلب و المصباح هو الروح و

طباطبائی و نظریه «روح معنا» در تفسیر الفاظ مثله قرآن

الشجره ... هی النفس و المشکاه البدن ... الزيتونه: هی النفس المستعده للإشتعال بنور القدس بقوه الفكر». (همان، ص ۳۴-۳۵)

سخن نهایی موسوی خمینی در *آداب الصلوه* نیز درباره این دیدگاه همین است که اطلاق این الفاظ بر مجردات، حقیقت و بر محسوسات، مجاز است. (موسوی خمینی، ۱۳۷۰، ص ۲۴۸-۲۵۱)

در اینجا شایسته است به این نکته توجه کنیم که این تقریر از نظریه روح معنا لازمه مهمی دارد: اگر الفاظ در وهله نخست بر معانی معقول وضع شده‌اند، در این صورت به آسانی نمی‌توان پذیرفت که واضح، انسان باشد؛ زیرا انسان نخست با پدیده‌های تجربی و محسوس روبه‌روست و سپس با معانی معقول آشنا می‌شود. از نظر تاریخی هم، انسان به تدریج با معانی انتزاعی آشنا شده و فلسفه و دانش‌های تجربیدی مربوط به دوره متأخر تاریخ زندگی انسان بر زمین است. از همین رو کسانی که این الفاظ را در معانی غیبی، حقیقت و در محسوسات، مجاز دانسته‌اند اغلب به این لازمه هم توجه داشته‌اند، چنان که قیصری در ادامه سخنی که از او نقل شد واضح حقیقی را خدا می‌داند. (قیصری، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۱۳۸) این دیدگاه در آثار برخی از عالمان مسلمان نیز چنین بیان می‌شود که «الاسماء تنزل من السماء»^۱ مؤیدالدین جندی در شرح *فصوص الحکم* از این دیدگاه دفاع می‌کند. (جندی، ۱۳۸۰، ص ۸۸)

ابن‌ترکه اصفهانی نیز در شرح خود بر *گلشن راز* با توجه به همین نکته چنین می‌گوید: «در واضح الفاظ اختلافی است: بعضی بر آنند که هر قومی نسبت به لسان خاص خود وضع الفاظ لسان خود کرده‌اند از برای معانی، چنان که عندالاطلاق آن معانی که مقصود ایشان است فهم توانند کرد و گروهی بر آنند که واضح انبیاءند و بعضی دیگر بر آنند که واضح، حق است و شیخ بر این است». (ابن‌ترکه، ۱۳۷۵، ص ۱۹۳)

پیشینه این دیدگاه را تا فلسفه یونان می‌توان پی گرفت. افلاطون در رساله *کراتولوس* احتمال می‌دهد که پاره‌ای از واژه‌ها ساخته خدایان باشند (افلاطون، ۱۳۸۰، ج ۲،

۱. تا جایی که نویسنده جست‌وجو کرده است، قدیمی‌ترین منبع این سخن شرح جندی بر *فصوص الحکم* است. او در شرح سخن ابن‌عربی در فص داوودی که می‌گوید حروف نام «داوود» از هم منقطع است و این، رمز انقطاع او از ماسوی است، به این سخن استناد می‌کند که «الالفاظ مع الاسماء تنزل من السماء». نک: جندی، ۱۳۸۰، ص ۵۷۸.

ص ۷۰۷) و نخستین واژه‌ها را نیرویی برتر از نیروی آدمی ساخته باشد. (همان، ص ۲، ص ۷۴۹)

با این حال موسوی خمینی نسبت نظریه منشأ الهی وضع الفاظ با نظریه روح معنا را رد می‌کند. وی معتقد است واضح نیز یکی از همین اشخاص معمولی است و معانی مجرّد و حقایق مطلق را در حین وضع در نظر نگرفته است. البته اگر خداوند یا به وحی و الهام او انبیاء واضح الفاظ باشند این مطلب قابل توجیه است، ولی چنین چیزی ثابت نیست. (موسوی خمینی، ۱۳۷۰، ص ۲۵۱-۲۴۸) وی در مباحث اصولی خود نیز نظریه منشأ الهی وضع را رد می‌کند. (همو، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۵۶)

۲. حقیقت در معقول و محسوس به نحو تشکیک: اگر نظریه روح معنا را از منظر توطی یا تشکیک معنای مشترک میان مصادیق محسوس و معقول در نظر بگیریم، در این صورت یک تفسیر از این دیدگاه آن است که اشتراک معنا میان مصادیق محسوس و معقول این الفاظ به نحو تشکیکی است که طبق آن هرچند معنای مشترک در هر دو گونه مصداق حقیقت است، اما در معانی معقول شدت بیشتری دارد. مثلاً حقیقت مشترکی میان قلم محسوس و حقیقتی غیبی که آن را قلم نامیده‌اند وجود دارد، اما معنای معقول و غیبی شایسته‌تر است که قلم نام گیرد.^۱ در عین حال این معنای مشترک را می‌توان به نحو متوطی نیز در نظر گرفت، یعنی مثلاً همان‌گونه که می‌توان ابزار محسوس نگارش را قلم نامید به همان نحو هم می‌توان آن حقیقت غیبی را نیز که خداوند با آن اعمال انسان را بر لوح جان او نقش می‌کند قلم نام نهاد.

به نظر می‌رسد تقریر تشکیکی از نظریه روح معنا به سخن غزالی نزدیک‌تر است. چنان‌که دیدیم، غزالی در *جواهرالقرآن* می‌گوید اگر در عالم وجود چیزی بود که با آن علوم بر لوح جان آدمیان نقش بست «شایسته‌تر» است که قلم نام گیرد. (غزالی، ۱۴۱۱، ص ۵۱) او همین سخن را در مورد نام‌های رمزی خود بر آیات قرآن مانند کیمیا، کبریت احمر، تریاق اکبر، مشک اذفر و عود نیز تکرار می‌کند و آیات قرآن را در این نام‌ها از مصادیق محسوس این واژه‌ها شایسته‌تر می‌شمارد. (همان، ص ۵۷-۵۹) اشاره غزالی به

۱. البته پذیرش حقیقت مشترک به صورت تشکیکی هرچند در نگاه نخست با نظریه تشکیک ماهیت - که چندان مقبول حکیمان ما نیست - مرتبط به نظر می‌رسد، اما می‌توان آن را بر اساس تشکیک وجود نیز توضیح داد.

اولویت و تقدم در نام‌گذاری، مشعر به آن است که او با تفسیر تشکیکی از نظریه خود بیشتر موافقت دارد.

این تلقی از این نظریه عمدتاً در آثار ملاصدرا و شاگردان مکتب او قابل پی‌گیری است. ملاصدرا در آثار خود بارها به این مبنا اشاره کرده است. مثلاً در مفتاح نهم از کتاب *مفاتیح الغیب خلاصه سخنان غزالی در جواهر القرآن* را نقل می‌کند و او را برای این دیدگاه بسیار می‌ستاید. (شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۹۴-۹۸) وی در آثار دیگر خود مانند *اسفار* (همو، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۲۹۹)، *شرح اصول کافی* (همو، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۵۵۳-۵۵۴) و *مبدأ و معاد* (همو، ۱۳۵۴، ص ۱۲۹ و ۲۰۱) نیز از این دیدگاه سخن می‌گوید.

ملاصدرا در *مفاتیح الغیب* دربارهٔ عرش و کرسی سخنی می‌گوید که با تلقی تشکیکی متناسب است. به نظر ملاصدرا، مثال عرش و کرسی را در ظاهر، باطن و باطن باطن انسان می‌توان نشان داد. او پس از شرح این سخن هشدار می‌دهد که حقایق آیات و مثال‌های وارد شده در زبان شرع را نباید بر استعاره و مجاز حمل کرد. (همو، ۱۳۶۳، ص ۸۸-۸۹)

ملاعلی نوری نیز در تعلیقات خود بر تفسیر ملاصدرا همین دیدگاه را شرح می‌دهد. وی می‌گوید این الفاظ به وضع الاهی بر موضوع له خود قرار داده شده‌اند و حقایق الاهی بر صورت الفاظ نزول یافته‌اند و ضابطهٔ آن هم این است که هر یک از این معانی از وجودی لاهوتی و سپس جبروتی، ملکوتی و ناسوتی در متن واقع برخوردار است. (همو، ۱۳۶۶، ج ۵، ص ۴۴۰-۴۴۱)

ملاهادی سبزواری نیز در تعلیقاتش بر *سواهد الربوبیه* کاملاً بر تلقی تشکیکی صحه می‌گذارد. به گفتهٔ وی، در بین همهٔ مصادیق معنای الفاظی مانند «میزان» اصل مشترکی وجود دارد، اما در همهٔ این مصادیق ما به الامتیاز عین ما به الاشتراک است و ممکن است افراد یک نوع واحد از حیث تجرد و تجسم متفاوت باشند. در این صورت لفظ منحصر به یک معنا نیست تا در معنای دیگر مجاز به شمار آید. (سبزواری، ۱۳۶۰، ص ۴۹۱-۴۹۲) وی در *شرح منظومه* (همو، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۳، ص ۵۵۸-۵۶۰)، *اسرار الحکم* (همو، ۱۳۸۳، ص ۱۲۵) و *شرح دعای جوشن کبیر* (همو، ۱۳۷۲، ص ۲۴۴-۲۴۵ و ۴۱۲-۴۱۳) هم از این دیدگاه سخن می‌گوید.

بنابراین، چنان‌که می‌بینیم مبنای فوق، مورد پذیرش بسیاری از مفسرانی است که با حکمت و عرفان اسلامی نسبت داشته‌اند و این دیدگاه تا زمان ما هم ادامه داشته است. موسوی در *شرح فقره «اللهم إني أسألك من نورك بأنوره ...»* از دعای سحر در

توضیح واژه «نور» می‌گوید حقیقت نور در مصادیق عرفی آن منحصر نیست و علم هم نور است و حقیقت نور که ظهور به ذات و اظهار به غیر است در علم به نحوی آشکارتر تحقق دارد. (موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ص ۳۸)

به جز طباطبایی، که درباره دیدگاه وی به تفصیل بحث خواهیم کرد، جوادی آملی نیز همین مبنا را در مباحث تفسیری خود در نظر داشته است. مثلاً وی در جایی چنین می‌گوید: «ممکن است برخی استعمال لفظ واحد در بیش از یک معنا را روا ندانند، لذا اراده چند مطلب از یک لفظ قرآنی صحیح نمی‌باشد، لیکن باید توجه داشت که بر فرض صحت آن مبنا می‌توان معنای جامع انتزاعی ترسیم نمود که همه مراحل را در بر گیرد، گذشته از آنکه مراحل طولی مصادیق یک معنایند نه معانی متعدد یک لفظ ... گذشته از اینکه مخاطب اولی و اصیل قرآن کریم حضرت رسول اکرم است که در اثر خلیفة‌اللهی توان تحمل معانی متعدد را یک‌جا دارد». (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۹۸) اشاره وی به «مراحل طولی» مطابق با همان تفسیر تشکیکی از این نظریه است.

۳. حقیقت در معقول و محسوس به نحو توائمی: در برابر، ممکن است روح معنا را در مصادیق محسوس و معقول به نحو متوائمی مشترک بدانیم و مصادیق معقول را در صدق این نام‌ها در جایگاهی برتر قرار ندهیم.

برخی از تقریرات از نظریه روح معنا با همین تفسیر مطابق است. یکی از این تقریرات، سخن ملاصدرا در *مفاتیح‌الغیب* است. او لفظ «میزان» را مثال می‌زند که بر مصادیق گوناگون مانند خط‌کش، شاقول، گونیا، اسطرلاب، ذراع، علم نحو، علم عروض، علم منطق و مهم‌تر از همه جوهر عقل قابل اطلاق است. وی اندکی بعد نظر خود را به نحوی آشکارتر بیان می‌کند و می‌گوید چنین الفاظی بر معنای مطلق که شامل مصادیق حسی و عقلی می‌شود وضع شده و خصوصیات مصداق خارج از موضوع له است.^۱ (شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۹۱-۹۳) ملاصدرا در این بیان به این نکته اشاره نمی‌کند که مصادیقی مانند عقل در اینکه میزان نام گیرند شایستگی بیشتری از مصادیق محسوس دارند. بنابراین، این سخن او با تفسیر فوق متناسب‌تر به نظر می‌رسد.

۱. ملاصدرا همین سخن را در رساله مختصری با نام *مشابهات القرآن* نیز تکرار کرده است. نک: شیرازی، ۱۳۸۷، ص ۳۰۴-۳۰۵.

چنان که خواهیم دید، سخن طباطبایی در تفسیر الفاظ متشابه نیز با همین تقریر مناسبت بیشتری دارد.

۴. تبیین دیدگاه طباطبایی

پیش از هر چیز باید دانست که طباطبایی اساساً با برداشت‌های حس‌گرایانه از آیات قرآن سر سازگاری ندارد و از همین رو بر چنین برداشت‌هایی خرده می‌گیرد. مثلاً وی در تفسیر آیات نخست سوره اسراء در نقد دیدگاه‌هایی که الفاظ قرآن را بر معانی محسوس حمل می‌کنند و معانی معقول را بر نمی‌تابند می‌گوید: «آنان به دلیل اصالت دادن به امور مادی و منحصر کردن وجود غیر مادی به خداوند، هرگاه ببینند که کتاب و سنت امور غیر محسوس را با تمثیل آنها به خواص اجسام محسوس توصیف می‌کند ... آنها را بر اجسامی مادی حمل می‌کنند که به حس در نمی‌آیند و احکام ماده را ندارند. همچنین تمثیلات درباره مقامات صالحان و مراتب قرب و صورت باطنی گناهان و نتایج اعمال و مانند آن را به نوعی از تشبیه و استعاره حمل می‌کنند.» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۳، ص ۳۳)

همچنین درباره آیاتی که مشتمل بر الفاظ متشابه هستند و نیز برخی از آیات دیگر، شایسته است به دیدگاه کلی طباطبایی توجه شود. در این باره نظر وی مانند دیدگاه غزالی، ابن عربی، ملاصدرا و شارحان مکتب او مبتنی بر توجه به عالم مثال منفصل و نیز قوه خیال یا مثال متصل است. مثلاً وی در تفسیر آیات معراج در این باره می‌گوید اخبار معراج مانند دیدار پیامبران و مانند آن تمثلات برزخی یا روحی است، چنان که روایاتی مانند شکافتن سینه و شستن قلب ایشان هم که کسانی آن را نپذیرفته‌اند نیز چنین است و احادیث معراج پر از اشاره به چنین نوعی از تمثیل است، مانند تمثیل دنیا به صورت زنی که همه زینت‌های دنیا با او بود. (همان، ج ۱۳، ص ۳۴)

با در نظر داشتن آنچه گفتیم، بررسی مواردی از تفسیر *المیزان* که در آنها طباطبایی به تفسیر الفاظ متشابه پرداخته است تردیدی باقی نمی‌گذارد که وی پیرو نظریه «روح معنا» است. اما چنان که خواهیم دید، وی از این نظریه تقریر تازه‌ای به دست می‌دهد که با سخن پیشینیان تفاوت دارد. شاید عصاره دیدگاه طباطبایی را بتوان در سخنی از جواد املی یافت. وی در مقاله‌ای با موضوع «سیره تفسیری طباطبایی»، در این باره می‌گوید قرآن کتابی جاوید است و اگر آیه قرآن از صورت جامعیت مفهومی خود تنزل کند و در سطح فرد خارجی مشخص شود با زوال آن فرد، آیه هم از بین خواهد رفت. بنابراین: «تحولات گوناگون مصادیق موجب تحول تفسیر نمی‌شود، زیرا الفاظ برای

ارواح معانی وضع شده‌اند و مادامی که هدف یک چیز معین و غرض مترتب بر آن باقی است، نام آن محفوظ است، گرچه تبدیل فراوانی در مصادیق آن راه یافته باشد، مانند اسامی چراغ و ترازو و قلم و نظایر آن، که بین مصادیق موجود در اعصار پیشین و مصادیق اختراع شده عصر صنعت امتیاز فراوانی از لحاظ مصداق هست، ولی همه آنها در مفاهیم جامع اسامی یاد شده مندرج می‌باشند، زیرا لفظ در مفهوم استعمال می‌شود، نه در مصداق و تفاوت مصداق موجب تبدیل مفهوم نخواهد بود». (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۴۳۴-۴۳۵)

اکنون شایسته است به برخی از موارد سخن طباطبایی در تفسیر آیات مشتمل بر این الفاظ اشاره شود.

عرش: وی در معنای عرش می‌گوید مرحله‌ای حقیقی وجود دارد. زمام همه امور با وجود کثرت و اختلاف آنها در آنجاست. طباطبایی سپس با اشاره به آیات عرش می‌گوید ظاهر این آیات بر این امر دلالت دارد که عرش حقیقی از حقایق عینی و موجودی از موجودات خارجی است و مصداقی خارجی دارد و صرف یک تمثیل نیست. (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۱۵۶)

همچنین در تفسیر آیه ۸ سوره طه در تفسیر «عرش» معیار کلی مورد نظر خود را چنین شرح می‌دهد:

«معیار در شناخت آنچه از آن به اصل معنا تعبیر می‌کنیم معنایی است که با بقای آن، نام باقی می‌ماند و به عبارت دیگر، صدق نام به آن بستگی دارد، هرچند خصوصیات تغییر یابد. مثلاً «چراغ» وقتی نخستین بار به وجود آمد وسیله روشنایی در تاریکی شب بود و مصداق آن در آن زمان ظرفی بود که فتیله‌ای در آن بود که بر ماده‌ای چرب قرار داشت و سر آن می‌سوخت ... سپس این نام به چیزهایی مانند شمع‌ها و فانوس‌های نفتی منتقل شد و پیوسته این نام از مصداقی به مصداق دیگر منتقل می‌شد تا در زمان ما به چراغ‌های الکتریکی اطلاق شد که از ماده مصداق نخست و شکل آن هیچ چیزی با مصداق جدید نیست جز آنکه وسیله روشنایی در تاریکی است و از این جهت است که حقیقتاً چراغ نامیده می‌شود. در مورد «سلاح» هم همین‌گونه است که نخستین بار نام چیزی مانند تبر مسی یا سپر بود و اکنون بر توپ و بمب هسته‌ای اطلاق می‌شود و چنین نوعی از تحول و تطور در بسیاری از وسایل زندگی و اعمالی که انسان در زندگی انجام می‌دهد شایع است». (همان، ج ۱۴، ص ۱۲۹-۱۳۰)

طباطبایی اندکی بعد در انتقاد از اهل ظاهر می‌گوید آنان در بیانات دینی درباره اسماء و صفات الاهی احتیاط می‌کنند، اما همین روش را درباره افعال الاهی مانند عرش، کرسی، لوح، قلم و ... پیش نمی‌گیرند، بلکه این نام‌ها را بر معانی معهود نزد ما حمل می‌کنند، در حالی که ملاک اسماء و صفات الاهی با افعال او یکی است و در هر دو صورت خداوند را از نیاز و امکان باید تنزیه کرد. طباطبایی می‌افزاید این افراد معنای ظاهری آیات متشابهی که از سمع، بصر، ید، ساق، رضا، تأسف و ... درباره خداوند سخن می‌گویند نمی‌پذیرند، اما ملاک این آیات با آیاتی که از عرش و کرسی و ... سخن می‌گویند یکی است و در هر دو صورت توهم نیاز و امکان درباره ذات الاهی باید نفی شود. (همان، ج ۱۴، ص ۱۳۱-۱۳۲)

جناح: طباطبایی در تفسیر آیه نخست سوره فاطر که در آن به «بال» فرشتگان اشاره می‌شود نیز معتقد است فرشته به چیزی مانند بال پرندگان مجهز است که با آن مانند پرندگان به امر خدا از آسمان به زمین می‌آید یا از زمین به آسمان عروج می‌کند. قرآن این امر را بال نامیده است، زیرا همان غایت مطلوب از بال در مورد این حقیقت غیرمادی هم تحقق دارد. بنابراین، از مجرد اطلاق لفظ «بال» بر نمی‌آید که این امر غیرمادی مانند بال پرندگان از پر تشکیل شده باشد، همان‌طور که در الفاظی مانند عرش، کرسی، لوح، قلم و مانند آنها نیز چنین است. (همان، ج ۱۷، ص ۷)

میزان: طباطبایی واژه قرآنی «میزان» را هم مانند ملاصدرا و پیروان او منحصر در مصداق مادی آن نمی‌داند و می‌گوید مراد از آن هر چیزی است که با آن چیزی اندازه‌گیری شود، اعم از آنکه عقیده یا سخن یا کاری باشد و یکی از مصادیق آن ترازویی است که اشیاء مادی را با آن وزن می‌کنند. (همان، ج ۱۹، ص ۹۷)

نور: طباطبایی در تفسیر آیه ۳۵ سوره نور نیز می‌گوید گرچه موضوع له نخست واژه «نور» مصداق محسوس و دیدنی آن است، اما این واژه به نحو استعاره یا حقیقت ثانوی در بقیه حواس و سپس در امور نامحسوس مانند عقل به کار رفته است. سپس می‌افزاید که وجود شیء آن است که از راه آن شیء حقیقت خود را بر غیرش می‌نماید و بنابراین مصداق تام نور است و چون ممکنات به ایجاد خداوند موجودند خداوند مصداق اتم نور است. (همان، ج ۱۵، ص ۱۲۲)

تسبیح: طباطبایی تسبیح اشیاء را نیز حقیقی می‌داند و اسناد تسبیح به اشیاء در معنای مجازی را نمی‌پذیرد. از همین رو سخن بعضی از مفسران را رد می‌کند که گفته‌اند تسبیح برخی از موجودات قالی و حقیقی و تسبیح بقیه حالی و مجازی است و لذا اسناد تسبیح به همه اشیاء از باب عموم مجاز است. وی می‌گوید حق آن است که تسبیح همه قالی و حقیقی است، اما مستلزم

آن نیست که این تسبیح با الفاظ وضع شده و صوتی که شنیده شود صورت گیرد. (همان، ج ۱۳، ص ۱۱۰-۱۱۱)

۵. تفسیر و تحلیل دیدگاه طباطبایی

۱) می‌توان از «روح معنا» در این نظریه هم تفسیری ذات‌گرایانه و هم برداشتی کارکردگرایانه به دست داد، اما سخن طباطبایی به تفسیر دوم بسیار نزدیک‌تر است. غیر از مواردی که نقل شد توجه طباطبایی به ملاک کارکردگرایانه در تحقق معنا از سخن ایشان در *المیزان* در تبیین معنای کلام و نسبت حقیقی آن به خداوند بهتر روشن می‌شود. به نظر وی، ما ابزارهای زندگی خود را از راه کاربرد و اثر آنها قصد می‌کنیم و می‌شناسیم؛ بنابراین، مثلاً حقیقت چراغ آن است که در شب از نور آن روشنی می‌گیریم و با وجود این اثر، نام چراغ به نحو حقیقی بر هر چیز دارای این اثر اطلاق می‌شود، ولو اینکه شکل آن تغییر کند. (همان، ج ۲، ص ۳۲۰) طباطبایی این دیدگاه را در مباحث اصولی خود هم تبیین می‌کند. (همو، بی‌تا، ۲۱-۲۲، ص ۴۱-۴۳)

۲) دیدیم که طباطبایی در تبیین این دیدگاه از دو مثال سلاح و چراغ بهره می‌برد. روشن است که نه در بین مصادیق گوناگون این دو واژه ذات مشترکی وجود دارد و نه هیچ‌کدام از این مصادیق در اینکه به این نام نامیده شوند اولویتی بر دیگری دارند، وگرنه چگونه می‌توان گفت شباهت مشترکی که مثلاً بین همه آب‌ها، درختان و ماهی‌های جهان هست در استناد ایشان به مثال واژه «سلاح» بین شمشیر، تفنگ، تانک و بمب اتمی نیز هست؟ و چه چیز جز کاربرد مشترک، این مصادیق را در یک نام مشترک گرد هم می‌آورد؟ از همین رو تقریر طباطبایی از این نظریه در عین کارکردگرایانه بودن، غیرتشکیکی و منطبق بر تقریر سوم از نظریه روح معناست. نیازی به این استنباط و تفسیر هم نیست، چنان‌که دیدیم ایشان تصریح می‌کند که مصادیق گوناگون تنها از حیث کاربرد مشترکشان به این نام خوانده می‌شوند.

۳) بر این اساس، به نظر می‌رسد نظر طباطبایی در اینجا به دیدگاه ویتگنشتاین در دوره دوم تفکر فلسفی‌اش بسیار نزدیک می‌شود و تقریر وی از نظریه روح معنا را می‌توان با نظریه شباهت‌های خانوادگی مقایسه کرد. طبق نظر ویتگنشتاین، شباهت انواع گوناگون مفهومی مانند «بازی» مانند شباهت افراد گوناگون یک خانواده است. در یک خانواده ممکن است نتوان شباهت مشترکی بین همه افراد پیدا کرد، اما افراد به صورت متداخل شباهت‌هایی دارند و این شباهت‌های متداخل باعث می‌شود بتوانیم

آنها را ذیل یک گروه قرار دهیم. (ویتگنشتاین، ۱۳۸۰، ص ۴۶ و ۷۷) نکته مهم در این نظریه آن است که در آن به جای ذات یا ماهیت مشترک از ملاک کاربرد مشترک سخن گفته می‌شود.

وجه مشترک نظریه شباهت‌های خانوادگی با نظریه روح معنا آن است که طبق هر دو دیدگاه، ویژگی‌های مصادیق یک واژه در نام‌گذاری مورد توجه قرار نمی‌گیرد. مثلاً اگر قرار بود در مفهوم بازی ویژگی برخی از مفاهیم، مثلاً سرگرم‌کنندگی، را داخل می‌کردیم در این صورت نمی‌توانستیم بسیاری از فعالیت‌های دیگر را که اکنون بازی می‌نامیم به این نام بخوانیم. به همین صورت، طبق نظریه روح معنا نیز اگر قرار بود مثلاً در معنای «قلم» ساخته شدن آن از نی یا چوب را در نظر می‌گرفتیم روا نبود موجودی غیبی را که با آن حقایقی به ثبت می‌رسد به معنای حقیقی قلم بخوانیم. بنابراین، طبق هر دو دیدگاه، آنچه در صدق یک واژه در نظر گرفته می‌شود روایی کاربرد آن در مصادیق جدید است.

۴) طباطبایی هیچ‌گاه از منشأ الهی وضع الفاظ سخن نمی‌گوید و نظریه وضع نخستین الفاظ متشابه در معانی معقول را نیز نمی‌پذیرد، بلکه همان‌گونه که دیدیم، به نظر وی وضع این الفاظ در معانی معقول به نحو تعینی و نه تعیینی است؛ زیرا این الفاظ با وجود وضع نخستین بر مصادیق محسوس بعدها با توجه به کارکرد مشترک در مصادیق معقول، در آنها نیز تعین می‌یابند و استعمال می‌شوند و از این رو وضع الفاظ متشابه در معانی معقول تعینی و نه تعیینی خواهد بود.

بدین‌گونه ملاحظه می‌شود که گرچه طباطبایی نظریه روح معنا را می‌پذیرد و مانند غزالی و دیگران با این نکته موافق است که الفاظ متشابه قرآن در معانی معقول خود حقیقت‌اند و نه مجاز، اما تقریری جدید از این نظریه به دست می‌دهد که این تقریر با واقعیت و امکانات طبیعی زبان هماهنگی بیشتری دارد و کمتر در معرض نقدهایی قرار می‌گیرد که بر تقریرات دیگر از نظریه روح معنا وارد می‌شوند و عمدتاً بر دور بودن این دیدگاه از ماهیت زبان مبتنی هستند.

فهرست منابع

۱. ابن ترکه اصفهانی، صائن‌الدین علی بن محمد، ۱۳۷۵، شرح گلشن راز، به تصحیح و تعلیق کاظم دزفولیان، نشر آفرینش.
۲. ابن رشد، ۱۹۹۳، تهافت/التهافت، با مقدمه و تعلیق محمد العریبی، بیروت، انتشارات دارالفکر.

۳. ابوزید، نصر حامد، ۱۳۸۰، *معنای متن (پژوهشی در علوم قرآن)*، مرتضی کریمی نیا، تهران، طرح نو.
۴. افلاطون، ۱۳۸۰، *دوره آثار*، ج ۲، محمدحسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی، چاپ سوم.
۵. جندی، مؤید الدین، ۱۳۸۰، *شرح فصوص الحکم*، قم، انتشارات بوستان کتاب.
۶. جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۴، *سرچشمه اندیشه*، قم، مرکز نشر اسراء، چاپ دوم.
۷. خمینی، روح الله، ۱۳۷۳، *مناهج الوصول إلى علم الاصول*، قم، انتشارات مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۸. -----، ۱۳۷۶، *مصباح الهدایة إلى الخلافة و الولاية*، تهران مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ سوم.
۹. -----، ۱۳۸۱، *شرح دعاء السحر*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ دوم.
۱۰. زمخشری، محمود، ۱۴۰۷، *الكشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت، دار الكتاب العربی.
۱۱. سبزواری، ملاحادی، ۱۳۶۰، *التعلیقات على الشواهد الربوبیة*، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، چاپ دوم.
۱۲. -----، ۱۳۶۹ - ۱۳۷۹، *شرح المنظومة*، تهران، نشر ناب.
۱۳. -----، ۱۳۷۲، *شرح الأسماء*، به تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۱۴. -----، ۱۳۸۳، *اسرار الحکم*، به تصحیح کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی.
۱۵. سیوطی، جلال الدین، ۱۴۲۰، *الاتقان فی علوم القرآن*، بیروت، دار الفکر.
۱۶. شیرازی، صدرالدین محمد، ۱۳۵۴، *المبدأ و المعاد*، به تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۷. -----، ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، با مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۱۸. -----، ۱۳۶۶، *تفسیر القرآن الکریم*، قم، انتشارات بیدار.
۱۹. -----، ۱۳۶۶، *شرح أصول الکافی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۲۰. -----، ۱۳۸۷، *سه رساله فلسفی*، با مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ سوم.
۲۱. -----، ۱۹۸۱، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث، الطبعة الثالثة.
۲۲. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۴۱۷، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ پنجم.

۲۳. ----- ، بی تا، حاشیة الکفایة، بی جا، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
۲۴. غزالی، ابو حامد محمد، ۱۴۱۱، *جواهر القرآن*، بیروت، دار احیاء العلوم، الطبعة الثالثة.
۲۵. ----- ، ۱۴۱۶، *مجموعه رسائل الامام الغزالی*، بیروت، انتشارات دارالفکر.
۲۶. ----- ، بی تا، *احیاء علوم الدین*، بیروت، دار الكتاب العربی.
۲۷. فیض کاشانی، ملامحسن، ۱۳۷۵، *اصول المعارف*، با تعلیق و تصحیح و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ سوم.
۲۸. ----- ، ۱۳۷۵/۱۳۷۹، *علم الیقین*، حسین استاد ولی، تهران، انتشارات حکمت.
۲۹. ----- ، ۱۳۷۵/۱۴۱۵، *الصادق*، تهران، انتشارات الصدر، چاپ دوم.
۳۰. قیصری، داوود، ۱۳۷۵، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۱. کاشانی، کمال الدین عبدالرزاق، ۱۳۸۱، *اصطلاحات الصوفیة*، تهران، انتشارات حکمت.
۳۲. لاهیجی، شمس الدین محمد، ۱۳۷۱، *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، انتشارات سعدی، چاپ پنجم.
۳۳. ویتگنشتاین، لودویگ، ۱۳۸۰، *پژوهش های فلسفی*، فریدون فاطمی، تهران، نشر مرکز.
34. Whittingham, Martin, 2007, *Al-Ghazali and the Quran (One Book, Many Meanings)*, Routledge.