

## مبانی و کاربردهای نظریه «روح معنا» در آثار جوادی آملی

سید علی اصغر مسعودی \*

محمد غفوری نژاد \*\*

[تاریخ دریافت: ۹۵/۰۲/۲۹؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۰۶/۲۵]

### چکیده

یکی از نظریات مطرح شده در سنت اسلامی در باب نحوه مواجهه با مفردات متشابه قرآن، نظریه وضع لفظ برای روح معنا است که نخستین بار غزالی به صراحت از آن سخن گفته است. این نظریه که در تاریخ اندیشه اسلامی در میان عرفا و پیروان حکمت متعالیه مقبول واقع شده، در نظر جوادی آملی بر اساس زنجیره‌ای از مبانی، مقبول افتاده و کاربردهای متعددی یافته است. التزام حداکثری به قوانین زبان عربی در مواجهه با متون دینی، کفایت نکردن ادبیات عرب جاهلی برای تأدیه معارف الهی، رد تفسیر به رأی و دیدگاه‌های هرمنوتیکی، اعتقاد به لایه‌های متعدد در هستی، و اصالت حقیقت در قرآن کریم از مبانی این نظریه نزد او است. وی نظریه را مبتنی بر حدس و به عنوان راهکاری برای افتتاح باب مفاهمه قرآن و مخاطبان قلمداد می‌کند. همچنین، در باب پاره‌ای واژگان موجود در کتاب و سنت به این نظریه تمسک جسته است؛ واژگانی همچون «یوم»، «مجیء»، «قلم»، «لوح»، «طعام»، «اصطفاء»، «کلام»، «کلمه»، «تجارت»، «مصباح»، «ذوق»، «صراط»، «باب»، «مفاتیح» و «کتاب».

کلیدواژه‌ها: حقیقت و مجاز، نظریه روح معنا، جوادی آملی، آیات متشابه، الفاظ متشابه.

\* دانشجوی دکتری شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب قم (نویسنده مسئول). ya.waliasr@yahoo.com

\*\* استادیار گروه شیعه‌شناسی، دانشگاه ادیان و مذاهب قم. ghafoori\_n@yahoo.com

### مقدمه

یکی از مباحث مهم در معارف اسلامی مطالعه الفاظی است که از آنها با عنوان «متشابه» یاد می‌شود. با قطع نظر از قیل و قال‌هایی که در تعریف متشابه و اقسام آن در میان دانشمندان علوم قرآنی و مفسران درگرفته و در تعریفی از قبیل تعاریف به مثاله مراد از این واژه‌ها، الفاظی مانند «عرش»، «کرسی»، «لوح»، «قلم»، «میزان»، «ساق»، «سمع» و مانند آن است که معنای محسوس و ظاهری آنها روشن است، اما در متون دینی در بافتی به کار رفته‌اند که نمی‌توان این معنا را برای آنها پذیرفت. در بررسی واژه‌های متشابه، یکی از پرسش‌های مهم این است که: این الفاظ چگونه و در چه معنایی وضع شده‌اند و به کار می‌روند؟ در پاسخ به این پرسش به طور کلی چهار نظریه وجود دارد:

الف. شایع‌ترین نظریه درباره مفردات متشابه قرآنی آن است که این الفاظ ابتدا برای معانی محسوس وضع شده و بنابراین درباره آنها حقیقت است؛ سپس به گونه مجازی در معانی معقول به کار رفته است. شاید بتوان گفت جمهور علمای اهل سنت، امامیه، اغلب معتزله و موافقان آنان از میان متکلمان مدافع وقوع مجاز در قرآن بوده‌اند.

ب. اهل ظاهر این الفاظ را به معنای ظاهری گرفته‌اند و کاربرد این الفاظ را در همان معانی عرفی و ظاهری، حقیقت می‌دانند و ساحت دیگری از معنا را برای این الفاظ نمی‌پذیرند. طرفداران این نظریه خود به طیف‌هایی تقسیم می‌شوند که بیان تفصیل آن از حوصله این نوشتار خارج است.

ج. به عنوان نظریه سوم باید از دیدگاهی یاد کرد که هرچند فقط در باب الفاظ مربوط به صفات و اسمای الهی در قرآن کریم مطرح شده، اما می‌توان 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. ملاحادی سبزواری نظریه اشتراک لفظی وجود را به ابوالحسن اشعری، ابوالحسن بصری و بسیاری از معاصران خود نسبت می‌دهد، که خواسته‌اند از اشتراک معنوی و در نتیجه شباهت علت و معلول بپرهیزند (سبزواری، ۱۳۷۹: ۸۳/۲).

د. چهارمین نظریه در باب الفاظ متشابه این است که اساساً الفاظ برای ارواح معانی وضع شده‌اند 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 می‌شناسیم و در فارسی آن را «تخت» می‌نامیم قرار داده است، به خصوصیات مصادیق گوناگون آن مانند اینکه از چه جنسی ساخته شده و صورت آن مدور یا چهارگوش است و مانند آن، توجه نمی‌کند و فقط این لفظ را در برابر معنای مشترک در همه 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 میان مصادیق گوناگون است. از این رو ممکن است واژه‌ای مانند عرش حتی مصداقی نامادی و نامحسوس نیز داشته باشد که بتوان به طور حقیقی و بدون آنکه نیاز به استفاده از مجاز و استعاره باشد، کاربرد این واژه را در آن مصداق حقیقت دانست. این دیدگاه را می‌توان به اختصار «نظریه روح معنا» نامید (برای تفصیل بیشتر نک: شیواپور و کاملان، ۱۳۹۰: ۸۴-۸۶). حاصل آنکه، بر اساس این نظریه، معنا و مفهوم از ابتدای وضع، ظرفیت توسعه را داشته و مصادیق آن به مرور زمان کشف می‌شود.<sup>۱</sup>

#### ۱. پیشینه نظریه

قدمت این نظریه بدون تصریح به همین عنوان، در میان اندیشمندان اسلامی، به قرن دوم هجری می‌رسد. در این عرصه باید از مقاتل بن سلیمان مروزی (متوفای ۱۵۰ ه.ق.)، ابوعبدالله ترمذی ملقب به حکیم ترمذی (۲۰۵-۲۸۵ ه.ق.) و سرانجام فارابی (۲۵۹-۳۹۰ ه.ق.) یاد کرد (شیواپور، ۱۳۹۴: ۲۱۵ و ۲۹۴). ظاهراً نخستین کسی که نظریه روح معنا را به عنوان دیدگاهی خاص و متمایز مطرح کرده و با بیانی واضح و روشن از این دیدگاه سخن گفته، امام محمد غزالی (متوفای ۵۰۵ ه.ق.) بوده است (همان: ۱۸۰). پس از غزالی این دیدگاه در آثار بسیاری از عارفان مسلمان همچون احمد غزالی (برادر محمد غزالی)، عین‌القضات همدانی، ابن عربی و شارحان مکتب او، شمس مغربی، محمود شبستری و مولوی مطرح شده است (همان: ۲۱۲-۲۴۸).

رد پای این نظریه را همچنین می‌توان در آثار صدرای شیرازی و پیروان مکتب او دید. در همین زمینه باید از فیض کاشانی، ملاعلی نوری، ملاهادی سبزواری، محمدحسین غروی اصفهانی، میرزا جواد ملکی تبریزی و روح‌الله موسوی خمینی نام برد (همان: ۳۴۰-۳۷۳). نیز باید از محمدحسین طباطبایی<sup>۲</sup> (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۹۱/۲)، مرتضی مطهری (مطهری، ۱۳۷۴: ۱۰۴/۴؛ همو، ۱۳۹۴: ۳۹۴/۱۰؛ همو، ۱۳۹۳: ۴۳/۱۲ و ۱۵۵ و ۱۵۶)، سید محمدحسین تهرانی (حسینی تهرانی، ۱۴۲۳: ۱۲۵/۸-۱۲۷؛ همو، ۱۴۲۶: ۱۷۱/۵-۱۷۲) و جوادی آملی یاد کرد.

## ۲. طرح مسئله

اکنون که مفهوم و جایگاه این نظریه در هندسه معارف اسلامی روشن، و پیشینه تاریخی آن به‌اجمال معرفی شد، به مسئله این نوشتار می‌پردازیم. در اندیشه جوادی آملی این نظریه بر کدام مبانی استوار شده است؟ مبانی تفسیری، معرفت‌شناختی و وجودشناختی آن چیست؟ آیا او برای اثبات این نظریه و رد دیدگاه‌های رقیب استدلال‌هایی ترتیب داده است؟ یا آنکه این نظریه در اندیشه وی، همچون پیشینیان، صرفاً بر مبنای حدس استوار است؟ کاربردهای نظریه در آثارش کدام است؟ به دیگر سخن، دامنه کاربردهای این نظریه در اندیشه او تا کجا است و چه مصادیقی را شامل می‌شود؟ برای پاسخ به این پرسش‌ها مروری بر سراسر آثار متعدد جوادی آملی داشته‌ایم و مبانی نظری این نظریه و نیز کاربردهای آن را استقصا کرده‌ایم.

## ۳. مبانی نظریه «روح معنا» در اندیشه جوادی آملی

از نظر جوادی آملی، منظور از قاعده روح معنا آن است که الفاظ برای مفاهیم عام و جامع وضع شده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف: ۵۵ و ۲۵۱؛ همو، ۱۳۸۸ ح: ۴۰۰؛ همو، ۱۳۸۹ ب: ۲۱۵/۲؛ همو، ۱۳۸۹ د: ۱۷۲/۱۳؛ همو، ۱۳۸۹ ث: ۹۴/۱۴؛ همو، ۱۳۸۸ ت: ۵۱۵/۱۶؛ همو، ۱۳۸۸ ب: ۳۳۴/۶). مراد از عام و جامع بودن نیز، اعم‌بودن مفهوم برای مصادیق مادی و نامادی است (همو، ۱۳۸۹ ت: ۲۱۸/۳؛ همو، ۱۳۸۸ ث: ۱۳۲/۱۲؛ همو، ۱۳۸۸ ج: ۴۶/۱۶؛ همان: ۲۸۱ و ۵۱۵؛ همو، ۱۳۸۸ الف: ۳۸۶/۲؛ همو، ۱۳۸۴: ۱۲۸).

مبانی و کاربردهای نظریه «روح معنا» در آثار جوادی آملی / ۱۳

در این بخش مبانی این نظریه در دیدگاه تفسیری او را بررسی خواهیم کرد، و پس از آن مروری بر کاربردهای این نظریه در آثارش خواهیم داشت.

۳. ۱. ضرورت استفاده حداکثری از قوانین ادبیات عرب در برداشت از متون دینی از نظر وی، قانون محاوره در تفهیم و تفهم زبان عربی برای استظهار از متون دینی، تا حد ممکن باید رعایت شود. برای فهم پیام ویژه قرآن و فرهنگ مخصوص وحی، ممکن باید از تصرف در واژه‌های عرب خودداری کرد و با توسعه در همان واژگان از قانون محاوره بهره‌مند شد (همو، ۱۳۸۸ ت: ۲۱۶/۱).

۳. ۲. کفایت‌نداشتن ادبیات عرب جاهلی در تأدیه معارف بلند الهی از دیدگاه جوادی آملی، ادبیات عرب جاهلی گنجایش انتقال معارف بلند الهی را ندارد. مهم‌ترین دلیل او در کافی نبودن ادبیات رایج زبان عربی در عصر نزول قرآن برای تحمّل و انتقال این معارف آن است که واژه‌های زبان هر قوم وسیله‌ای برای مفاهمه و تبادل اندیشه‌ها و انتقال خواسته‌های آنان است و اگر چیزی در فاهمه هر قوم سابقه نداشته باشد، نمی‌تواند معنای الفاظ رایج و دارج میان آن قوم باشد (همان: ۲۱۸).

پاسخ وی به این اشکال که چنین مسئله‌ای با صنایع ادبی رایج در زبان عربی همچون تشبیه، استعاره، کنایه، مجاز مرسل و مانند آن حل می‌شود، این است که: «هر کدام از آنها دارای محدوده ویژه است؛ یعنی برای ملتی که هرگز معارف ناب اسلام مانند حقیقت بسیط محض، اطلاق ذاتی حضرت حق تعالی قابل درک نبوده، منطقه کنایات و مجازات و الفاظ به آن سَمک عزیزالمنال نخواهد رسید» (همان: ۲۱۹؛ همو، ۱۳۸۶: ۱۱۷/۱).

۳. ۳. رد تفسیر به رأی و دیدگاه‌های هرمنوتیکی  
برخی معتقد به بی‌معنایی الفاظ و ضرورت معنادهی به آن شده‌اند و بعضی نیز با پذیرش معناداربودن الفاظ، معنای مد نظر خود را به هر شکل ممکن بر متن تحمیل می‌کنند. جوادی آملی این شیوه را به‌شدت نفی می‌کند و می‌گوید: «تفسیر کتاب هر مؤلف و گفتار هر گوینده، به صرف رأی خواننده یا شنونده، ناروا است. تفسیر به رأی متون مقدس

دینی با منع ویژه عقلی و نقلی همراه است» (همو، ۱۳۸۸ ت: ۲۱۵/۱). وی معیار نطق را دلالت می‌داند. از این‌رو معتقد است هر متنی که دلالت‌گری داشته باشد، نطق هم دارد و از این حیث فرقی بین گویش صوتی و غیرصوتی و ملفوظ و مکتوب نیست (همان: ۲۲۷ و ۲۲۸). وظیفه مفسر آن است که پرسش خود را بر متن عرضه کند و به هنگام پاسخ‌شنیدن از دلالات متن، صامت و ساکت باشد. در این صورت ممکن است جواب متن متنوع باشد: گاهی همان پیش‌فهم را امضا می‌کند؛ گاه مطلب دیگری را نیز در کنار آن تصویب کند؛ و گاه آن پیش‌فهم را ابطال و مطلب مقابل آن را تأسیس و افاضه می‌کند (همان: ۲۲۶). اما اگر مفسری همراه با پرسش شروع به جواب‌دادن کرد و مهلت سخن‌گفتن به متن نداد یا در اثنای پاسخ‌گویی آن متن مقدس خودش نیز سخن گفت، یا فقط کلام خود را در پاسخ می‌شنود، یا التقاطی از کلام خلق و خالق را (همان: ۲۲۷).

### ۳. ۴. اصالت حقیقت، و نه تمثیل، در قرآن

نمونه‌های فراوانی را در قرآن کریم می‌توان یافت که برای عمومی‌کردن فهم مرادات، از «مَثَل» استفاده شده است. در قرآن حتی برای نمونه‌هایی مانند برهان تمانع نیز از مثل بهره برده شده است (همان: ۴۱ و ۴۰). در آیاتی که به روش تمثیلی برای تعلیم اشاره شده است، الفاظ عموم به کار رفته که ممکن است موهم تمثیلی بودن همه مطالب این کتاب آسمانی باشد. اما پیام این آیات، استفاده از هر گونه «مَثَل» در موضع لازم است، نه استمداد از تمثیل در همه جا. از این‌رو ممکن است بعضی از مطالب قرآنی بدون مَثَل باشد و بیان تمثیلی برای تفهیم معارف آن ضروری نباشد (همان: ۲۲۶-۲۲۹).

جوادی آملی در بیان احکام تمثیل با اتکا بر نظریه وضع الفاظ برای ارواح معانی می‌گوید معنای جامع یا روح معنا می‌تواند مصادیق طبیعی، مثالی و عقلی داشته باشد. مثلاً در تفسیر آیه «و علم آدم الأسماء کلها» می‌توان برای عناوین مطرح‌شده در این ماجرا مانند «تعلیم»، «اسم»، «عرض»، «قول» و «انباء» مفاهیم جامعی در نظر گرفت که شامل اشهاد حضوری فرشتگان نیز بشود و هیچ‌گونه تجوزی لازم نیاید. در این حال دلیلی برای حمل بر تمثیل یافت نمی‌شود (همان: ۲۲۸ و ۲۲۹).

### ۳. ۵. عقیده به لایه‌های متعدد هستی

وی بر مبنای اصلی پذیرفته‌شده در حکمت متعالیه معتقد است هستی مراتب متعددی دارد و اشیا در نشئه‌های مختلف، وجودی متناسب با همان نشئه دارند و در عین اینکه مصادق‌های آن در عوالم مادی، مثالی و عقلی متفاوت است، جامع مشترکی دارند (همو، ۱۳۸۸ ث: ۱۳۱/۱۲). مثلاً عرش در عالم طبیعت، مصادیق مادی مختلف، همچون پایه‌بلند و پایه‌کوتاه دارد؛ ولی مصادیق آن در عالم مثال، تخت مثالی و در عالم عقلی تخت عقلی است و جامع همه این مصادیق مفهوم کلی «مقام تدبیر و ربوبیت» است<sup>۳</sup> (همان). بر مبنای مذکور، تطبیق هر یک از واژه‌ها بر هر یک از مصادیق عرضی یا طولی آن به نحو حقیقت است نه مجاز؛ زیرا وضع الفاظ برای مصادیق و ویژگی‌های مصادیقی نیست. بنابراین، کلمه‌ای مانند «میزان» علاوه بر مصادیق متعدد مادی، مصادیق معنوی و غیبی نیز دارد. چنان‌که قرآن و عترت حقیقتاً، و نه مجازاً، میزان‌اند (همان). زیرا الفاظ برای ارواح معانی وضع شده‌اند و تا هدف چیزی معین و غرضی مترتب بر آن باقی است، نام آن محفوظ است، اگرچه تبدل فراوانی در مصادیق آن راه یافته باشد (همو، ۱۳۸۸ ج: ۴۰۰).

### ۴. نظریه وضع لفظ برای روح معنا؛ راهکاری برای مفاهمه قرآنی

با توجه به مبانی یادشده اکنون این پرسش مطرح می‌شود: اگر از طرفی ادبیات رایج عصر نزول قرآن وافی به ادای تمام مرادات قرآن نیست، و از طرفی قرآن تماماً تمثیل نیست، و از جانب سوم متن قرآن کریم، الفاظی خالی از معنا یا ساکت و صامت نیست تا دیگران آرای خود را بر آن تحمیل کنند، چه راهکار یا راهکارهایی برای مفاهمه قرآنی وجود دارد که با رعایت آن به اصالت قرآن کریم خدشه‌ای وارد نشود؟

وی در موضعی به دو راه «وضع الفاظ برای ارواح معانی» و «حقیقت و مجاز» در میان راه‌های توسعه فرهنگ مفاهمه اشاره می‌کند و قاعده وضع الفاظ برای ارواح معانی را اولی و مقبول می‌داند (همو، ۱۳۸۹ ج: ۲۷۴/۱؛ نیز نک: همو، ۱۳۸۹ الف: ۵۴). و در موضعی دیگر می‌گوید:

با بررسی اینکه الفاظ برای ارواح معانی وضع شده‌اند نه برای مصادیق مادی آنها ... اطلاق عنوان کلمه، کتاب و مانند آنها بر موجود عینی از قبیل عقل،

نفس، آسمان، زمین و نظایر آن مجاز نخواهد بود و اگر نزد توده مردم هم چنین اطلاقی مجاز باشد ... هرگز نزد محققان این‌گونه معارف یادشده مجاز نخواهد بود (همو، ۱۳۸۵ الف: ۱۲/۲-۱۳).

در موضعی دیگر در پاسخ به این پرسش که «آیا زبان دین در گزاره‌های کلامی و اعتقادی که محمول آنها اوصاف و الفاظی است که هم به خدا اسناد داده شده است و هم به انسان، مانند علم و قدرت و ...، زبان تمثیل است یا اسطوره و نمادین؟» می‌گوید چون قرآن تبیان هر چیزی است، باید تبیان خود نیز باشد. لذا قرآن کریم، قضایایی را که مفهوم محمول آنها نقص ندارد اما مصادیق آن گاه با آفت و نقص همراه است به خداوند اسناد می‌دهد ولی در کنار آن جمله «لیس کمثله شیء» (شوری: ۱۱) را قرار می‌دهد تا کسی مفهوم را با مصداق خلط نکند (همو، ۱۳۸۷ الف: ۱۱۳-۱۱۵). بنابراین، مفهوم علم، قدرت یا حیات با هیچ خصوصیتی همچون محدودبودن یا نامحدودبودن، زیادت بر ذات یا عدم آن، همراه نیست. ولی بعضی از مصادیق آن نامحدود و برخی محدود است. مثلاً علم خدا نامحدود، و علم انسان محدود است. اینکه بعضی توصیف کردن خداوند را به صفاتی همچون علم، حیات، قدرت و ...، وصفی انسان‌وار می‌دانند، ناشی از خلط بین مفهوم و مصداق است (همان: ۱۱۵-۱۱۶).

##### ۵. وضع الفاظ برای ارواح معانی؛ نظریه‌ای مبتنی بر حدس

ظاهراً هیچ‌یک از قائلان به نظریه وضع لفظ برای روح معنا دلیل مستحکمی برای اثبات این نظریه، عرضه نکرده و بیشتر به نفی دیدگاه‌های دیگران اکتفا کرده‌اند. جوادی آملی در مقایسه با دیگر قائلان به این نظریه، این امتیاز را دارد که رهیافت اندیشمندان به این نظریه را مد نظر قرار داده و مبنای آن را حدس معرفی کرده است (همو، ۱۳۸۸ ج: ۴۶/۱۶ و ۴۷).

وی نظر شیخ طوسی و طبرسی در معنای واژه «القاء» در برخی آیات قرآنی<sup>۴</sup> را، مبنی بر اینکه استعمال آن در چیزهای معنوی مجاز است، به دیگر بزرگان نیز نسبت می‌دهد و معتقد است دیدگاهی که از شیخ طوسی و طبرسی نقل شده، حدسی است نه



مبانی و کاربردهای نظریه «روح معنا» در آثار جوادی آملی / ۱۷

بدیهی؛ زیرا می‌توان با نگاهی دیگر چنین حدس زد که الفاظ برای ارواح معانی وضع شده‌اند، نه برای اجساد معانی و مصادیق عینی آن. بنابراین، با تغییر و تبدیل مصادیق، معنا از حقیقت به مجاز تغییر نخواهد کرد. مانند کلمه «میزان» که برای «ما یوزن به الشیء» وضع شده است و مادی بودن وزن یا موزون، شرط میزان بودن نیست (همان).  
ملاحظه می‌شود که قائلان به «نظریه حقیقت و مجاز» و «نظریه وضع الفاظ برای ارواح معانی» از حدس بهره برده‌اند.

## ۶. دفع دو شبهه

جوادی آملی برای تثبیت نظریه وضع الفاظ برای مفاهیم عام و دفاع از آن، شبهه‌ای مقدر را پاسخ می‌دهد، مبنی بر اینکه وضع لفظ برای روح معنا در میان ادیبان معروف نیست و چنین می‌گوید:

تبیین وضع الفاظ نه در انحصار ادیبان است و نه در اختیار اصولیان، بلکه هر صاحب نظری که صلاحیت فقه‌اللغة‌شناسی دارد و کاربرد آنها را در گفتار، نوشتار و متون عقلی و نقلی ارزیابی می‌کند، شایستگی افتا در این امور را دارد. عارفان، حکیمان و متکلمان هر یک در حد خود در این موضوع اظهارنظر کرده‌اند (همان: ۶۲۷/۱۴).

اگر این پرسش مطرح شود که «آیا با برتردانستن نظریه روح معنا در مقایسه با نظریات رقیب قادر خواهیم بود بر تمام مرادات قرآن کریم دست یابیم؟» پاسخ ایشان چنین است که گرچه الفاظ برای ارواح معانی وضع شده‌اند، اما منصرف به مصادیق مأنوس می‌شوند و چیزهایی وجود دارد که هرگز به فهم افراد متعارف نمی‌آید. لذا معمولاً آن دسته از معانی تحلیل‌ناپذیر و تفصیل‌ناپذیر با الفاظ مبهم مثل «ما»ی مبهمه یاد می‌شود. وی در این باره آیه «فاوحی الی عبده ما اوحی» (نجم: ۱۰) را مثال می‌زند که خداوند خصوصیت آن را روشن نکرد و معتقد است بعضی از تعبیرهای آیات معراج، به گونه‌ای است که گویا قرآن کریم می‌خواهد به ما بفهماند برای بیان آن مقامات والا لفظ، فرهنگ و لغت رسا نیست. وقتی زبان عربی مبین برای بیان مقامات حضرت رسول رسا نباشد، قطعاً لغات دیگر ناتوان خواهد بود (همو، ۱۳۸۵ ب: ۲۸۸/۸-۳۰).

## ۷. کاربست‌های نظریه روح معنا در آثار جوادی آملی

چنان‌که قبلاً اشاره کردیم، وی در آثار خود به‌وفور به این نظریه تمسک جسته است. غیر از آنچه در لابه‌لای مباحث پیشین از وی نقل کردیم، نمونه‌های متعدد دیگری از کاربست‌های این نظریه در آثار او وجود دارد که از نظر خواهیم گذراند:

۱. یوم: جوادی آملی در تفسیر کلمه «یوم» در آیه «مالک یوم الدین» (فاتحه: ۴) می‌گوید «یوم» در عرف به معنای پاره‌ای محدود از زمان است، خواه کم باشد یا بسیار. ولی در آیه «کل یوم هو فی شأن» (رحمان: ۲۹) این واژه به معنای «ظهور» نیز آمده، و چون الفاظ برای ارواح معانی وضع شده، این‌گونه استعمال حقیقی است نه مجازی (همو، ۱۳۸۸ ت: ۸۳/۱). بنابراین، خداوند حقیقتاً مالک ظهور دین نیز هست، همان‌گونه که مالک قیامت و جزا است.

۲ و ۳. مجیء و اتیان: در برخی آیات «مجیء» و «اتیان» به خداوند اسناد داده شده است (فجر: ۲۲؛ نحل: ۲۶). بسیاری از مفسران از طریق ارجاع آیات متشابه به محکّمات صفات مادی، مانند «آمدن» را از خداوند سلب و برای آن شواهد قرآنی عرضه می‌کنند (از جمله نک: طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۰۴/۲). جوادی آملی ضمن اشاره به این نظریه می‌گوید: «اتیان و مجیء که نزد ما به معنای حرکت یک جسم میان دو شیء و نزدیک‌شدن به مقصد است، اگر خصوصیات مادی را از آن جدا کنیم اسنادش به خداوند حقیقتاً (نه مجازاً) صحیح است، مثلاً «خدا آمد» یعنی خداوند ظهور کرد و موانع را از سر راه برداشت، و «خدا رفت» یعنی خدا غیبت کرد و ما دیگر او را نمی‌بینیم چون مانع ایجاد کرده است» (جوادی آملی، ۱۳۸۹ ذ: ۳۰۸/۱۰ و ۳۰۹). حاصل آنکه، وی مفهوم جامع رفتن و آمدن را همان ظهور و خفا، غیبت و شهود و مانند آن می‌داند (همان: ۳۱۰).

۴. قلم و لوح: وی مصداق طبیعی واژه «قلم» را اشیایی همچون «قلم نی» و «خودنویس» معرفی کرده و آن دو را دارای مصادیق طولی هم می‌داند و معتقد است هر موجود مجردی که وسیله فیض برای موجود دیگری باشد، در حقیقت قلم، و آنکه فیض می‌گیرد حقیقتاً لوح است (همو، ۱۳۸۸ ت: ۱۳۲/۱۲).

۵. طعام: وی در تفسیر آیه «فلینظر الانسان الی طعامه» (عبس: ۲۴) از قول امام صادق علیه السلام نقل می‌کند که انسان باید بنگرد که دانشش را از چه کسی می‌گیرد؛ و فرمایش امام علیه السلام را

مبانی و کاربردهای نظریه «روح معنا» در آثار جوادی آملی / ۱۹

تفسیر می‌داند نه تأویل. چون علم و نان هر دو مصداق طعام‌اند، جز اینکه طعام‌بودن نان محسوس است و طعام‌بودن علم با دقت نظر فهم می‌شود (همان).

۶. اصطفاء: مفهوم جامع واژه «اصطفاء» از نظر راغب برگزیدن است که در مادیات و غیر آن کاربرد دارد. جوادی آملی در باب آیه ۳۳ سوره آل‌عمران «ان الله اصطفی آدم» با استشهاد به برخی منابع لغوی (الراغب، ۱۴۰۴: ۲۸۳؛ مصطفوی، ۱۳۷۵: ۲۵۸/۶-۲۵۹)، متذکر می‌شود که «اگر الفاظ برای مفاهیم عام که از آن به ارواح معانی تعبیر می‌شود وضع شده باشند، اصطفاء در معقول و محسوس به یک معنا است» (جوادی آملی، ۱۳۸۹ ت: ۹۴/۱۴ و ۹۵).

۷. کلام: جوادی آملی در تشریح نظر طباطبایی مبنی بر اینکه الفاظ برای معانی خود از حیث اشتغال آنها برای اغراض مقصوده از آن معانی وضع شده‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۸۱/۳) می‌گوید الفاظ برای حقیقت و ارواح معانی وضع شده‌اند. بر این اساس، هر چیزی مقصود گوینده را به شنونده منتقل کند، چه اصوات و الفاظ یا غیر آنها باشد، مانند اشاره و رمز، «کلام» خواهد بود... قرآن کریم القای معانی و مفاهیم بر دل‌ها را «کلام» می‌نامد، هرچند با اصوات و الفاظ نباشد (جوادی آملی، ۱۳۸۹ ت: ۲۱۸/۱۴-۲۲۰).

۸. کلمه: جوادی آملی با مطرح کردن آیاتی درباره «کلمة‌الله» بودن حضرت عیسی علیه السلام می‌گوید این «کلمه» کلمه تکوینی است نه اعتباری که مرکب از حروف است. اطلاق کلمه بر موجودات تکوینی بنا بر وضع الفاظ برای ارواح معانی، حقیقی است. به‌ویژه برای موجودی که بهتر خدا را نشان دهد و آیت کبرای حق باشد (همان: ۲۲۸).

۹. تجارت: از نظر وی، استعمال «تجارت» در آیه «یا ایها الذین آمنوا هل ادلکم علی تجارة تتجیکم من عذاب الیم» (صف: ۱۰) حقیقی است نه مجازی. یعنی این‌گونه مبادله‌ها نیز تجارت است (همان: ۶۲۶ و ۶۲۷).

۱۰. مصباح: وی درباره استعمال واژه «مصباح» در آیه «الله نور السموات والارض مثل نوره کمشکوة فیها مصباح المصباح فی زجاجة» (نور: ۳۵) می‌گوید به نور معنوی نیز «مصباح» اطلاق شده است و استعمال لفظ «مصباح» در همه مصادیق مادی و معنوی کاربرد حقیقی دارد (همو، ۱۳۸۸ ج: ۵۱۴/۱۶).

۱۱. ذوق (چشیدن): وی دیدگاه کسانی را که کاربرد تعبیر «ذوق» در قالب‌هایی مانند «کل نفس ذائقة الموت» (آل عمران: ۱۸۵) را استعمال مجازی می‌دانند، تام نمی‌داند. زیرا بر اساس قاعده وضع برای ارواح معانی، الفاظ برای مفاهیم جامع وضع شده‌اند؛ اعم از آنکه چشیدن مادی باشد یا معنوی (همان: ۵۱۴).

۱۲ و ۱۳. صراط و باب: جوادی آملی تصریح می‌کند که چون قاعده محل بحث اولی و مقبول است، الفاظی مانند «صراط»، «مصباح»، «میزان»، «وزن»، برای معانی عام وضع شده و تطبیق آنها بر مصادیق سنتی و صنعتی از سویی، و بر افراد مجرد و مادی از سوی دیگر، حقیقت است (همو، ۱۳۸۹ ج، ۱/ ۲۷۴ و ۲۷۵). از این رو لفظ «باب» در معنای جامع خود استعمال شده و تطبیق آن بر انسان کاملی چون امام علی (علیه السلام) حقیقت است و محتاج قرینه نخواهد بود (همان: ۲۷۴).

۱۴. مفاتیح: وی با استناد به روایتی از رسول‌الله ﷺ که حقایق فراوانی را برای اهل بیت (علیهم السلام) باز می‌کند، به کلمه «مفاتیح» در عبارت «و نحن مصابیح الحکمة و نحن مفاتیح الرحمة و نحن ینابیع النعمة» پرداخته و مطابق قاعده روح معنا می‌گوید «مفتاح» فقط به کلید مادی و متعارف گفته نمی‌شود؛ بلکه هر چیزی است که سبب گشودن قفل و باز شدن در می‌شود. از آنجا که بدون یافتن و برتافتن ولایت اهل بیت عصمت و طهارت (علیهم السلام) گره‌های معرفتی و رفتاری و درهای رحمت الهی و شریعت نبوی ﷺ گشوده نخواهد شد، خاندان پیامبر ﷺ «مفاتیح الرحمة» نامیده شده‌اند (همان: ۳۸۶/۷).

۱۵. حیات و ممات زمین: جوادی آملی در تفسیر آیه ۱۷ سوره حدید «واعلموا ان الله یحیی الارض بعد موتها» می‌گوید معنای ظاهری آیه آن است که زمین در فصل‌های مختلف سال طبیعت متفاوتی دارد. اما ذیل این آیه روایاتی است که زندگی زمین پس از مرگ را اشاره به عدالتی می‌داند که به دست آخرین حجت حاکم می‌شود. این معنا حقیقتی معنوی، باطنی و ملکوتی است که از زمینه زندگی در آفرینش آدمی گفت‌وگو می‌کند. طبق قاعده وضع الفاظ برای ارواح معانی، هر مصداقی که بتواند روح معنا و هدف آن را تأمین کند، تطبیق آن معنا و مفهوم بر مصداق مزبور حقیقت است نه مجاز (همو، ۱۳۸۴: ۱۲۷). بنابراین، هم زندگی ظاهری طبیعت مصداق حیات است و هم

زمینه‌های زندگی ملکوتی و معنوی مانند عدالتی که به دست حضرت مهدی (علیه السلام) اتفاق می‌افتد.

۱۶. کتاب: جوادی آملی با تمسک به قاعده مزبور، اطلاق کلمه «کتاب» و مانند آن بر موجود عینی از قبیل عقل، نفس، آسمان، زمین و نظایر آن را مجاز نمی‌داند. اگر هم نزد توده مردم چنین اطلاقی مجاز باشد، نزد خواص که اصطلاح ویژه خود را دارند، هرگز این‌گونه معارف، مجاز نخواهد بود. از همین رو واژه «کتاب» در شعر شبستری که می‌گوید:

به نزد آنکه جانش در تجلی است      همه عالم کتاب حق تعالی است

حقیقت است نه مجاز (همو، ۱۳۸۵ الف: ۱۲/۲-۱۴).

۱۷. کوثر: جوادی آملی با مطرح کردن حدیثی نبوی از ابن عباس به واسطه امام علی (علیه السلام) که حوض کوثر را نهری جاری از زیر عرش الهی با اوصاف ویژه‌اش معرفی می‌کند (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۲/۸)، از فیض نقل می‌کند که مثال کوثر در این دنیا همان علم و حکمت و مثال ظرف‌های آن دانشمندان هستند. آنگاه پس از رد تأویل شمردن مصادیق ذکرشده برای کوثر، بر اساس نظریه روح معنا، همه عناوین یادشده را مصادیق کوثر معرفی می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۷ ب: ۳۱۸/۵-۳۲۰).

۱۸. عند: جوادی آملی در تفسیر آیه «بل احياء عند ربهم يُرزقون» (آل عمران: ۱۶۹) از قول راغب آورده است که «عند» برای قرب و نزدیکی وضع شده و در قرب مکانی، اعتقادی، مقامی و منزلتی به کار می‌رود (الراغب، ۱۴۰۴: ۳۴۹). وی تفاوت نمونه‌های یادشده را در مصداق می‌داند نه مفهوم. از نظر وی، در آیه محل بحث قرب مکانی و منزلتی مراد است نه معنای مجازی یا معنای عند مکانی (جوادی آملی، ۱۳۸۸ ج: ۲۷۶/۱۶-۲۸۱).

۱۹. فی: جوادی آملی در شرح جمله «والحق معکم و فیکم» در زیارت جامعه کبیره (قمی، ۱۳۷۸: ۹۷۱) می‌گوید: «فی» برای ظرفیت است؛ ولی گاه ظرفیت حقیقی مراد است، و گاه ظرف مجازی. در فقره محل بحث گویا به زائر و دیگران گفته می‌شود بدانید که حق در شخصیت ائمه (علیهم السلام) نهفته و در مکتب آنان و پیروی از ایشان تبلور دارد. اگر

الفاظ برای مفاهیم عام یا ارواح معانی وضع شده باشد، استعمال کلمه «فی» در چنین مواضعی حقیقت خواهد بود، نه مجاز (جوادی آملی، ۱۳۸۸ ب: ۳۳۵/۶).

### نتیجه

جوادی آملی، نه فقط قاعده وضع الفاظ بر ارواح معانی را پذیرفته، بلکه مروری بر آثار وی نشان می‌دهد که این نظریه را به عنوان اصلی حاکم در واژه‌های متشابه و غیرمتشابه و به مثابه صنعت ادبی ویژه وحی تلقی کرده است. وی در عین اینکه منکر استعمال مجازی نیست، این قاعده را رهیافتی مناسب برای دسترسی به حقایق قرآنی می‌داند. التزام حداکثری به قوانین زبان عربی در مواجهه با متون دینی، کفایت‌نداشتن ادبیات عرب جاهلی برای تأدیه معارف الهی، رد تفسیر به رأی و دیدگاه‌های هرمنوتیکی، اعتقاد به لایه‌های متعدد در هستی، و اصالت حقیقت در قرآن کریم از مبانی این نظریه نزد وی است. جوادی آملی ضمن عنایت به این نکته که نظریه مزبور مبتنی بر دلیل خاصی نیست، آن را برخاسته از حدس می‌داند؛ چنان‌که نظریات رقیبی همچون نظریه حقیقت و مجاز نیز مبتنی بر حدس است و استدلال عقلی یا نقلی آن را پشتیبانی نمی‌کند.

نکته دیگر آنکه به نظر می‌رسد کاربردهای نظریه در آثار جوادی آملی در مقایسه با متقدمان به نحو چشمگیری افزایش یافته و از محدوده الفاظ متشابه به دایره دیگر الفاظ سرایت کرده باشد. مطالعه کاربردهای این نظریه در آثار وی نشان می‌دهد که این قاعده را در هر سه قسم لفظ در زبان عربی، یعنی اسم و فعل و حرف، جاری می‌داند.

### پی‌نوشت‌ها

۱. در دوره معاصر نقدهایی بر این نظریه وارد کرده‌اند که بررسی آن مجال دیگری می‌طلبد؛ برای برخی دیدگاه‌های انتقادی در باب این نظریه نک: شیواپور، ۱۳۹۴: ۳۶۸-۳۸۳؛ قائمی، ۱۳۹۱؛ ایازی و عزتی بخشایش، ۱۳۹۴؛ خمینی، ۱۴۱۸: ۱۹۹/۱.

۲. وی ترکیب «روح معنا» را به کار نبرده ولی سخنانش نشان می‌دهد که روح این نظریه را پذیرفته است.

مبانی و کاربردهای نظریه «روح معنا» در آثار جوادی آملی / ۲۳

۳. این دیدگاه با نظریه‌های صدرای شیرازی در تفسیر القرآن (۱۳۶۶: ۱۷۳/۴ و ۱۶۶)، مفاتیح الغیب (۱۳۶۳: ۹۴-۹۹) و رساله متشابهات القرآن (۱۳۸۷: ۲۸۲-۲۸۵)، و غزالی در مجموعه رسائل (۱۴۱۶: ۲۸۰ و ۱۹۵)، فیض در صافی (۱۴۱۵: ۳۱/۱) و قاضی سعید در شرح توحید صدوق (۱۴۱۵: ۵۱۵-۵۲۳) هماهنگ است.

۴. آیاتی مانند (نساء: ۹۴) و (قیامت: ۱۴-۱۵).

۵. مانند: آیات ۳۹ و ۴۵ آل عمران و ۲۷ لقمان.

## منابع

قرآن کریم.

ایازی، سید محمدعلی؛ عزتی بخشایش، محمد (۱۳۹۴). «نظریه وضع الفاظ برای ارواح معانی»، خبرگزاری فارس، کد ۱۳۹۴۰۳۳۰۰۰۱۲۶۱.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴). *حیات حقیقی انسان در قرآن*، قم: اسراء، چاپ دوم.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵ الف). *سرچشمه اندیشه*، قم: اسراء، چاپ پنجم، ج ۲.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵ ب). *سیره رسول اکرم در قرآن*، قم: اسراء، چاپ پنجم، ج ۸.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶). *سرچشمه اندیشه*، قم: اسراء، چاپ پنجم، ج ۱.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷ الف). *دین‌شناسی*، قم: اسراء، چاپ پنجم.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷ ب). *معاد در قرآن*، قم: اسراء، چاپ چهارم، ج ۵.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸ الف). *ادب فنای مقربان*، قم: اسراء، چاپ پنجم، ج ۲.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸ ب). *ادب فنای مقربان*، قم: اسراء، چاپ اول، ج ۶.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸ ت). *تسنیم*، قم: اسراء، چاپ هشتم، ج ۱.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸ ث). *تسنیم*، قم: اسراء، چاپ دوم، ج ۱۲.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸ ج). *تسنیم*، قم: اسراء، چاپ دوم، ج ۱۶.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸ ح). *قرآن در قرآن*، قم: اسراء، چاپ هشتم.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ الف). *تفسیر انسان به انسان*، قم: اسراء، چاپ پنجم.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ ب). *تسنیم*، قم: اسراء، چاپ ششم، ج ۲.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ ت). *تسنیم*، قم: اسراء، چاپ پنجم، ج ۳.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ ث). *تسنیم*، قم: اسراء، چاپ دوم، ج ۱۴.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ ج). *ادب فنای مقربان*، قم: اسراء، چاپ هفتم، ج ۱.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ د). *تسنیم*، قم: اسراء، چاپ سوم، ج ۱۳.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ ذ). *تسنیم*، قم: اسراء، چاپ سوم، ج ۱۰.

حسینی طهرانی، محمدحسین (۱۴۲۳). *معادشناسی*، مشهد: نور ملکوت قرآن، چاپ اول.

حسینی طهرانی، محمدحسین (۱۴۲۶). *امام‌شناسی*، مشهد: علامه طباطبایی، چاپ سوم، ج ۵.

خمینی، سید مصطفی (۱۴۱۸). *تفسیر القرآن الکریم*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ اول، ج ۱.

الراغب الاصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۰۴). *المفردات فی غریب القرآن*، تهران: نشر کتاب، الطبعة الثانية.

سبزواری، حاج ملاهادی (۱۳۷۹). *شرح المنظومه*، تهران: نشر ناب، چاپ اول، ج ۲.

شیواپور، حامد (۱۳۹۴). *روح معنا در تفسیر قرآن*، قم: انتشارات دانشگاه مفید، چاپ اول.



مبانی و کاربردهای نظریه «روح معنا» در آثار جوادی آملی / ۲۵

شیواپور، حامد؛ کامران، محمدصادق (۱۳۹۰). «صدرالمتألهین و نظریه روح معنا در تفسیر مفردات متشابه قرآن»، دز: *خردنامه صدر*، ش ۶۳، ص ۸۳-۱۰۲.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*، تصحیح: محمد خواجوی، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی، چاپ اول.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶). *تفسیر القرآن الکریم*، قم: بیدار، چاپ دوم.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۷). *سه رسائل فلسفی*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ سوم.

طباطبائی، سید محمدحسین (۱۴۱۷). *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: مکتبه النشر الاسلامی، الطبعة الخامسة، ج ۲ و ۳.

غزالی، محمد بن محمد (۱۴۱۶). *مجموعه الرسائل*، بیروت: دار الفکر، الطبعة الاولى.

فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۴۱۵). *تفسیر الصافی*، تهران: مکتبه الصدر، چاپ دوم، ج ۱.  
قائمی، علی رضا (۱۳۹۱). «قاعده وضع الفاظ برای ارواح معانی و زبان شناسی جدید»، پایگاه اطلاع رسانی و خبری جماران، کد ۱۲۴۰۴۷.

قمی، عباس (۱۳۷۸). *مفاتیح الجنان*، مشهد: انتشارات قدس رضوی، چاپ ششم.

قمی، قاضی سعید (۱۴۱۵). *شرح توحید الصادوق*، تصحیح: نجف علی حبیبی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول.

مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۳). *بحار الانوار*، تصحیح: جمعی از محققان، بیروت: دار احیاء التراث العربی، الطبعة الثانية، ج ۸ و ۲۵ و ۹۷.

مصطفوی، حسن (۱۳۷۵). *التحقیق فی کلمات القرآن کریم*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات، چاپ اول ج ۶.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۴). *مجموعه آثار*، تهران: انتشارات صدر، چاپ دوم، ج ۴.

مطهری، مرتضی (۱۳۹۳). *مجموعه آثار*، تهران: انتشارات صدر، چاپ ششم، ج ۱۲.

مطهری، مرتضی (۱۳۹۴). *مجموعه آثار*، تهران: انتشارات صدر، چاپ شانزدهم، ج ۱۰.

