

بررسی و تحلیل نظریه روح معنا از دیدگاه امام خمینی (س)

محمدباقر حجتی^۱

حامد شیواپور^۲

چکیده: درباره واژه‌های متشابه قرآن چهار دیدگاه اصلی وجود دارد: دیدگاه اهل ظاهر، نظریه اشتراک لفظی، نظریه حقیقت و مجاز و نظریه روح معنا. طبق نظریه روح معنا، الفاظ بر ارواح معانی وضع شده‌اند و خصوصیات مصادیق در معنای آنها در نظر گرفته نشده است. از این رو کاربرد آنها می‌تواند در مصادیق معقول نیز حقیقی باشد. بنابراین الفاظ متشابهی که در قرآن به کار رفته‌اند در مصادیق مجرد و معقول به نحو حقیقی و نه مجازی استعمال شده‌اند.

این دیدگاه که نخستین بار غزالی آن را طرح کرده است پس از او در آثار بزرگان فرهنگ اسلامی تا روزگار ما پیوسته مطرح بوده است. به ویژه بزرگانی چون ملاصدرا، فیض کاشانی و علامه طباطبایی از آن سخن گفته‌اند. در این پژوهش، به طور خاص تبیین امام خمینی از این نظریه بررسی می‌شود.

کلیدواژه‌ها: آیات متشابه، الفاظ متشابه، نظریه حقیقت و مجاز، نظریه روح معنا، غزالی، امام خمینی (س).

مقدمه

یکی از مباحث مهم در معارف اسلامی بحث درباره آیات متشابه قرآن است. مراد از تشابه هر چه باشد در این نکته تردید نیست که بخش مهمی از تشابه در معنای این آیات از وجود مفردات خاصی در آنها ناشی می‌شود که موجب تشابه معنای کل آیه می‌گردد. مراد از این واژه‌ها الفاظی مانند عرش، کرسی، لوح، قلم، میزان، صراط، جناح، نور، ید، وجه، ساق، سمع، بصر، عین و...

۱. عضو هیأت علمی گروه الهیات قرآن و حدیث دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم تحقیقات

e-mail: mbhojati@yahoo.com

e-mail: h_shivapoor@yahoo.com

۲. دانشجوی دکترای الهیات دانشگاه تربیت مدرس

این مقاله در تاریخ ۱۳۸۸/۱۲/۲ دریافت گردید و در تاریخ ۱۳۸۹/۴/۲۹ مورد تأیید قرار گرفت.

است که معنای محسوس و ظاهری آنها روشن است (یا دست کم چنین به نظر می‌رسد) اما در آیاتی که این الفاظ به کار رفته‌اند نمی‌توان این معنا را برای آنها پذیرفت. مثلاً در قرآن خداوند چنین وصف می‌شود: «الرحمن علی العرش استوی» (طه: ۵) اما جز ظاهریان، دانشمندان مسلمان با وجود تفاوت دیدگاه‌های خود به معنای ظاهری این آیه ملتزم نمی‌شوند و نمی‌پذیرند که خدا بر یک تخت ظاهری تکیه زده باشد. در این صورت، این لفظ و امثال آن از «متشابهات» خواهند بود و می‌توان آنها را «واژه‌های متشابه قرآن» نامید.

باید توجه داشت که مسألهٔ واژه‌های متشابه ویژهٔ قرآن نیست و چنین الفاظی در سایر متون مقدس، به‌ویژه در تورات و انجیل هم وجود دارد. در این باره گفته‌اند که واژه‌های «چشمان خدا» و «گوش‌های خدا» بارها در عهد عتیق آمده است. این مضمون که دهان خدا با پیامبران سخن می‌گوید هم در تورات و هم در کتب انبیا وجود دارد. همچنین از چهرهٔ خدا که گاه آن را آشکار می‌کند و گاه می‌پوشاند، دست، دست راست^۱، بازو، بینی و شمشیر خدا نیز سخن گفته می‌شود. همچنین کتاب مقدس واژه‌هایی مانند عشق و کینه، شادی و لذت، تأسف و اندوه، رحم و شفقت، نفرت، خشم، انتقام و احساساتی دیگر را نیز به خدا نسبت می‌دهد (Judaica 1971 v 3: 51).

در بررسی واژه‌های متشابه قرآن، یک پرسش مهم این است که این الفاظ چگونه و در چه معنایی وضع شده‌اند و به کار می‌روند؟ در پاسخ به این پرسش به‌طور کلی چهار نظریه وجود دارد:

(۱) نظریهٔ اهل ظاهر

در تاریخ فرهنگ اسلامی عده‌ای از دانشمندان این الفاظ را به معنای ظاهری گرفته‌اند و بنابراین کاربرد این الفاظ را در همان معانی عرفی و ظاهری حقیقت می‌دانند و ساحت دیگری از معنا را برای این الفاظ نمی‌پذیرند. صاحبان این دیدگاه را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد:

۱-۱) اهل تشبیه و تجسیم

عدهٔ اندکی که به‌ویژه در قرون نخست هجری می‌زیسته‌اند و به اهل تجسیم و تشبیه موسومند اساساً ذات الهی را مانند انسان دارای جسم و اندام می‌دانند و بنابراین در مرتبهٔ صفات و افعال الهی نیز می‌پذیرند که خداوند به همین معنای محسوس و مادی دارای عرش و کرسی و مانند آن است.

۱. مانند کاربرد «یمین» در قرآن: «وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ» (زمر: ۶۷).

شهرستانی از داوود جواربی نقل می‌کند که در مورد نسبت اندام و اعضا به خداوند چنین می‌گفت: «اعفونی عن الفرج و اللحية و اسألونی عما وراء ذلك.» او تصریح می‌کرد که خداوند جسم و خون و گوشت و جوارح و اعضای چون دست، پا، سر، زبان، چشم و گوش دارد و البته با این حال او دارای جسمی نه مانند سایر اجسام و گوشتی نه مانند سایر گوشت‌ها و خونی نه مانند سایر خون‌ها و... است. داوود افزوده است که خداوند موی سیاهی آویخته تا گوش‌هایش دارد و موی او مجعد است (شهرستانی ۱۴۲۱ ج: ۱: ۸۴).

۱-۲) مخالفان وقوع مجاز در قرآن: گروه دوم معتقدند که اساساً در قرآن مجاز وجود ندارد. سیوطی از کسانی نام می‌برد که 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 ۱۴۲۰ ج: ۲: ۳۴۷). ابومسلم اصفهانی نیز با وجود دیدگاه معتزلی خود همین دیدگاه را داشته است (الصغیر ۱۴۲۰: ۶۶). در روزگار ما نیز کسانی از همین دیدگاه دفاع می‌کنند چنان‌که مثلاً محمد امین شنیطی در همین باره کتابی با نام *منع جواز المجاز فی المنزل للتعبد و الاعجاز* نوشته است. هر چند صاحبان این دیدگاه ممکن است مانند گروه نخست بر تجسیم و تشبیه الهی تصریح نکنند، اما لازمه سخن آنان در انکار مجاز در قرآن می‌تواند این باشد که مانند گروه نخست به ورطه تجسیم و تشبیه فروغلتند.

۱-۳) اهل توقف: برخی نیز در این باره قائل به توقف شده‌اند. به گفته شهرستانی کسانی چون مالک، احمد، سفیان ثوری، داوود بن علی اصفهانی و پیروان آنان را از این گروه باید به شمار آورد. آنان می‌گفتند ما به آنچه در کتاب و سنت آمده ایمان داریم و دست به تأویل نمی‌زنیم، زیرا می‌دانیم که خداوند به هیچ یک از مخلوقات خود شبیه نیست. در عین حال این گروه از تشبیه نیز دوری می‌کردند تا جایی که اگر کسی در قرائت آیه «خلقت بیدی» (شهرستانی ۱۴۲۱: ۷۴-۷۵) دست خود را تکان می‌داد یا در روایت حدیث «قلب المؤمن بین اصبعین من اصابع الرحمن» به انگشت خود اشاره می‌کرد می‌گفتند قطع دست و کندن انگشت او واجب است (شهرستانی ۱۴۲۱ ج: ۱: ۸۲-۸۳).

۲) نظریه حقیقت و مجاز

شایع ترین نظریه درباره مفردات متشابه قرآنی آن است که این الفاظ ابتدا بر معانی 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. گفته اند جمهور علمای اهل سنت، امامیه، اغلب معتزله و موافقان آنان از میان متکلمین مدافع وقوع مجاز در قرآن بوده اند (الصغیر ۱۴۲۰: ۶۷). با این حال می توان معتزله را با توجه به مبانی خاص کلامیشان نخستین طراحان این دیدگاه و مدافع جدی آن محسوب کرد. غیر از بسیاری از ادیبان بزرگ عالم اسلام، بسیاری از مفسران در تاریخ فرهنگ اسلامی نیز به همین مبنا در تفسیر آیات متشابه توجه داشته اند که مهم ترین آنان با توجه به دیدگاه های کلامی اش زمخشری است. او در تفسیر کشف بسیاری از آیات را با توجه به مبنای معتزلی خود بر اساس نظریه حقیقت و مجاز تفسیر می کند.

۳) نظریه اشتراک لفظی

در کنار دو نظریه قبل می توان از نظریه سومی هم یاد کرد که هر چند تنها در الفاظ مربوط به صفات و اسمای الهی در قرآن کریم طرح شده است، اما می توان آن را به همه الفاظ متشابه قرآن تعمیم داد. طبق این دیدگاه اطلاق الفاظ مربوط به صفات و حتی لفظ «وجود» بر خداوند و غیر او از باب اشتراک لفظی است، یعنی برای دو معنای متفاوت واژه واحدی وضع شده است. حاج ملا هادی سبزواری نظریه اشتراک لفظی وجود را به ابوالحسن اشعری، ابوالحسن بصری و بسیاری از معاصران خود که خواسته اند از اشتراک معنوی و در نتیجه شباهت علت و معلول بپرهیزند نسبت می دهد (سبزواری ۱۳۶۹ ج ۲: ۸۳). کسی که اطلاق وجود را به واجب و ممکن از باب اشتراک لفظی بداند صفات منسوب به آنها را نیز همین گونه تفسیر خواهد کرد.

۴) نظریه روح معنا

نظریه دیگر در باب الفاظ متشابه قرآن این است که اساساً الفاظ بر ارواح معانی وضع شده اند و خصوصیات مصادیق گوناگون در وضع الفاظ بر معانی در نظر گرفته نشده است. مثلاً هنگامی که واضح، لفظ «عرش» را در برابر جسمی که می شناسیم و در فارسی آن را «تخت» می نامیم قرار داده، به خصوصیات مصادیق گوناگون آن مانند اینکه از چه جنسی ساخته شده و صورت آن مدور یا

چهارگوش است و برای چه کاری از آن استفاده می‌شود توجه نداشته و تنها این لفظ را در برابر معنای مشترک در همهٔ مصادیق گوناگون قرار داده است. در این نظریه مراد از «روح معنا» یا «ارواح معانی» که موضوع له حقیقی الفاظ دانسته می‌شود همین معنای مشترک در میان مصادیق گوناگون است. از این رو ممکن است واژه‌ای مانند عرش حتی مصداقی غیرمادی و نامحسوس نیز داشته باشد که بتوان به نحو حقیقی و بدون آنکه نیاز به استفاده از مجاز و استعاره باشد کاربرد این واژه را در آن مصداق حقیقت دانست.

با توجه به آنچه گفته شد این دیدگاه را می‌توان «نظریهٔ وضع الفاظ بر ارواح معانی یا روح معنا» نامید که ما از این پس به اختصار، از آن با عنوان «نظریهٔ روح معنا» یاد خواهیم کرد. در این نوشته ما این نظریه و سپس به‌طور خاص تبیین امام خمینی^(س) از آن را بررسی می‌کنیم.

تقریرها و تفسیرهای گوناگون از نظریهٔ روح معنا

ابتدا باید روشن شود که هستهٔ اصلی نظریهٔ روح معنا چیست. می‌توان این نظریه را با وجود تقریرها و تفسیرهای گوناگون از آن در دو گزارهٔ اصلی زیر خلاصه کرد. در گزارهٔ نخست وجه سلبی و در گزارهٔ دوم وجه ایجابی این نظریه بیان شده است:

۱- در وضع الفاظ، خصوصیات مصادیق آنها در نظر گرفته نمی‌شود.

۲- موضوع له الفاظ، روح معنای مشترک میان مصادیق گوناگون آنهاست.

نکتهٔ قابل توجه در تبیین این نظریه آن است که گرچه صاحبان این دیدگاه در سخنان خود به الفاظ متشابه قرآن نظر داشته‌اند و اساساً طرح این نظریه و مثال‌هایی که برای آن ذکر شده است عمدتاً به این الفاظ مربوط می‌شود، اما در این حال طرفداران این نظریه از «وضع الفاظ بر ارواح معانی» سخن گفته‌اند و سخن خود را مقید و محدود به الفاظ قرآنی نکرده‌اند و حق هم آن است که این دیدگاه منحصر به الفاظ قرآنی نیست و اگر هم شامل همهٔ واژه‌های موجود در زبان نشود بخش زیادی از آنها را دربرمی‌گیرد. در عین حال بخش مهمی از این الفاظ واژه‌هایی است که برای توصیف خداوند به کار می‌رود.

در تقریرها و تفسیرهای گوناگون از این نظریه در التزام به این دو گزارهٔ اصلی تفاوت‌ها و قبض و بسط‌هایی دیده می‌شود. نظریهٔ روح معنا را می‌توان از چند نظرگاه تقریر یا تفسیر کرد:

۱) می‌توان این نظریه را از منظر توطی یا تشکیک معنای مشترک میان مصادیق محسوس و معقول در نظر گرفت. با توجه به این پرسش می‌توان این نظریه را چنین تفسیر کرد که اشتراک معنا میان مصادیق محسوس و معقول این الفاظ به نحو توطی است؛ 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 نامید و هیچ یک از مصادیق در اینکه به این نام نامیده شود اولییتی بر دیگری ندارد.

در عین حال این معنای مشترک را می‌توان به نحو تشکیکی نیز در نظر گرفت. طبق این تفسیر هر چند معنای مشترک در هر دو گونه مصداق موجود 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.

۲) گاه این نظریه اینگونه بیان می‌شود که الفاظ اساساً بر معانی معقول و غیبی وضع شده‌اند و دلالت آنها بر امور محسوس از باب مجاز است، نه آنکه این الفاظ به نحو تشکیک بر هر دو گونه مصداق صدق کند. خواهیم دید که برخی از سخنان غزالی و نیز بیان نهایی حضرت امام از این نظریه مبتنی بر همین تفسیر است.

۳) از سوی دیگر، معنای مشترک را می‌توان از منظر ذات گرایانه یا کارکرد گرایانه نگریست. بر این اساس حقیقت مشترک میان مصادیق گوناگون یک لفظ ممکن است روح یا به تعبیری ذات مشترک میان آنها باشد. این تفسیر با نظریه مثل افلاطونی سازگارتر است. در این صورت مثلاً میان مصادیق گوناگون قلم معنا یا حقیقت مشترکی وجود دارد که همان ذات، ماهیت یا مثال آنهاست و قلم محسوسی که ما با آن سروکار داریم تقلید یا سایه‌ای از حقیقت غیبی قلم است که نزد خدا و در عالمی برتر وجود دارد.

از سوی دیگر، این حقیقت را می‌توان عبارت از غایت یا به تعبیر جدید کارکرد مشترک میان مصادیق محسوس و معقول دانست. طبق این تفسیر، ما در مصادیق گوناگون یک واژه به دنبال ذات مشترکی نیستیم، بلکه به غایت یا کارکرد مشترک میان مصادیق مختلف نظر می‌کنیم و موضوع له حقیقی الفاظ را همان کارکرد مشترک می‌دانیم. چنانکه خواهیم دید تقریر علامه طباطبایی از نظریه روح معنا به همین تفسیر نزدیک‌تر است. دیدگاه برخی از متکلمان درباره صفات الهی و سخن مشهور «خذ الغایات و اترك المبادی» نیز با همین تبیین سازگارتر است.

۴) از سوی دیگر نظریه روح معنا را می‌توان با نظریه منشأ الهی وضع الفاظ که به اختصار آن را نظریه «وضع الهی» می‌نامیم مرتبط دانست. سابقه این دیدگاه را تا فلسفه یونان می‌توان پی گرفت. افلاطون در رساله کراتولوس می‌گوید بعید نیست که پاره‌ای از نام‌ها ساخته خدایان باشند نه حاصل اندیشه آدمیان (افلاطون ۱۳۸۰ ج ۲: ۷۰۷). به نظر او نخستین واژه‌ها را نیروی برتر از نیروی آدمی ساخته است و از این رو آنها بالضروره درستند (افلاطون ۱۳۸۰ ج ۲: ۷۴۹).

اگر نظریه وضع الهی را بپذیریم در این صورت پذیرش این سخن نیز دشوار نخواهد بود که خداوند حکیم الفاظ را بر ارواح معانی وضع فرموده است و گرچه انسان بر اساس درک نخستین و مادی خود این الفاظ را تنها در مصادیق محسوس به کار می‌برد، اما تدریجاً درمی‌یابد که معنای این الفاظ منحصر در مصادیق محسوس نیست و غرض واضع حکیم نیز انحصار این الفاظ در چنین مصادیقی نبوده است. با این حال دفاع از این نظریه مبتنی بر پذیرش نظریه وضع الهی نیست و می‌توان حتی با پذیرش منشأ انسانی وضع الفاظ باز هم از نظریه روح معنا دفاع کرد. خواهیم دید که حضرت امام نیز دفاع از این دیدگاه را به نظریه منشأ الهی وضع الفاظ منوط نمی‌داند.

دلایل معتقدان نظریه روح معنا

یکی از مباحث مهم در تبیین نظریه روح معنا توجه به دلایل معتقدان به آن است. پیش از هر چیز باید به این نکته توجه داشت که صاحبان این دیدگاه هیچ‌یک با دیدگاه اهل ظاهر سر سازش نداشته‌اند. بنابراین هرگز ممکن نبوده است بپذیرند که مثلاً «ید الله» در همان معنای ظاهری و محسوس خود استعمال شده است یا مراد از «عرش خدا» چیزی مانند تختی است که پادشاهان بر آن تکیه می‌زنند. از سوی دیگر، آنان به این نکته نیز توجه داشته‌اند که گرچه مجاز شیوه‌ای در سخن گفتن است که اهل زبان آن را نه تنها در گونه ادبی، بلکه در سخنان متعارف خود نیز به کار می‌گیرند، اما در عین حال اصل بر کاربرد الفاظ در معنای حقیقی است و استعمال مجازی الفاظ کاربردی خلاف اصل و محتاج به قرینه است.

بنابراین صاحبان این دیدگاه در تقابل دو نظریه رایج اهل ظاهر و معتقدان به مجاز از هر کدام سخنی را پذیرفته و سخنی دیگر را مقبول نیافته‌اند. آنان با اهل ظاهر در این نکته موافقت دارند که اصل در الفاظ قرآن بر استعمال حقیقی است و استعمال مجازی واژه‌ها خلاف اصل است. اما در اینکه معنای محسوس الفاظ متشابه را بپذیریم یا در معنای آنها توقف کنیم با اهل ظاهر توافق

ندارند. از سوی دیگر، آنان با دیدگاه معتقدان به مجاز در این نکته موافقتند که الفاظ متشابه را نمی‌توان به معنای محسوس گرفت، اما استعمال مجازی را خلاف اصل می‌دانند. از همین رو، تبیین این واژه‌ها بر اساس نظریه روح معنا در نظر آنان به ضعف‌ها و نقدهای هیچ یک از دو دیدگاه قبل مبتلا نیست و بنابراین تلاش آنان معطوف به آن است که این الفاظ را چنان تبیین کنند که هم در معنای خود به کار رفته باشند و هم مصادیق محسوس معنای آنها مراد نباشد. از همین رو، در بیان ارزش این نظریه گفته‌اند که دستاورد درخور این نظریه زبان‌شناختی در نگرش به مفاهیم قرآن کریم بسیار جدی است. بر اساس همین نظریه است که صاحبان آن از مجازگرایی بی‌ضابطه در بسیاری از مفاهیم قرآنی پرهیز می‌کنند (سعیدی روشن ۱۳۸۳: ۲۳۵).

سیر تطور این دیدگاه در تاریخ اندیشه اسلامی

۱) غزالی: صورت اولیه این نظریه را غزالی برای نخستین بار مطرح کرده است. پژوهشگری با نام مارتین ویتینگهام در پژوهشی درباره دیدگاه‌های قرآنی غزالی می‌گوید به نظر او تفسیر ظاهری^۱ و تفسیر باطنی^۲ هر دو ضروری‌اند و تفسیر باطنی مبتنی بر تفسیر ظاهری و مکمل آن 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 *مسکاة الأنوار*، نشان می‌دهد که با وجود مباحث گوناگون، هسته مرکزی هر چهار اثر ابتدای دیدگاه تأویلی غزالی بر نظریات جهان‌شناسانه اوست (Whittingham 2007: 64). این دیدگاه مبتنی بر تمایز میان دنیا و آخرت است (Whittingham 2007: 38).

غزالی دیدگاه خود را عمدتاً در کتاب *جواهر القرآن* شرح داده است. او در تبیین نظریه روح معنا در این کتاب ابتدا به مسأله موازنه میان عالم محسوس و معقول اشاره می‌کند و از رؤیا و نسبت آن با عالم واقع و نمونه‌های تعبیرات ابن سیرین سخن می‌گوید. به نظر غزالی بسیاری از بیانات قرآن و سنت اینگونه است. مثلاً مراد از «اصبع» در حدیث «قلب المؤمن بین اصبعین من إصابع الرحمن» روح معنای انگشت است. به همین نحو الفاظی چون قلم، ید، یمین، وجه و... نیز بر روح معنای خود دلالت دارند. مثلاً معنای قلم چیزی است که با آن می‌نویسند و در معنای آن این نکته

۱. Exoteric

۲. Esoteric

در نظر گرفته نشده است که جنس آن از نی یا چوب باشد. پس اگر در عالم چیزی وجود داشت که با آن نقش علوم را در لوح دل آدمیان بنگارند همان را هم به معنای حقیقی و نه مجازی و حتی با اولویت بیشتر می توان قلم نامید (غزالی ۱۴۱۱: ۵۱-۴۸).

می بینیم که سخن غزالی با تفسیر مبتنی بر تشکیک از نظریه روح معنا سازگار است. در عین حال گاه سخن او چنان است که گویا الفاظ در مصادیق معقول حقیقت و در امور محسوس مجازند. بر همین اساس، نصر حامد ابوزید می گوید در دیدگاه غزالی راجع به حقیقت و مجاز، روابط معنایی و دلالتی جابه جا شده اند؛ 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 جابجایی ای در روابط دلالتی الفاظ چندان شگفت آور نیست (ابوزید ۱۳۸۰: ۴۴۳-۴۴۴). به اعتقاد او از نظر غزالی زبان، متافیزیک را حقیقتاً و امور ملموس و فیزیکی را مجازاً بیان می کند (ابوزید ۱۳۸۰: ۵۱۱).

غزالی آیات قرآن را نیز طبق همین نظریه نامگذاری می کند و مثلاً آیات مربوط به معرفت الهی را «کبریت احمر» می نامد و می گوید مردمان کیمیا را کبریت احمر می نامند، درحالی که معرفت الهی به این نامگذاری سزاوارتر است (غزالی ۱۴۱۱: ۵۷-۵۸)، یا مثلاً آیاتی را که با دانش کلام ربط دارند «تریاق اکبر» نام می نهد و می گوید این آیات چون جانها را از بیماری بدعتها و گمراهیها نجات می دهند شایسته ترند که به چنین نامی موسوم شوند (غزالی ۱۴۱۱: ۵۸). به تعبیر نصر حامد ابوزید او در این نامگذاریها زبان و اصطلاحاتی خاص خود که نیازمند شرح و توضیح باشد نمی سازد، بلکه می کوشد زبان قرآن را بنابر دیدگاه خود از ماهیت رمزی زبان تبیین کند، بنابراین اصطلاحاتی را که در بیان انواع علوم قرآن به کار می برد با روش بیان قرآن یکی می داند (ابوزید ۱۳۸۰: ۴۵۶).

غزالی در سایر آثارش مانند *احیاء علوم الدین* (غزالی بی تا ج ۱۳: ۱۶۸)، *فیصل التفرقه* (غزالی ۱۴۱۶: ۲۴۲-۲۴۳) و *المضنون الصغیر* (غزالی ۱۴۱۶: ۳۶۷) نیز به همین دیدگاه اشاره می کند. در رساله *مشکاة الانوار* نیز که در تفسیر آیه نور است فصلی با این عنوان وجود دارد: «فی بیان أن النور الحق هو الله تعالی و أن اسم النور لغيره مجاز محض لا حقیقه له» (غزالی ۱۴۱۶: ۲۷۰). غزالی در این فصل می گوید «روح باصره» که ادراک با آن صورت می گیرد، عقل و نهایتاً خداوند متعال را شایسته این نام به

معنای حقیقی می‌شمارد (غزالی ۱۴۱۶: ۲۷۱-۲۷۵). این سخنان غزالی با تفسیر ابوزید بیشتر سازگار است و چنانکه گفتیم حضرت امام نیز نهایتاً همین بیان از نظریه روح معنا را می‌پذیرد.

۲) **محبی‌الدین ابن عربی**: گرچه ابن عربی از غزالی بسیار اثر پذیرفته است، اما در جایی به این دیدگاه تصریح نکرده است. با این حال او نیز مانند غزالی و سایر معتقدان به این نظریه وقوع مجاز در قرآن را قبول ندارد (ابن عربی بی‌تاج ۱: ۲۵۳؛ ج ۴: ۳۳۲).

۳) **شیخ محمود شبستری**: شبستری در منظومه گلشن راز با صراحت بیشتری از این دیدگاه سخن گفته است. البته سخن او درباره الفاظ خاصی مانند چشم و ابرو و خط و خال است که در زبان عارفان به کار می‌رود. او در ابتدا با اشاره به نظریه شایع حقیقت و مجاز می‌گوید:

چو محسوس آمد این الفاظ مسموع
نخست از بهر محسوسند موضوع
(شبستری ۱۳۴۷: ۱۰۹)

اما پس از چندی به دیدگاه خود اشاره می‌کند:

به نزد من خود الفاظ مؤول
بر آن معنی فتاد از وضع اول
به محسوسات خاص از عرف عام است
چه داند عام کاین معنی کدام است
(شبستری ۱۳۴۷: ۱۱۰)

بنابراین دیدگاه شبستری نیز به تفسیری از روح معنا نزدیک‌تر می‌شود که بر اساس آن الفاظ در معانی غیبی حقیقت و در معانی محسوس مجازند.

۴) **صدرالمتألهین**: او از نظریه روح معنا جداً استقبال می‌کند. صدرالمتألهین چنان شیفته این نظریه است که غزالی را به دلیل طرح این دیدگاه می‌ستاید (ملاصدرا ۱۳۶۳: ۹۴-۹۸) و حتی بیش از او به این دیدگاه توجه می‌کند و از آن سخن می‌گوید. از آنجا که ملاصدرا در آثار گوناگون خود بارها به این دیدگاه اشاره می‌کند می‌توان گفت نظریه روح معنا در آثار هیچ کس به اندازه ملاصدرا این گونه مورد استقبال واقع نشده است. در میان آثار صدرالمتألهین مفصل‌ترین بیان او از این نظریه در تفسیر آیه الکرسی آمده است. ملاصدرا در تفسیر این آیه و پیش از تبیین چیستی «کرسی» واژه قرآنی «میزان» را مثال می‌زند. این واژه بر هر چیزی دلالت می‌کند که با آن وزن اشیاء سنجیده می‌شود و این معیار، امر عقلی و مطلق است که در حقیقت روح معنا و ملاک تحقق میزان است بدون آنکه شکل خاصی در آن شرط شده باشد. بنابراین واژه میزان بر هر چیز که با آن چیزی را بسنجند، چه حسی باشد و چه عقلی، صدق می‌کند. از همین رو خط‌کش،

شاقول، گونیا، اسطرلاب، ذراع و علومی مانند نحو، عروض، منطق و حتی عقل، مقیاس‌ها و میزان‌هایی هستند که اشیائی با آنها سنجیده می‌شود (ملاصدرا ب ۱۳۶۶ ج ۴: ۱۵۱). خواهیم دید که مثال «میزان» در آثار متأخران از ملاصدرا و با الهام از او بارها تکرار شده است. خود او نیز خلاصه‌ای از همین سخن را با تکیه بر مثال واژه «میزان» با عباراتی مشابه در *اسفار* (ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۹: ۲۹۹)، *مفاتیح الغیب* (ملاصدرا ۱۳۶۳: ۹۱-۹۳)، رساله مختصری با نام *مشابهات القرآن* (ملاصدرا ۱۳۸۷: ۳۰۴-۳۰۵) و شرح *اصول کافی* (ملاصدرا الف ۱۳۶۶ ج ۱: ۵۵۳-۵۵۴) نیز تکرار کرده است. در رساله *مبدأ و معاد* خود نیز به پیروی از غزالی به حدیث «قلب المؤمن بین إصبعین...» اشاره و آن را طبق همین دیدگاه تحلیل می‌کند (ملاصدرا ۱۳۵۴: ۲۰۱). او در جایی دیگر از این رساله نیز معنای لوح و قلم را با توجه به همین نظریه تبیین می‌کند (ملاصدرا ۱۳۵۴: ۱۲۹).

۵) فیض کاشانی: او که شاگرد و داماد ملاصدراست و می‌توان او را «غزالی شیعی» خواند از مدافعان همین دیدگاه است. بنابراین، گرایش فیض کاشانی به این دیدگاه، علاوه بر تأثر از استادش ملاصدرا، ناشی از توجه خاص او بدون واسطه استاد به اندیشه و آثار غزالی است. او در مقدمه چهارم از مقدمات دوازده‌گانه *تفسیر صافی* با عباراتی مشابه سخن غزالی در *جوهر القرآن* و سخنان استادش درباره واژه «میزان» به تفصیل این دیدگاه را شرح می‌دهد (فیض کاشانی ۱۴۱۵ ج ۱: ۳۲-۳۴). فیض در *اصول المعارف* (فیض کاشانی ۱۳۷۵: ۱۸۸-۱۸۹) و *علم الیقین* (فیض کاشانی ۱۳۷۹ ج ۱: ۶۵۴-۶۵۸) نیز از این دیدگاه سخن می‌گوید. او در این کتاب باز هم سخنان غزالی در *جوهر القرآن* در مورد عالم مثال و نمونه‌های تعبیرات ابن سیرین و تأویل حدیث «قلب المؤمن بین اصبعین من اصابع الرحمن» و... را به تفصیل نقل می‌کند (فیض کاشانی ۱۳۷۹ ج ۱: ۶۵۴-۶۵۸).

۶) حکیم سبزواری: حاج ملاهادی نیز در برخی از آثارش به نظریه روح معنا اشاره کرده است. او در شرح *منظومه* در بیان دیدگاه متکلمان درباره صفات الهی با استفاده از این نظریه سخن تازه‌ای بیان می‌کند. او در نقد دیدگاه معتزله در نیابت صفات از ذات می‌گوید معتزله به این نکته توجه نکرده‌اند که حقیقت هر صفت عبارت از وجود است و وجود نیز حقیقتی مشکک است. بنابراین هر صفت عرض عریضی دارد که مرتبه‌ای از آن کیف و مرتبه‌ای واجب بالذات است و مرتبه‌ای اعلی از هر صفتی حقیقت آن صفت است بدون آنکه مجازاً به آن صفت نامیده شود، زیرا الفاظ بر معانی عامه وضع شده‌اند (سبزواری ۱۳۶۹ ج ۳: ۵۶۰-۵۵۸). حکیم سبزواری در تعلیقات خود بر *شواهد الربوبیه* نیز این دیدگاه را تبیین می‌کند. او با ذکر مثال‌هایی مانند میزان، قلم و لوح تصریح می‌کند

که واضع الفاظ خداوند است. او همچنین از این دیدگاه تفسیری تشکیکی به دست می‌دهد و می‌گوید در همهٔ مصادیق مفهوم لفظ اصل محفوظی وجود دارد که جسمی و جسمانی نیست تا تجسیم و تشبیه پیش آید. وانگهی، ممکن است افراد نوع واحدی در تجرد و تجسم مختلف باشند و این نکته با توجه به اصالت وجود و اشتداد در جوهر روشن می‌شود. بنابراین نه حقیقت لفظ و نه رقیقهٔ آن خارج از معنای حقیقی نیستند و لفظ در یکی حقیقت نیست تا در دیگری مجاز باشد. حکیم در پایان می‌گوید همهٔ حقایق در این معنا از وجود پیروی می‌کنند (سبزواری ۱۳۶۰: ۴۹۱-۴۹۲). حکیم ما در کتاب *اسرار الحکم* خود نیز الفاظ مربوط به صفات الهی را همین گونه تبیین می‌کند (سبزواری ۱۳۸۳: ۱۲۵). همچنین در کتاب *شرح الأسماء* در شرح دعای جوشن کبیر نیز به این دیدگاه اشاره می‌کند (سبزواری ۱۳۷۲: ۲۴۵-۲۴۴، ۴۱۳-۴۱۲).

۷) میرزا جواد ملکی تبریزی: ایشان نیز که از شخصیت‌های محبوب امام راحل است در *رساله لقاء الله* در تبیین معنای «لقاء» الهی به همین مبنا اشاره می‌کند. ایشان در شرح آیات و روایاتی که به لقای الهی اشاره کرده‌اند با ذکر مثال مشهور «میزان» می‌گوید بر همین قیاس واژه «لقاء» نیز برای روح ملاقات وضع شده است بدون آنکه خصوصیتی از ملاقات در آن دخیل باشد. بنابراین همان‌گونه که ملاقات جسم با جسم یکی از افراد ملاقات است ملاقات روح با روح نیز یکی دیگر از مصادیق آن است و اساساً ملاقات هر معنایی با معنای دیگر حقیقتاً ملاقات است، ولی به گونه‌ای که شایستهٔ حال ملاقات‌کننده و ملاقات‌شونده باشد (ملکی تبریزی ۱۳۶۰: ۷-۶).

۸) علامه مصطفوی: ایشان نیز از کسانی است که نظریهٔ روح معنا را پذیرفته است، اما ویژگی منحصر به فرد مرحوم مصطفوی در بین همهٔ مدافعان این نظریه آن است که ایشان این دیدگاه را نه صرفاً در مورد چند واژه خاص، بلکه در تبیین معنای بسیاری از واژه‌های قرآنی به کار می‌برد که حاصل آن در موسوعهٔ ارزشمند ۱۴ جلدی *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم* آشکار است. همچنین در موضعی از تفسیر ایشان موسوم به *تفسیر روشن* نیز از این نظریه در تبیین مفردات قرآنی استفاده شده است. در واقع ویژگی ممتاز ایشان آن است که نظریهٔ روح معنا را از صورت یک دیدگاه فلسفی - عرفانی به یک روش عملی در حوزهٔ دانش فقه‌اللغه (فیلولوژی) تحویل می‌کند. ایشان در مقدمهٔ موسوعهٔ *التحقیق* می‌گوید استعمال واژه‌ها در قرآن از روی حکمت است و به نظر ایشان جستجو در موارد کاربرد واژه‌ها در سخن عرب و تحقیق در این باره ما را به حقیقت و گوهر واحد معنای واژه که مرجع سایر معانی است راه می‌برد (مصطفوی ۱۳۶۰: ۱: ۱۲). ایشان در تبیین گوهر

یگانه معنای واژه‌ها می‌گوید اصل واحد، معنای حقیقی و مفهوم اصیلی است که در مبدأ اشتقاق در نظر گرفته شده است و در همه صیغه‌ها سریان دارد. از این رو مفاهیم این صیغه‌ها نباید چیزی جز این معنای واحد و اصیل باشد و گوناگونی آنها نباید موجب اختلاف در اصل معنا گردد. بنابراین همه مشتقات باید به همین معنای اصلی باز گردد. از نظر ایشان این نکته بر بسیاری از اهل لغت، ادیبان و مفسران پنهان مانده است (مصطفوی ۱۳۶۰ ج ۱: ۱۲-۱۳). مرحوم مصطفوی معنای بسیاری از مفردات قرآنی را در کتاب *التحقیق* با توجه به همین مبنا تبیین می‌کند. تبیین ایشان از معنای سایر مفردات قرآنی مانند عرش، کرسی، قلم، ید و... نیز همین گونه است (مصطفوی ۱۳۶۰ ج ۱: ۸۵-۸۶؛ ج ۱: ۴۴؛ ج ۳۱۱-۹-۳۱۳؛ ج ۱۴: ۲۳۵-۲۳۶ و...). مرحوم مصطفوی مبانی دیدگاه خود را در دو کتاب دیگر خود، *تفسیر روشن* (مصطفوی ۱۳۸۰ ج ۱: ۱۲) و *روش علمی در ترجمه و تفسیر قرآن مجید* (مصطفوی ۱۳۸۵: ۷۶-۸۰) نیز تبیین کرده است.

۹) علامه طباطبایی: این مفسر بزرگ قرآن کریم نیز برخی از واژه‌های متشابه قرآن را بر اساس همین دیدگاه تبیین می‌کند. از دیدگاه علامه طباطبایی ما از جهت تعلق وجودمان به طبیعت مادی از هر معنا مصداق مادی آن را در نظر می‌گیریم. از همین رو، اگر سخن کسی مانند خود را بشنویم که از امری سخن می‌گوید و معنای سخن او را بفهمیم آن را بر مصادیق مادی و نظام حاکم بر آن که نزد ما معهود است حمل می‌کنیم، زیرا می‌دانیم که گوینده کسی مانند ماست و جز این، مقصودی ندارد. در این صورت با توجه به نظام حاکم بر مصداق در مفهوم حکم می‌کنیم و گاه عامی را تخصیص می‌زنیم یا مفهوم خاصی را تعمیم می‌دهیم یا به هر صورت در یک مفهوم تصرف می‌کنیم. در حالی که چنین کاری نوعی تفسیر به رأی است (طباطبایی ۱۴۱۷ ج ۳: ۷۹). علامه در تفسیر واژه «عرش» می‌گوید معیار در اصل معنا آن است که با بقای آن اسم نیز باقی بماند، هر چند خصوصیات تغییر یابند. ایشان با اشاره به واژه‌هایی مانند «چراغ» و «سلاح» و تطور مصادیق آنها درصدد اثبات این نکته است که تغییر مصادیق باعث دگرگونی در معنا نمی‌شود و گوهر یا اصل معنا در پس همه این دگرگونی‌های مصداقی باقی می‌ماند (طباطبایی ۱۴۱۷ ج ۱۴: ۱۳۰). ایشان نظیر همین سخن را در تبیین حقیقت کلام الهی نیز بیان کرده است (طباطبایی ۱۴۱۷ ج ۲: ۳۱۹-۳۲۰). علامه طباطبایی بر اساس نظریه روح معنا در تفسیر واژه «عرش» می‌گوید چون طبق تعالیم قرآن کریم جسمانیت و ویژگی‌های آن از خداوند نفی می‌شود، لوازم جسمانی عرش نیز از اصل معنای آن نفی می‌شود و آنچه باقی می‌ماند عبارت از مقامی است که احکام جاری شده در نظام هستی از

آن صادر می‌شود و مرتبه‌ای از مراتب علم خارج از ذات است (طباطبایی ۱۴۱۷ ج ۱۴: ۱۲۹). ایشان واژه‌هایی چون «جناح» فرشتگان در آیه نخست سوره فاطر (طباطبایی ۱۴۱۷ ج ۱۷: ۷)، قول و کلام (طباطبایی ۱۴۱۷ ج ۲: ۳۱۶، ۳۱۹؛ ج ۱۳: ۱۰۹-۱۰۸)، واژه «نور» در آیه ۳۵ سوره نور (طباطبایی ۱۴۱۷ ج ۱۵: ۱۲۲) و... را طبق همین دیدگاه تفسیر می‌کند.

گوهر دیدگاه علامه طباطبایی در نظریه روح معنا آن است که معنای الفاظ دارای تطوری تاریخی است و همین امر دلیلی بر آن است که خصوصیات مصادیق در تحقق معنا اثری ندارد. بنابراین علامه از بین معتقدان به این دیدگاه تنها کسی است که از تبیینی تاریخی یا به اصطلاح زبان‌شناسانه از تبیینی «در زمانی»^۱ در برابر تبیین «همزمانی»^۲ در جهت اثبات این دیدگاه استفاده می‌کند.^۳

۱۰) شهید مطهری: ایشان نیز در آثار تفسیری خود گاه این نظریه را بدون تصریح به آن به کار برده است. این شهید بزرگوار مثلاً مانند استاد خویش در تفسیر آیه ۳۵ سوره نور، واژه نور را همین گونه تفسیر می‌کند (مطهری ۱۳۸۶ ج ۴: ۱۰۴-۱۰۳).

۱۱) آیت الله جوادی آملی: ایشان نیز مانند هر دو استاد خود، امام خمینی و علامه طباطبایی، همین مبنا را در مباحث تفسیری خود در نظر داشته‌اند (جوادی آملی ۱۳۸۰ ج ۱: ۱۲۹؛ ج ۳: ۲۲۹-۲۲۸؛ ج ۱۲: ۱۳۱). آیت الله جوادی آملی در مجموعه مقالات قرآنی خود نیز از این نظریه سخن گفته‌اند (جوادی آملی ۱۳۸۴ ج ۱: ۹۸، ۱۱۷-۱۱۸). ایشان در شرح سیره و روش تفسیری علامه طباطبایی نیز در همین باره به نکاتی اشاره کرده‌اند (جوادی آملی ۱۳۸۴ ج ۱: ۴۳۴-۴۳۵؛ جوادی آملی ۱۳۸۶: ۷۵-۷۶).

بررسی دیدگاه امام خمینی (س)

امام خمینی یکی از طرفداران جدی نظریه روح معنا در زمان ما است. البته در پذیرش این دیدگاه بعید است که ایشان از غزالی متأثر بوده باشد، به‌ویژه از آن رو که از مقدمه ایشان بر کتاب شرح حدیث جنود عقل و جهل برمی‌آید چندان آثار و دیدگاه‌های غزالی را نمی‌پسندیده است. از این رو می‌توان ایشان را بیشتر تحت تأثیر ملاصدرا دانست که آن را به نحو گسترده‌ای در آثار گوناگون

۱. Diachrony

۲. Synchrony

۳. برای توضیح این دو رویکرد در زبان‌شناسی و معنی‌شناسی ر. ک. به: (پالمر ۱۳۶۶: ۳۴).

خویش مطرح کرده است. امام خمینی در آثار گوناگون خود و با بیان‌هایی مختلف از این دیدگاه سخن گفته است. میزان دل‌بستگی امام به این دیدگاه از آن‌جا روشن می‌شود که ایشان در رساله *مصباح‌الهدایه* خود با عنایتی خاص و تأکیدی کم‌نظیر چنین می‌گوید:

هل بلغك من تضاعيف إشارات الأولياء، عليهم السلام، وكلمات العرفاء،
رضى الله عنهم، أن الألفاظ وضعت لأرواح المعاني وحقائقها؟ وهل تدبّرت
في ذلك؟ ولعمري، أن التدبّر فيه من مصاديق قوله (ع)؛ «تفكّر ساعةٍ خيرٌ من
عبادةٍ ستين سنةً». فإنّه مفتاح مفاتيح المعرفة وأصل أصول فهم الأسرار
القرآنيّة. ومن ثمرات ذلك التدبّر كشف حقيقة الإنباء والتعليم في النشآت و
العوالم. فإنّ التعاليم والإنبياءات في عالم الروحانيّات و عالم الأسماء والصفات
غير ما هو شاهد عندنا، أصحاب السجون والقيود و جهنم الطبيعة وأهل
الحجاب عن أسرار الوجود» (امام خمینی ۱۳۸۱: ۳۹).

این دیدگاه را می‌توان در آثار گوناگون امام جستجو کرد. ما اکنون با دسته‌بندی آثار تفسیری، فلسفی و عرفانی امام، این دیدگاه را در اندیشه و سخن ایشان بررسی می‌کنیم:

(۱) **آثار تفسیری:** امام خمینی در پایان تفسیر سوره قدر در کتاب *آداب الصلاة* برای دفاع از خود در برابر اتهام تفسیر به رأی چنین می‌فرماید: «غالباً مطالبی که ما ذکر کردیم یا در بیان آیات شریفه ذکر می‌کنیم، از قبیل بیان مصادیق مفاهیم است. و بیان مصداق و مراتب حقایق مربوط به تفسیر نیست تا آن که تفسیر به رأی باشد» (امام خمینی ۱۳۸۰: ۳۴۷). امام در تفسیر «امانت» در آیه «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ...» (احزاب: ۷۲) نیز چنین می‌گوید: «امانت به حسب باطن حقیقت ولایت، و به حسب ظاهر شریعت یا دین اسلام یا قرآن یا نماز است» (امام خمینی ۱۳۸۰: ۳۲۱). این سخنان می‌تواند کاربردی از همین نظریه در تفسیر امام از این آیه تلقی شود.

اما امام خمینی در تفسیر سوره حمد در کتاب *آداب الصلوة* خویش در تفسیر دو واژه «رحمن» و «رحیم» بحث مفصلی را در این زمینه مطرح فرموده است (امام خمینی ۱۳۸۰: ۲۴۸-۲۵۱). امام می‌فرماید علمای ظاهر گفته‌اند «رحمن» و «رحیم» مشتق از «رحمت» هستند و در آنها عطف و رفعت مأخوذ است و بنابراین اطلاق آنها بر خداوند مجاز است. اما از دیدگاه اهل تحقیق الفاظ برای معانی عامه

۱. الجَهَنَّمُ: القَعْرُ البَعِيد. و بئر جَهَنَّمَ و جِهَنَّمُ، بكسر الجيم والهاء: بعيدة القَعْر (ابن منظور ۱۴۱۴ ج ۱۲: ۱۱۲).

و حقایق مطلقه وضع شده‌اند. بنابراین، تقید به عطوفت و رقت در موضوع له لفظ «رحمت» داخل نیست، بلکه این تقید مربوط به ذهن مردم عادی است و در اصل وضع دخالت ندارد. امام اذعان می‌فرماید که این مطلب ظاهراً دور از تحقیق است، زیرا واضح نیز یکی از همین اشخاص معمولی است و معانی مجرد و حقایق مطلق را در حین وضع در نظر نگرفته است. البته اگر خداوند، یا به وحی و الهام او، انبیاء، واضع الفاظ باشند این مطلب قابل توجیه است، ولی چنین چیزی ثابت نیست. امام در مباحث اصولی خود نیز نظریه منشأ الهی وضع را رد می‌کند (امام خمینی ۱۳۷۳: ج ۱: ۵۵). بنابراین ظاهر این کلام پذیرفتنی نیست. در عین حال معلوم نیست مقصود اهل تحقیق نیز همین باشد، بلکه ممکن است این مطلب را چنین توجیه کنیم که واضع لغات گرچه در حین وضع، معانی مطلق و مجرد را در نظر نگرفته است، ولی آنچه از الفاظ در ازای آن وضع شده همان معانی مجرد و مطلق است. این سخن حضرت امام در راستای همان نکته‌ای است که پیش از این در نفی تلازم نظریه روح معنا و نظریه وضع الهی به آن اشاره شد.

امام در تبیین سخن خود لفظ «نور» را مثال می‌زند. گرچه واضع در وضع این لفظ نورهای حسی را در نظر داشته و نور دیگری را نمی‌شناخته است، ولی آنچه لفظ نور در ازای آن قرار گرفته همان جهت نوریت آن است، نه جهت اختلاط نور با ظلمت. از این رو اگر واضع می‌پرسیدند این انوار محسوس و محدود نور صرف نیستند، بلکه نور مختلط به تاریکی هستند، بنابراین آیا لفظ نور در ازای همان جهت نوریت آن قرار دارد یا در ازای نوریت و ظلمت آن است حتماً جواب او آن بود که لفظ نور در مقابل همان جهت نوریت است و جهت ظلمت به هیچ وجه داخل در موضوع له نیست.

از نظر حضرت امام به همین صورت واضع هنگامی که لفظ «آتش» را وضع کرده، تنها آتش دنیا را در نظر نداشته است، اما آنچه اسباب انتقال او به حقیقت آتش شده همین آتش دنیا بوده و از آتش آخرت و «نار الله الموقدة التي تطلع على الأفئدة» (همزه: ۶-۷) غافل بوده است، خصوصاً اگر واضع به عالم دیگر معتقد نبوده باشد. بنابراین از دیدگاه حضرت امام، وسیله انتقال واضع به حقیقت الفاظ، مثلاً آتش، مصادیق محسوس آن است، اما وسیله انتقال موجب تقیید در حقیقت نمی‌شود، بلکه آتش در ازای همان جهت آتش بودن واقع شده و الفاظ در برابر همان جهات بی تقیید و مطلق معانی قرار گرفته‌اند، نه آن که بگوییم واضع خود معانی را تجرید کرده است تا امر بعیدی باشد. امام در ادامه به این مطلب اشاره می‌کند که هر چه معنایی به تعبیر ایشان از «غرایب و

اجانب» خالی تر باشد به حقیقت نزدیک تر و از شائبه مجازیّت دور تر است. ایشان باز هم واژه نور را مثال می‌زند. این واژه برای جهت ظاهریّت بالذات و مظهریّت للغير وضع شده است. بنابراین اطلاق آن به انوار محسوس و دنیایی خالی از حقیقت نیست، زیرا در اطلاق به آنها جهت محدودیّت و اختلاط به ظلمت منظور نیست و همان ظهور ذاتی و مظهریّت در نظر است. با این حال اطلاق این واژه بر انوار ملکوتی که ظهورشان کامل تر است، به حقیقت نزدیک تر است. در عین حال اطلاق آن بر انوار جبروتی باز هم به حقیقت نزدیک تر است و سرانجام اطلاق نور بر ذات الهی که نور الانوار و خالص از همه جهات ظلمت است حقیقت محض و خالص است.

در عین حال حضرت امام با استدراک سخن فوق می‌فرماید می‌توان گفت اگر «نور» برای «ظاهر بذاته و مظهر لغيره» وضع شده باشد گرچه اطلاق آن بر غیر خداوند در نظر عقول جزئی حقیقت است، اما نزد اصحاب معرفت مجاز و تنها اطلاقش بر حق تعالی حقیقت است. چنان که پیش از این اشاره کردیم این سخن نهایی امام تفسیری کاملاً عارفانه از نظریه روح معناست که بر اساس آن، اطلاق این الفاظ بر مجردات حقیقت و بر محسوسات مجاز است.

حضرت امام از این سخنان نتیجه می‌گیرد که همه الفاظی که برای معانی کمالی وضع شده این گونه است. بنابراین در واژه‌هایی مانند «رحمن»، «رحیم» و مانند آنها یک جهت کمال و تمام و یک جهت انفعال و نقص وجود دارد، اما این الفاظ در ازای همان جهت کمالی وضع شده‌اند. اما جهات انفعالی از لوازم حیات دنیوی و به تعبیر ایشان «اجانب و غرایب» حقیقت لفظ است که مانند ظلمت که با نور در مراتب نازل مختلط شود بعد از تنزل این حقایق در عالم امکان با این الفاظ متلازم شده است. بنابراین، این جهات دخالتی در معنی موضوع له ندارند. از این رو اطلاق آنها بر موجودی که صرف جهت کمال را واجد و از جهات انفعال و نقص مبراست صرف حقیقت است. به نظر حضرت امام این مطلب با این بیان علاوه بر تناسب با ذوق اهل معرفت، با وجدان اهل ظاهر نیز متناسب است.

حضرت امام صفت «تکلم» را نیز همین گونه تبیین می‌کند. ایشان در بیان حمد و تسبیح همه موجودات می‌فرماید از دیدگاه علمای ادب و ظاهر «حمد» ستایش زبانی است. اما چون آنان از زبان‌های دیگر غیر از زبان لحمی غافلند تسبیح و تحمید خداوند و بلکه مطلق کلام او را بر مجاز حمل می‌کنند چنانکه درباره کلام، تسبیح و حمد موجودات نیز چنین می‌اندیشند. امام در نکوهش صاحبان این دیدگاه می‌فرماید آنان در حقیقت، سخن گفتن را به نوع خود منحصر می‌دانند و ذات

الهی و دیگر موجودات را غیر ناطق و بلکه گنگ می‌پندارند و گمان می‌کنند که این تنزیه خداوند است، در حالی که این دیدگاه تحدید بلکه تعطیل است و خداوند از چنین تنزیهی منزّه است، چنانکه بیشتر تنزیهات عامّه در واقع تحدید و تشبیه است.

حضرت امام در ادامه باز هم به مبنای خود در «کیفیت وضع الفاظ از برای معانی عامّه مطلقه» اشاره می‌کند و می‌فرماید: «ما این قدر در بند آن نیستیم که در این حقایق الهیه صدق لغوی یا حقیقت لغویّه لازم آید، بلکه صحت اطلاق و حقیقت عقلیه میزان در این مباحث است، گرچه حقیقت لغویّه نیز به حسب بیان سابق ثابت شد» (امام خمینی ۱۳۸۰: ۲۵۴).

۲) آثار فلسفی: امام خمینی این مبنا را در درس‌های فلسفی خود نیز در نظر داشته‌اند. ایشان در دروس منظومه در اشاره به صفت تکلم خداوند به همین دیدگاه اشاره می‌کند. در این جا امام این نظریه را با بیانی دیگر تقریر می‌کند. سخن ایشان بر اساس تقریر مقرر دروس فلسفی ایشان این است که الفاظ برای مفاهیم عامه وضع شده‌اند و برای مفهوم مقید به مصداق معین وضع نگردیده‌اند. واضح نیز گرچه ممکن است گمان کند که مفهوم منحصر در مصداقی خاص و تنها بر همان مصداق منطبق است، اما لفظ را برای مفهوم مقید به آن مصداق وضع نمی‌کنند. از این رو حتی اگر واضع بعداً بگوید که آن شیء که مصداق آن مفهوم است موضوع له لفظ نیست ولی ما مفهوم را منطبق بر آن بینیم لفظ موضوع برای آن مفهوم را بر آن شیء اطلاق می‌کنیم. این سخن باز هم نشان می‌دهد که امام این نظریه را با نظریه وضع الهی مرتبط نمی‌بیند.

امام در ادامه لفظ «نور» را مثال می‌زند. اما در اینجا سخن ایشان این است که اگر معنای نور «ما یظهر به الاشیاء» باشد اطلاق نور حقیقی تنها بر خداوند صادق و بر سایر نورها مجاز است، زیرا همه موجودات عالم معدوم بوده‌اند و به نور او پیدا و هویدا شده‌اند. ایشان می‌افزاید که نور دارای اقسامی مانند نور آفتاب، نور مهتاب، نور آتش، نور گوهر و... است. اما نور دیگری هم هست که منور همه نورهاست و چون معنای نور بر او صادق است او حقیقتاً نور است. بنابراین حتی اگر واضع برای نور مصداقی جز نور آفتاب ندانسته باشد ما که از حقیقت حال خبر داریم این لفظ را توسعه می‌دهیم و آن را بر نوری که مصدر همه نورهاست اطلاق می‌کنیم. بر این اساس وصف تکلم را نیز می‌توان حقیقتاً به خداوند نسبت داد، زیرا حقیقت معنای تکلم بیان ما فی الضمیر و از غیبت به شهادت آوردن چیزی است، ولو با دو لب صورت نگیرد. بنابراین اگر از واضع پرسیم: انسان با صوت از راه دهان حروف را تقطیع می‌کند و از ضمیر خود خبر می‌دهد، اگر همین کار از

درخت محقق شود چیست؟ حتماً پاسخ خواهد داد که این هم تکلم است (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۲: ۱۴۱-۱۴۲).

امام در جایی دیگر توضیح می‌دهد که مراد از «ضمیر» در اینجا دل نیست، بلکه ضمیر در اینجا به معنای غیب است و ملاک وضع الفاظ بر معانی عامه در خود لفظ «ضمیر» هم جاری است (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۲: ۳۴۷). امام می‌فرماید اگر از ابتدا متعارف بود که با اشاره سخن بگویند همان را کلام می‌نامیدیم چنان که اکنون هم سخن با اشاره از مصادیق کلام است (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۲: ۳۴۷). ایشان در شرح این سخن حکیم سبزواری در *منظومه*: «اللفظ موضوعاً لدی الانام / مما هو المعروف بالكلام» باز همان سخن قبل را با بیانی نزدیک به همان بیان قبل تکرار می‌کند. امام خمینی (بنا بر تقریر مقرر دروس فلسفی ایشان) می‌فرماید:

در نگاه اول به نظر می‌آید که مثلاً کتاب برای همان اوراتی که بین‌الدفتین قرار دارد وضع شده است. بنابراین نظر اگر به انسان بگویند تو خودت هم کتابی و سرتاسر عالم کتاب و در حقیقت مصداق آن است به نظرش صحیح نمی‌آید و وحشت می‌کند و بسا هست که استهزاء می‌کند. این معنی که الفاظ برای عناوین عامه وضع شده‌اند نزد محققین بی‌شبهه ثابت است (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۲: ۳۴۶).

ایشان در ادامه باز هم مثال نور را تکرار می‌کند و پس از آن می‌فرماید:

اگر حقیقتی مانند واجب‌الوجود ظاهر بنفسه و مظهر لغیره باشد آن هم نور است، گرچه عقل واضح به این که واجب‌الوجود نور است نرسیده باشد و ما را هم از روی نادانی تکفیر کند. او در این دیگر اختیاری ندارد و نظرش مانند نظر دیگران است (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۲: ۳۴۶-۳۴۷).

امام اندکی بعد می‌فرماید ممکن است چیزی در حقیقت مصداق حقیقی لفظی باشد ولی آن مصداق در نظر واضح مورد غفلت بوده و واضح اصلاً آن را نمی‌دانسته و یا از آن خبر داشته ولی آن را مصداق این لفظ نمی‌دانسته است و ما چون می‌دانیم که این شیء مصداق آن لفظ است واضح را تخطئه می‌کنیم. بر همین اساس به نظر حضرت امام اگر به حیوان از جهت حیات و قوه حیاتی اش «حیوان» بگوییم ممکن است آن را بر خدا هم اطلاق کنیم، ولو عرف از آن تحاشی داشته باشد. به همین صورت، اگر انسان را از جهت درک معقولات انسان بنامیم می‌شود آن را بر خدا هم اطلاق کرد، اما این نوع اطلاق‌ها از نظر عرف نادرست است چون عرف ماهیات خاصی را

مسمای این الفاظ می‌داند. اما اگر با عرف کاری نداشته باشیم و واقع را لحاظ کنیم و همان معانی مذکور برای حیوان و انسان را در نظر بگیریم این معانی در مبدأ به نحو اکملیت و آکدیت و ذاتیت موجود است (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۲: ۳۴۸). ایشان به سابقه ذهن فقهی و اصولی خود این مثال را هم می‌افزاید که اگر فیلسوفی این جا نشسته باشد و به حکم عقلی استحاله انتقال عرض بداند که این رنگ حقیقتاً خون است ولو واضح بگوید این خون نیست، بلکه رنگ خون است سخن واضح برای او مسموع نیست (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۲: ۳۴۷).

امام در تبیین صفت بصیر بودن خداوند نیز می‌فرماید خداوند بصیر با آلت نیست، زیرا حقیقت بصیریت به این نیست که دیدن با آلت مخصوص صورت گیرد، لذا با آن که در خواب چشم‌ها روی هم گذاشته می‌شود حقیقتاً می‌گوییم در خواب دیدم. همچنین با آنکه در خواب گوش از کار می‌افتد انسان حقیقتاً می‌شنود (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۲: ۳۴۲).

۳) آثار عرفانی: امام خمینی در شرح فقرة «اللهم إني أسألك من نورك بأنوره...» از دعای سحر می‌فرماید:

و أعلم أن من أجل ما يرد على السالك بقدم المعرفة إلى الله من عالم
الملکوت... إنشرح صدره لأرواح المعاني و بطونها و سر الحقائق و مکنونها،
و انفتاح قلبه لتجربدها عن قشور التعينات و بعثها من قبور الهيئات
المظلمات... و خلاصها من ظلمة التعين إلى نورانية الإرسال (امام خمینی
۱۳۸۱: ۳۷).

ایشان تأویل را هم از همین زاویه می‌نگرد:

و من هذه الشجرة المباركة و العين الصافية انفتاح أبواب التأويل لقلوب
السالكين... و السفر من طريق الحس الى منازل الكتاب الالهی. فإن للقرآن
منازل و مراحل و ظواهر و بواطن، أدناها ما يكون في قشور الألفاظ و قبور
التعينات... و هذا المنزل الأدنى رزق المسجونين في ظلمات عالم الطبيعة...
(امام خمینی ۱۳۸۱: ۳۷-۳۸).

ایشان سپس درباره «نور» می‌گوید وقتی قلب سالک گشایش یافت، درمی‌یابد که نور منحصر در مصادیق عرفی نیست، بلکه علم نیز نور است و حقیقت نور که ظهور بالذات و اظهار غیر است در علم به طریق اولی تحقق دارد (امام خمینی ۱۳۸۱: ۳۸).

امام در شرح *چهل حدیث* از فتوحات ثلاثه، یعنی فتح قریب، فتح مبین و فتح مطلق، که قره العین عرفا و اولیاست، سخن می‌گوید (امام خمینی ۱۳۷۱: ۲۹۰). در جایی دیگر، امام هر یک از این فتوح سه‌گانه را به تفصیل توضیح می‌دهد و شواهد قرآنی آنها را ذکر می‌کند. فتح قریب: «نَصْرٌ مِنَ اللَّهِ وَ فَتْحٌ قَرِيبٌ» (صف: ۱۳)؛ فتح مبین: «إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا» (فتح: ۱)؛ فتح مطلق: «إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ» (نصر: ۱)؛ امام خمینی ۱۳۷۱: ۳۴۲-۳۴۱. ^۱ استاد ایازی با اشاره به این سخن امام آن را مصداقی از کاربرد همین نظریه می‌داند. به گفته ایشان، این واژه برای گشایش‌های مادی استعمال می‌شود و مثلاً در آیه «إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا» (فتح: ۱) در همین معنا به کار رفته است، اما اگر این مینا را بپذیریم تفسیر فتح به فتوحات سه‌گانه قلب برخلاف معنای حقیقی نخواهد بود (ایازی ۱۳۸۴ ج: ۱: ۳۵۶).

امام همین نظریه را در تبیین حقیقت سمع و بصر به کار می‌برد و می‌فرماید حقیقت سمع و بصر متقوم به آلات جسمانی و از علوم مقید به آلات و ادوات نیست (امام خمینی ۱۳۷۱: ۶۱۳). ایشان صفت تکلم را نیز همین گونه تبیین می‌فرماید. به نظر ایشان حقیقت تکلم متقوم به خروج کلام از مخارج مخصوص نیست، بلکه این تقید و انصراف در عرف لغت و متعارف جمهور، از انس و عادت به ضمیمه اوهام و افکار ناشی می‌شود، و الا اصل معانی تقید و تعین ندارد. امام می‌فرماید حتی اگر این واژه در لغت و عرف هم مجاز باشد در معانی و حقایق این تقیدات نیست و به حسب عقل صادق است و ما در باب اسماء و صفات بحث لغوی نداریم و مقصود اثبات نفس حقایق است، گرچه لغت و عرف با آن مساعد نباشد (امام خمینی ۱۳۷۱: ۶۱۸).

حضرت امام در جایی دیگر با اشاره به این که می‌توان علم را به معنای حقیقی نور دانست می‌فرماید که حقیقت علم و ایمان که متقوم به علم است نور است، چون حقیقت نور که عبارت از ظاهر و مکشوف بالذات و مظهر و کاشف غیر است برای حقیقت علم ثابت و بر آن صادق است، بلکه صدق آن بر علم حقیقت و بر انوار حسی به مجاز شبیه‌تر است؛ زیرا نور حسی در حقیقت ظهور ذاتی ندارد و از تعینات آن حقیقت است، اما حقیقت علم بالذات عین وجود و در مفهوم با آن مخالف است (امام خمینی ۱۳۷۱: ۴۱۸). امام سپس چنین می‌افزاید:

۱. امام این مطلب را به احتمال زیاد از عبدالرزاق کاشانی اخذ کرده است که در *اصطلاحات الصوفیه* از فتوح سه‌گانه سخن می‌گوید و به همین آیات اشاره می‌کند (ر.ک. به: کاشانی ۱۳۸۱: ۱۰۸-۱۰۷).

اکنون که معلوم شد علم نور است و ظهور بحقیقت بدون شائبه مجاز؛ منتها ما بیچارگان که در حجاب ظلمانی طبیعت و در لیل مظلم عالم ملک هستیم، از شمس حقیقی علم و نور روز افزون دانش و بینش محجوبیم، و گمان می‌کنیم اینها مبنی بر مثل است و مبتنی بر مجاز و استعارت و تخمین و تعبیر است. آری، تا در خواب حیات عاریت هستیم و سکر طبیعت در سرماست و حقیقت را از مجاز شناسیم به حسب انظار مجازیة ما مجاز نماید؛ و در حقیقت در عالم مجاز حقیقت به صورت مجاز درآید. (امام خمینی ۱۳۷۱: ۴۱۹).

امام خمینی در اشعار خود واژه‌های مصطلح برخی از اهل عرفان مانند شراب، خرابات، ساقی، بت و... را به کار می‌برد. اگر بپذیریم که نظریه روح معنا در مورد این واژه‌ها نیز به کار می‌رود می‌توانیم بگوییم که امام این نظریه را در اشعار خود نیز در نظر داشته‌اند. مرحوم شهید آوینی در شرح برخی از اشعار امام به همین دیدگاه توجه دارد. ایشان از «اصطلاحات استعاری» سخن می‌گوید و وضع آنها را پاسخی به نیاز فرهنگی و تاریخی انسان در تناسب با حالات و مقامات و حقایق باطنی می‌داند که کلام جز بر این سیاق، از بیان آن ناتوان است. مثلاً لفظ «مستی» را برای معنایی یافته‌اند که جز با این لفظ قابل بیان نیست. مستی حالتی است که عاشق سالک را از خود بی‌خود می‌کند و در معشوق محو می‌گرداند و این، حالتی است که مجازاً با سکر شراب انگوری نیز روی می‌دهد (آوینی ۱۳۸۱: ۱۴۷-۱۴۸).

گرچه تعبیر شهید آوینی از «اصطلاحات استعاری» با مجاز دانستن مستی شراب انگوری ناسازگار به نظر می‌رسد، اما توضیحات دیگر، نزدیکی دیدگاه ایشان به همین نظریه را نشان می‌دهد. شهید آوینی با شرح سخنی از امام در *مصباح‌الهدیه* می‌گوید در این اصطلاحات، نوعی اشاره به باطن عالم موجود است، زیرا واضعان این عبارات همه آن حالات و مقامات را شهود کرده‌اند و عباراتی متناسب با مشهودات خویش یافته‌اند (آوینی ۱۳۸۱: ۱۵۱). به نظر ایشان از همین رو این اشارات عرفانی را نباید استعاره به معنای مصطلح دانست، زیرا این الفاظ برای معنای خود به منزله لباسی عاریتی نیستند و از ابتدا برای این معنای وضع شده‌اند. بنابراین مثلاً «خمر» از آغاز بر همان معنایی وضع شده است که در آیه «وَ أَهْأَرُ مِنْ خَمْرٍ لَذَّةٍ لِلشَّارِبِينَ» (محمد: ۱۵) آمده و شراب انگور را به استعاره چنین می‌خوانند، زیرا سایه وارونه‌ای از سکر باده بهشتی را در خود دارد (آوینی ۱۳۸۱: ۱۵۲).

بررسی دیدگاه آیت الله شهید حاج مصطفی خمینی

فرزند برومند و فاضل امام خمینی، شهید حاج آقا مصطفی، از مخالفان نظریه روح معناست. ایشان از دیدگاه پدر در این زمینه یاد می‌کند (خمینی ۱۴۱۸ ج ۴: ۷۸) و در جایی دیگر حتی ایشان را می‌ستاید که با بهترین وجوه ممکن از این دیدگاه دفاع کرده است (خمینی ۱۴۱۸ ج ۵: ۲۲۱)، اما در عین حال در چندین موضع از تفسیر خود با اشاره به این نظر، آن را نقد می‌کند.

ایشان در مباحث اصولی خود نیز در نقد این دیدگاه می‌گوید این نظر در صورتی درست می‌بود که واضح به علت وضع خویش تصریح می‌کرد تا وضع او به عموم موضوع له سرایت کند، اما آنچه در این نظریه بیان می‌شود از قبیل علت مستنبطه است، نه علت منصوصه. وانگهی، وضع متوقف بر انشاء است و حدود انشاء نیز اگر تنگ باشد به معنای اعم سرایت نمی‌کند. مجرد فرض پرسش از واضح نیز (آنگونه که در کلام امام خمینی فرض شده بود) در عموم موضوع له کافی نیست، بلکه خود واضح باید عموم را لحاظ می‌کرده است (خمینی ۱۳۷۶ ج ۱: ۱۰۹). ایشان با اشاره به تصریح حکیم سبزواری و والد محقق خود به این دیدگاه، آن را مطابق با ذوق، ولی ناسازگار با برهان می‌داند و سپس اشاره می‌کند که باکی نیست که با پذیرفتن این دیدگاه ملتزم به مجاز و کنایه شویم، زیرا مجاز نوعی بازی با معانی و نه الفاظ است (خمینی ۱۳۷۶ ج ۱: ۱۱۰).

شهید مصطفی خمینی در تفسیر دو واژه «رحمن» و «رحیم» با اشاره به این دیدگاه می‌گوید، این دیدگاه برخی از اهل عرفان است و با آن باب تأویل در قرآن موافق با زبان و بدون التزام به مجاز گشوده می‌شود. اما به نظر ایشان در مسائل علمی نباید مسائل گوناگون را با یکدیگر آمیخت و در هر مقام باید حد و مرتبه آن را حفظ کرد. بر همین اساس، آمیختن مباحث زبانی و مسائل فلسفی و عرفانی شایسته نیست، زیرا به مفاسد شگفت‌آوری منجر می‌شود، چنانکه مسائل عقلی با مباحث اعتباری، قانونی و تشریحی خلط می‌شود. ایشان در ادامه با تعریض به سخن پدر بزرگوار خود که قبلاً از *ادب الصلوة* نقل شد، می‌گوید این سخن شگفت‌آور است که گفته می‌شود اگر از واضح پرسند که مثلاً واژه «میزان» بر آنچه در وزن کردن متعارف است وضع شده یا بر هر چیز که با آن وزن کنند پاسخ دوم را بیان می‌کند. این در حالی است که وضع چیزی نیست جز اعتبار یا علقه و پیوندی که از استعمال و اعتبار حاصل می‌شود. بنابراین هنگامی که واضح در ابتدا واژه میزان را بر ترازوهای متعارف در زمان خویش در نظر می‌گیرد لفظ بر چیزی جز همین معنا دلالت نمی‌کند. از این رو، مجرد تمایل واضح به معنای اعم در پاسخ به پرسش فرضی از او دلالت بر

گسترده‌گی موضوع له ندارد. ایشان سرانجام نتیجه می‌گیرد که اگر اطلاق این دو واژه و مانند آنها بر خداوند از باب مجاز باشد باکی نیست، زیرا التزام به استعمالات مجازی در کتاب و سنت امری شگفت‌آور و نادر نخواهد بود (خمینی ۱۴۱۸ ج: ۱: ۱۹۹-۱۹۸).

ایشان در تفسیر واژه «نزول» نیز با اشاره به نقد این دیدگاه می‌فرماید نزول در لغت معنایی جز هبوط مادی و تغییر جسمانی ندارد (خمینی ۱۴۱۸ ج: ۳: ۴). همچنین در تفسیر دو واژه «ختم» و «عشاوه» در آیه ۷ سوره بقره نیز می‌فرماید نباید مباحث لغوی بازاری را با ذوقیات اهل عرفان آمیخت، زیرا این مباحث نه تنها از افق درک عوام، بلکه از افق درک خواص نیز بیرون است (خمینی ۱۴۱۸ ج: ۳: ۱۸۰).

شهید مصطفی خمینی در تفسیر واژه «صراط» در سوره حمد نیز به این دیدگاه اشاره می‌کند و می‌گوید طبق این نظر، می‌توان گفت «صراط» به معنای عامی است که استعمال آن در راه‌های معنوی و روحی نیز حقیقت است. اما این سخن به گفته ایشان بیرون از حد وضع لغات و موجب گمراهی است. در عین حال شهید بزرگوار در این جا تحلیل دیگری در این باره دارد. به نظر ایشان طبق سخن فوق کاربرد الفاظ در امور معنوی مستلزم مجاز لغوی مشهور بین اهل ادب به معنای استعمال لفظ در غیر معنای موضوع له نیست، بلکه الفاظ در همه کاربردهای مجازی طبق اراده استعمالی در معنای لغوی خود به کار می‌روند و تنها انگیزه‌ها و مرادهای جدی متفاوت می‌شود. مثلاً وقتی گفته می‌شود: «فاسألوا القرية» از جهت اراده استعمالی، استعمال یا ربطی مجازی در کار نیست، هر چند مراد جدی و حقیقی چیز دیگری است. اما در سخنان بلیغ و اشعار شاعران و نیز در زبان قرآن وجه دیگری وجود دارد. این وجه مبتنی بر حقیقت و ادعاست به این نحو که گوینده، معانی و حقایق عرفانی و عقلی را دارای ابعاد تخیل می‌کند و مثلاً در خصوص واژه «صراط» بین انسان و امر روحانی جاده‌ها و راه‌هایی در نظر می‌گیرد و ادعا می‌کند که این، راه است و «صراط» را در آن به کار می‌برد. بنابراین مجازی در کار نیست و لفظ در معنای خود به کار رفته است؛ زیرا ادعا شده است که این امر معنوی هم از مصادیق آن کلی است (خمینی ۱۴۱۸ ج: ۲: ۹۴-۹۵). ایشان در جایی دیگر نیز به همین سخن اشاره می‌کند (خمینی ۱۴۱۸ ج: ۴: ۷۸). به نظر می‌رسد دیدگاه ایشان بیانی دیگر از همان نظریه مشهور سکاکی در به دست دادن تبیینی تازه از مجاز است که مورد پذیرش برخی از اصولیان ما نیز قرار گرفته است.

جمع‌بندی دیدگاه حضرت امام

در یک کلام دیدگاه حضرت امام خمینی همان دیدگاه خاص برخی از عارفان است. ایشان گرچه گاه این نظریه را بر اساس تفسیر تشکیکی از آن تبیین می‌کند، ولی چنان که از سخن ایشان در مواضعی دیگر برمی‌آید نهایتاً الفاظ را در معانی غیبی و مجرد خود حقیقت و در مصادیق مادی و محسوس مجاز می‌داند. اما در هر دو صورت حضرت امام مانند برخی دیگر، به نظریه وضع الهی قائل نیست.

در پاسخ به اشکالات شهید حاج مصطفی نیز می‌توان انگیزه واضح نخستین را از انگیزه او تفکیک کرد. گرچه ممکن است انگیزه او وضع الفاظ بر مصادیق خاص محسوسی بوده باشد که در ذهن داشته است، اما انگیزه یا به عبارتی دیگر نتیجه و حاصل کار او به همان مصادیق منحصر نمانده و توسعه یافته است. این سخن شبیه سخنی است که در علم اصول در تبیین «وضع خاص و موضوع له عام» در بیان وضع حروف، اسماء اشاره، ضمائر و مانند آنها گفته می‌شود. تبیین علامه طباطبایی از این دیدگاه نیز چنان که دیدیم همین گونه است و ایشان نیز اساساً قصد، انگیزه و ذهنیت واضح را در تبیین خویش از این نظریه در نظر نمی‌گیرد.

منابع

- قرآن کریم.
- آوینی، سید مرتضی. (۱۳۸۱) *فردایی دیگر*، تهران: نشر ساقی.
- ابن عربی، محیی الدین. (بی تا) *الفتوحات المکیه*، بیروت: دار صادر.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴) *لسان العرب*، بیروت: دار صادر، چاپ سوم.
- ابوزید، نصر حامد. (۱۳۸۰) *معنای متن (پژوهشی در علوم قرآن)*، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، تهران: طرح نو.
- اردبیلی، سید عبدالغنی. (۱۳۸۱) *تقریرات فلسفه امام خمینی*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- افلاطون. (۱۳۸۰) *دوره آثار*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی، چاپ سوم.
- الصغیر، محمد حسین علی. (۱۴۲۰) *مجاز القرآن*، بیروت: دار المؤرخ العربی.
- امام خمینی، سید روح‌الله. (۱۴۲۳) *شرح دعاء السحر*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (چاپ و نشر عروج)، چاپ دوم.
- _____ . (۱۳۷۱) *شرح چهل حدیث*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____ . (۱۳۷۳) *مناهج الوصول الی علم الاصول*، قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ دوم.

- _____ . (۱۳۸۰) *آداب الصلوة*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، (چاپ و نشر عروج)، چاپ دهم.
- _____ . (۱۳۸۱) *مصباح الهدایة إلى الخلافة و الولاية*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ چهارم.
- _____ . (۱۳۸۴) *تفسیر قرآن مجید برگرفته از آثار امام خمینی*، تهران: مؤسسه چاپ و نشر عروج.
- _____ . (۱۳۶۶) *نگاهی تازه به معنی شناسی*، ترجمه کوروش صفوی، تهران: نشر مرکز.
- _____ . (۱۳۸۰) *تسنیم*، قم: مرکز نشر اسراء.
- _____ . (۱۳۸۴) *سرجشمه اندیشه*، قم: مرکز نشر اسراء، چاپ دوم.
- _____ . (۱۳۸۶) *شمس الوحي تبریزی*، قم: مرکز نشر اسراء.
- _____ . (۱۳۷۶) *تحریرات فی الاصول*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____ . (۱۴۱۸) *تفسیر القرآن الکریم*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____ . (۱۳۶۰) *التعلیقات علی الشواهد الربوبیة*، مشهد: مرکز الجامعی للنشر، چاپ دوم.
- _____ . (۱۳۷۲) *شرح الاسماء*، به تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- _____ . (۱۳۶۹-۱۳۷۹) *شرح المنظومه*، تهران: نشر ناب.
- _____ . (۱۳۸۳) *اسرار الحکم*، به تصحیح کریم فیضی، قم: مطبوعات دینی.
- _____ . (۱۳۸۳) *تحلیل زبان قرآن و روش شناسی فهم آن*، تهران و قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی و مؤسسه پژوهشی حوزه و دانشگاه.
- _____ . (۱۴۲۰) *الاتقان فی علوم القرآن*، بیروت: دارالفکر.
- _____ . (۱۳۴۷) *گلشن راز*، به کوشش حسین روشندل. چاپخانه علمی تبریز.
- _____ . (۱۴۲۱) *الملل و النحل*، به تحقیق محمد عبدالقادر الفاضلی، بیروت: المكتبة العصرية، الطبعة الثانية.
- _____ . (۱۴۱۷) *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمی قم، چاپ پنجم.
- _____ . (بی تا) *احیاء علوم الدین*، بیروت: دار الکتب العربی.
- _____ . (۱۴۱۱) *جواهر القرآن*، بیروت: دار احیاء العلوم، الطبعة الثالثة.
- _____ . (۱۴۱۶) *مجموعه رسائل الامام الغزالی*، بیروت: دارالفکر.
- _____ . (۱۴۱۵) *صافی*، تهران: انتشارات صدر، چاپ دوم.
- _____ . (۱۳۷۵) *اصول المعارف*، با تعلیق و تصحیح و مقدمه سید جلال الدین آشتیانی، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ سوم.
- _____ . (۱۳۷۹) *علم البقین*، ترجمه حسین استاد ولی، تهران: انتشارات حکمت.

- کاشانی، کمال‌الدین عبدالرزاق. (۱۳۸۱) *اصطلاحات الصوفیه*، تهران: انتشارات حکمت.
- مصطفوی، حسن. (۱۳۶۰) *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران: انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- _____ . (۱۳۸۰) *تفسیر روشن*، تهران: مرکز نشر کتاب.
- _____ . (۱۳۸۵) *روش علمی در ترجمه و تفسیر قرآن مجید*، تهران: مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۶) *آشنایی با قرآن*، تهران: انتشارات صدرا.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۹۸۱) *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاریعة*، بیروت: دار احیاء التراث، الطبعة الثالثة.
- _____ . (۱۳۵۴) *المبدأ و المعاد*، به تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____ . (۱۳۶۳) *مفاتیح الغیب*، به تصحیح محمد خواجوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ . (الف ۱۳۶۶) *شرح أصول الکافی*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ . (ب ۱۳۶۶) *تفسیر القرآن الکریم*، قم: انتشارات بیدار.
- _____ . (۱۳۸۷) *سه رساله فلسفی*. با مقدمه و تصحیح و تعلیق سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ سوم.
- ملکی تبریزی، میرزا جواد. (۱۳۶۰) *رساله لقاء الله*، تهران: انتشارات نهضت زنان مسلمان.
- Judaica. (1971) Kater Publishing House, Ltd, Israel: Jerusalem.
- Whittingham, Martin. (2007) *Al-Ghazali and the Quran (One book, many meanings)*. Routledge.