

فصلنامه علمی سراج منیر، سال یازدهم، شماره ۳۸، بهار ۱۳۹۹، صص ۱۱۹-۱۴۲

مقاله پژوهشی

موضوع له حقیقی الفاظ قرآنی با محوریت دیدگاه علامه طباطبائی

نسرین انصاریان *

طلبه سطح ۴ تفسیر تطبیقی، جامعه الزهرا(س)، قم، ایران

محمد فلاحی قمی

استادیار تفسیر و علوم قرآن، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران

حسین شیرافکن

استادیار تفسیر تطبیقی جامعه المصطفی (ص) العالمیه، قم، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۱۱/۱۸؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۳/۱۰)

چکیده

بسیاری از معارف دینی و دستورات زندگی در دین اسلام، از قرآن کریم به عنوان ثقل اکبر به دست می-آید از این رو شناخت آموزه‌های قرآن از صدر اسلام تاکنون با عنوان «تفسیر قرآن» کانون توجه مسلمانان به ویژه اندیشمندان علوم قرآنی بوده و هست؛ اولین گام برای رسیدن به این هدف شناخت موضوع له و معانی حقیقی الفاظ و عبارات قرآنی است، با توجه به جایگاه علمی علامه طباطبائی در جامعه تفسیری پی بردن به دیدگاه‌های ایشان در این رابطه اهمیت دارد از این رو این مقاله به دنبال دیدگاه‌های ایشان پیرامون «موضوع له حقیقی الفاظ قرآن» بود؛ روش پژوهش، توصیفی تحلیلی و داده‌های پژوهش علاوه بر کتاب «المیزان فی تفسیر القرآن» در اکثر مواقع کتب تفسیری، لغوی، اصولی و بلاغی بود؛ یافته‌های پژوهش این شد که علامه طباطبائی قائل به دیدگاه «روح معنا» با تقریر «حقیقی بودن معقول و محسوس» هستند و مؤیدات دیدگاه ایشان تغییر و تحول مصادیق در طول زمان، تشکیک در مصادیق و مصادیق ظاهری و باطنی است.

واژگان کلیدی: قرآن، موضوع له الفاظ، علامه طباطبائی، روح معنا، معقول، محسوس.

* E-mail: nasrin,ansarin@yahoo.com (نویسنده مسئول)

۱. مقدمه

قدم اول برای تفسیر قرآن و یکی از مباحث کلیدی این علم شناخت معانی مفردات و جملات آیات است که: آیا در معنای حقیقی خود به کار رفته‌اند؟ یا مراد از آنها معنای - مجازی و غیرحقیقی است؟ این بحث را از چند جهت می‌توان مورد تحلیل و بررسی قرار داد به عنوان مثال بحث «معانی حقیقی در قرآن» را از جهت موضوع‌له حقیقی الفاظ در قرآن، راه‌های رسیدن به معنای حقیقی مانند تبادر، اطراد، صحت سلب و ...، انواع حقایق قرآنی مانند حقیقت شرعی، متشرعه، عرف عام، خاص و ...؛ در این نوشته به بحث «موضوع‌له حقیقی الفاظ در قرآن» پرداخته شده است. از طرفی با توجه به این که دیدگاه هر اندیشمند قرآنی پیرامون این مطلب نقش به‌سزایی در تفسیر قرآن دارد تحلیل و بررسی آراء هر مفسر در این زمینه می‌تواند در تفهیم برخی معارف و آموزه‌های قرآنی مؤثر باشد در راستای رسیدن به این هدف این نوشته به دنبال تحلیل دیدگاه‌های علامه طباطبائی در مورد «موضوع‌له حقیقی الفاظ» در کتاب «المیزان فی تفسیر القرآن» است. قبل از پرداختن به بحث تبیین ادبیات نظری پژوهش ضروری است؛ برای پی بردن به مفاهیم قرآن نیاز به تفسیر آن است از این رو در طول تاریخ اسلام همواره این امر کانون توجه مسلمانان به ویژه اندیشمندان علوم قرآنی بوده و هست؛ «علم تفسیر» نیز مانند سایر علوم مقدماتی دارد و اولین مقدمه برای آن شناخت معانی الفاظ و عبارات قرآنی است از این رو پی بردن به معنای حقیقی و موضوع‌له الفاظ قرآنی اهمیت پیدا می‌کند. با توجه به این که علامه طباطبائی از علماء معاصر بوده و نظرات خاصی در زمینه موضوعات عصر حاضر دارند و علاوه بر جامعه تفسیری اقشار مختلف جامعه نیز ایشان را به عنوان فیلسوف قرن پذیرفته و دیدگاه‌های ایشان را قبول دارند پرداختن به این موضوع ضروری است.

پیرامون این موضوع اصولیان در بحث مباحث الفاظ بحثهای اصولی فراوانی داشته‌اند از جمله در «اصول فقه شیعه» نوشته «فاضل موحدی لنگرانی» و «مفتاح الاصول» نوشته، محمد صالحی مازندرانی و ... اما هدف این نوشته پرداختن به مباحث اصولی آن نیست.

چندین کتاب نزدیک به این موضوع نوشته شده از جمله کتاب «نظریه روح معنا» نوشته حامد شیواپور که در سال ۱۳۹۴ به رشته تحریر در آمده و در آن نویسنده به بیان سیر تاریخی دیدگاه روح معنا و ذکر نظرات قائلان این دیدگاه در طول تاریخ پرداخته است. مقالاتی نیز در این رابطه نوشته شده از جمله مقاله «شیوه لغوی علامه طباطبائی در تفسیر المیزان» که در سال ۱۳۸۲، توسط عباس اقبالی نوشته شده که در بخشی از چکیده آن آمده علامه در کتاب «المیزان فی تفسیر القرآن» در اکثر موارد به تشریح معنای الفاظ و مفردات آیات پرداخته ولی متفاوت با شیوه لغوی بسیاری از اسلام شناسان به شعر عرب استشهاد نکرده و با تکیه بر قرینه‌های مقام، تقابل، سیاق و با استمداد از آیات قرآن به تفسیر پرداخته است، نویسنده در این مقاله توجه خاصی به نظرات علامه پیرامون «موضوع له حقیقی الفاظ» نداشته است.

مقاله دیگر در این رابطه مقاله «طباطبائی و نظریه روح معنا در تبیین الفاظ متشابه - قرآن» است که در نشریه «پژوهش‌های فلسفی کلامی» در سال ۱۳۹۲ توسط حامد شیواپور، محمد باقر حجتی و نهله غروی نائینی نوشته شده و در بخشی از چکیده آن آمده: در باره الفاظ متشابه قرآن دو دیدگاه وجود دارد یکی این که واژه‌ها در معانی - محسوس حقیقت و در معانی معقول مجازند اما طبق دیدگاه دیگر این واژه‌ها در معانی - معقول نیز حقیقت هستند نویسنده در ادامه آورده: دیدگاه دوم چند تقریر دارد و دیدگاه علامه با یکی از این تقریرات مطابقت دارد.

موضوع این مقاله تا حدودی به این نوشته مرتبط است اما در آن مقاله مؤیدات - خاصی برای دیدگاه علامه و سایر دیدگاه‌ها بیان نشده از این رو این نوشته به دنبال تکمیل و بیان مؤیدات دیدگاه‌ها در این رابطه است.

این پژوهش با بهره‌مندی از روش تحقیق عقلی به روش گردآوری کتابخانه‌ای و با پردازش توصیفی تحلیلی بوده است که با مراجعه به اسناد و آثار مکتوب فیش برداری شده و پس از پردازش فیش‌ها محتوای هر کدام در جای مناسب خود قرار گرفته است، منابع استفاده شده در بیشتر موارد کتب تفسیری، روایی، فقهی، اصولی، علوم قرآنی،

لغوی و ادبی بوده و به منظور بیان صحیح آیات و روایات و ثبت دقیق اعراب‌های آنها از نرم افزارهای مرکز کامپیوتری نور استفاده شده و برای ترجمه آیات از کتاب «ترجمه المیزان» استفاده شده است، به دلیل این که متن اکثر قریب به اتفاق کتاب‌های مراجعه شده عربی بود تنها ترجمه آن مطالب بیان شده و به دلیل گستردگی مطالب و با انگیزه صرفه جویی در کلمات و صفحات، اکثر نقل قول‌ها، به صورت غیرمستقیم و با تلخیص بیان گردیده است.

گام‌های رسیدن به هدف پژوهش پاسخ‌گوئی به دو پرسش زیر است: در مورد موضوع له الفاظ چه دیدگاه‌هایی وجود دارد؟ علامه طباطبائی کدام یک از این دیدگاه‌ها را پذیرفته یا نظر ایشان به کدام یک از این دیدگاه‌ها نزدیک است؟

۲. مفهوم‌شناسی

برای روشن شدن بحث بررسی لغوی و اصطلاحی «وضع»، «معنی»، «لفظ» و «کلمه» ضروری به نظر می‌رسد. معنای لغوی «وضع» فرودآوردن و گذاشتن بار بر زمین (ر.ک؛ فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲/ ۱۹۵؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۷۴) و معنای اصطلاحی آن نزد اصولیان اختصاص دادن لفظ به معنا و ارتباط خاص بین آن دو است که یا ناشی از اختصاص لفظ به آن معنا یا در اثر کثرت استعمال است (ر.ک؛ حسینی، معجم المصطلحات الأصولیه، ۱۴۱۵: ۱۷۶) رابطه معنای لغوی و اصطلاحی عام و خاص است به گونه‌ای که معنای لغوی عام و معنای اصطلاحی خاص است زیرا معنای «وضع» با توجه به متعلقاتش اندکی متفاوت می‌شود، در این نوشته مراد از «وضع» معنای اصطلاحی آن است.

ریشه واژه «معنی»، «ع ن و» است که برخی لغویان برای آن سه اصل ذکر کرده‌اند، «قصد»، «خضوع» و «ظهور شیء» (ر.ک؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴/ ۴۶) و معنای اصطلاحی آن در نزد اندیشمندان اسلامی «ظاهر کردن آن چه که لفظ می‌رساند» است (ر.ک؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۹۰).

معنای لغوی «لفظ»، «پرتاب شیء» (ر.ک؛ فراهیدی، ۱۴۰۹: ۸/۱۶۱؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۴/۲۹۰) و معنای اصطلاحی آن در نزد نحویان و به تبع آن در نزد دانشمندان علوم قرآنی «آنچه که انسان تلفظ می کند است خواه مهممل باشد یا غیر مهممل» (تهانوی، ۱۹۹۶: ۲/۱۴۱۰) رابطه معنای لغوی و اصطلاحی «لفظ» نیز، عام و خاص است به این صورت که معنای لغوی آن یعنی «پرتاب کردن» عام و معنای اصطلاحی آن یعنی «پرتاب اصوات برای رساندن معنا» خاص است، در این نوشته مراد از «لفظ» معنای اصطلاحی آن است. به نظر می رسد از معنای لغوی «لفظ» یعنی «پرتاب کردن» می توان این نکته را به دست آورد که همان طور که تیر همیشه به هدف اصابت نمی کند «لفظ» نیز همواره قادر به بیان همه مقاصد انسان نیست. ریشه واژه «کلمه»، «ک ل م» است که برخی لغویان معنای اصلی آن را «زخم» و اثر آن (ر.ک؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۲/۵۲۲) و برخی «حجت و برهان» ذکر کرده اند؛ (ر.ک؛ طریحی، ۱۳۷۵: ۶/۱۵۷) به نظر می رسد جمع بندی دیدگاه های لغویان این است که «کلم» به معنای اثر زخم است که دلالت بر فاعل و زخم زن دارد؛ در اصطلاح اندیشمندان قرآنی «کلمه آن است که بر معنایی دلالت کند؛ بدون در نظر گرفتن ویژگی لفظ یا نقش یا وضع از جانب یک واضع بشری» (عضیمه، ۱۳۸۰: ۵۲۵). بنا بر این تعریف، محدوده «کلمه» منحصر به منطوق و مکتوب نمی شود و امور دیگری را نیز در بر می گیرد، رابطه معنای لغوی و اصطلاحی «کلمه» نیز عام و خاص است که در این نوشته مراد معنای اصطلاحی آن یعنی «اثر گذاری و دلالت بر معنا» است.

همان گونه که از معنای اصطلاحی آن مشخص است «دلالت بر معنا در کلمه» به هر صورتی می تواند باشد و لازم نیست که گوینده از طریق الفاظ، معنای مورد نظر خود را بفهماند بلکه از طریق ایماء و اشاره یا هر نوع دیگری که معنا فهمانده شود عنوان «کلمه» بر آن صدق می کند از این رو آورده اند که «کلام عبارت از فهمانیدن معنا به شنونده است گرچه به سبب گفتگو و به کار بردن اشاره و الفاظ نباشد» (حسینی همدانی، ۱۴۰۴: ۴/۲۸۷). علامه نیز ضمن اشاره به این که «کلمه» علاوه بر لفظ از طریق دیگر هم می تواند معنا را برساند (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۹۰: ۱۳/۱۰۹ و ۹۵/۱۹) در تفسیر برخی آیات گاهی

مراد از «کلمه» را «قول حقی که خدا آن را گفته» می‌دانند (همان، ج ۱۰: ۳۱) مانند آیه ﴿... وَ لَوْ لَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيهَا يَخْتَلِفُونَ﴾ (یونس / ۱۹) «... و اگر فرمانی از طرف پروردگار نبود، در آنچه اختلاف داشتند میان آنها داوری می‌کرد» و گاهی آن را موجود خارجی از قبیل انسان می‌دانند مانند آیه ﴿إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ...﴾ (آل عمران / ۴۵) «زمانی که فرشتگان گفتند: ای مریم خدای تعالی بشارت می‌دهد به کلمه‌ای از خودش که نامش مسیح عیسی بن مریم است...» زیرا مخلوقات همه دلالت بر وجود خدا دارند (همان، ۳/ ۱۹۱).

پس «کلمه» با «لفظ» نقطه مشترکی دارد و آن جایی است که لفظ غیر مهمل است؛ از طرفی «کلمه» تنها از طریق بیان الفاظ نیست؛ بنابراین رابطه «لفظ» و «کلمه» عموم و خصوص من وجه است قسمت مشترک آنها، «لفظ غیر مهمل»، قسمتی که لفظ است و کلمه نیست «لفظ مهمل» و قسمتی که کلمه است و لفظ نیست «فهماندن معنا از طریق ایما، اشاره و ... است» به طوری که لفظی تلفظ نشود.

مؤید مطلب این که به قرآن «کلام الله» گفته می‌شود و «لفظ الله» گفته نمی‌شود (ر.ک)؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۲/ ۵۲۲) یا در مورد قرآن اصطلاح «مشترک لفظی» به کار نمی‌رود بلکه از اصطلاح «وجوه و نظائر» استفاده می‌کنند (ر.ک؛ مکرم، ۱۴۲۱: ۱۲۹) زیرا در دو عبارت «لفظ الله» و «مشترک لفظی»، واژه «لفظ» به کار رفته که شامل مهمل و غیر مهمل می‌شود در حالی که در قرآن لفظ مهمل وجود ندارد.

پس «کلمه» می‌تواند همه ابعاد معنا را برساند و قرآن که «کلام الله» است قادر به بیان همه مقاصد و مراد خداوند است؛ با توجه به این که دست‌رسی بشر تنها به الفاظ قرآنی است و انسان باید از طریق این الفاظ بتواند به تمامی معارف مورد نیاز خود برسد پس تمامی این الفاظ می‌بایست جزء همان نقطه مشترک «لفظ» و «کلمه» یعنی الفاظ باشند تا بتواند «همه ابعاد معنا» را برساند و این امر دقت در «موضوع‌له حقیقی الفاظ قرآنی» را می‌طلبد.

۳. دیدگاه‌ها در مورد موضوع له حقیقی الفاظ

حاصل بررسی در مورد موضوع له حقیقی الفاظ این شد که در این رابطه سه دیدگاه مطرح است:

۳-۱. وضع الفاظ برای مسمیات با ویژگی‌های عینی خارجی

اولین دیدگاه پیرامون وضع الفاظ دیدگاه وضع الفاظ برای مسمیات با ویژگی‌های عینی خارجی است قائلان به این دیدگاه به طور معمول افرادی هستند که در امور ظاهری و مادی فرو رفته‌اند این گروه دلالت الفاظ بر امور مادی و محسوس را حقیقت و دلالت آنها بر امور معقول را مجاز می‌دانند، برخی ادیبان مانند «عبد القاهر جرجانی» و برخی مفسران مانند «زمخشری»، «قرطبی» و از مفسران معاصر «ابن عاشور» قائل به این دیدگاه هستند (ر.ک؛ شیواپور، ۱۳۹۴: ۵۹) به عنوان مثال «ابن عاشور» معنای الفاظی که شایسته حمل بر خداوند نیستند مانند «عین»، «ید» و «وجه» را معنای حقیقی وضع شده برای آن نمی‌داند (ر.ک؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۱۹/۳).

۳-۱-۱. دلایل قائلان به این دیدگاه

برخی قائلان به این دیدگاه در کتب و نوشته‌های خود دلایلی را برای این دیدگاه ذکر کرده‌اند از جمله:

۳-۱-۱-۱. مأنوس بودن ذهن با معانی محسوس

برخی معتقدان به نظریه «وضع الفاظ برای مسمیات با ویژگی‌های عینی خارجی» با استناد به عبارت «من فقد حسا فقد فقد علما» محسوسات را اصل و معقولات را فرع دانسته‌اند در نظر این گروه برای رسیدن به معقولات می‌توان آنها را به محسوسات تشبیه کرد (ر.ک؛ زرکشی، ۱۴۱۰: ۳/۴۷۲؛ فخر رازی، ۱۴۲۰: ۳۰/۷۴۱).

به عنوان مثال در آیه ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ جَاعِلِ الْمَلَائِكَةِ رُسُلًا أُولِي أَجْنِحَةٍ مَّثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعًا...﴾ (فاطر / ۱) «همه حمدها مخصوص خدا است که آسمانها و زمین را ایجاد کرد و فرشتگان را رسولانی بالدار کرد دو باله و سه باله و چهار باله...» واژه «اجنحه»، به معنای «بال‌ها» است قائلان به این نظریه معتقدند که در آیه سرعت سیر فرشتگان که امری غیر محسوس است به سریع بودن پرواز که لازمه آن داشتن بال که امری محسوس است تشبیه شده است (ر.ک؛ بروجردی، ۱۳۶۶: ۱ / ۱۴۰).

۳-۱-۱-۲. استناد به کتب لغت

دلیل دومی که برخی قائلان «وضع الفاظ برای مسمیات با ویژگی‌های عینی خارجی» بیان کرده‌اند مربوط به معانی است که لغویان ذکر می‌کنند زیرا اکثر لغویان در بیان معنای واژه‌ها توجهی به معانی باطنی آنها نداشته و تنها به معانی حسی آنها توجه کرده‌اند (ر.ک؛ مرکز فرهنگ و معارف قرآن، ۱۴۸۲: ۸ / ۱۴). به عنوان مثال «حیات» را از «کیفیات محسوس» و «قوه نامیه»، در گیاه و حیوان دانسته‌اند و اطلاق حیات بر خداوند را مجاز و ورای معنای لغوی می‌دانند (ر.ک؛ واعظ زاده خراسانی، ۱۳۸۸: ۱۴ / ۸۳۰).

۳-۱-۲. نقد دلایل قائلان به این دیدگاه

نقدهایی بر دلایل قائلان «وضع الفاظ برای مسمیات با ویژگی‌های عینی خارجی» وارد شده از جمله:

۳-۱-۲-۱. نقد بر مأنوس بودن ذهن با معانی محسوس

یکی از نقدهایی که به دلیل «مأنوس بودن ذهن با معانی محسوس» وارد کرده‌اند این است که پای بندی صرف به محسوسات و استفاده از آنها برای رسیدن به معقولات، تنها در مورد انسان‌هایی صادق است که معقولات‌شان از محسوسات‌شان پیروی می‌کند و بنا بر قولی «این نوع انسان‌ها همان‌طور که از روح خود غافلند از معانی معقول نیز غافلند»

(نصر حامد، ۱۳۸۲: ۴۴۷ پاورقی) اما نفوس انبیاء (علیهم السلام) و اولیاء الهی که حقایق را ابتدا با باطن خود درک کرده سپس در مورد آن چه که در باطن مشاهده کرده‌اند تکلم می‌کنند این گونه نیست (ر.ک؛ صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱: ۱۱۷/۷). علامه نیز در این رابطه آورده‌اند که «محسوس اولیای الهی مسبوق به عقل آنها است بر خلاف دیگران که معقول آنها مسبوق به حس است و منطق آنان «من فقد حساً فقد علماً» است» (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۱۱ مقدمه).

۳-۱-۲-۲. نقد بر استناد به کتب لغت

دلیل استناد به کتب لغت را این گونه نقد کرده‌اند «به طور معمول لغویان به وضع و معانی حقیقی موضوع له الفاظ توجّهی ندارند و بیشتر عنایت‌شان به نحوه استعمال و کاربرد واژه است غیر از «اساس اللّغه» زمخشری و کتب «فقه اللّغه» که نویسندگان آنها به معانی حقیقی و مجازی لفظ نیز عنایت داشته‌اند» (اصغری، ۱۳۸۶: ۲/۲۹۹).

۳-۲. وضع الفاظ برای روح معنا

دیدگاه دوم پیرامون موضوع له حقیقی الفاظ، دیدگاه «وضع الفاظ برای روح معنا» است برای تبیین این دیدگاه می‌توان از یک تمثیل استفاده کرد: همان گونه که انسان یک قالب جسمانی دارد و یک روح و حقیقت که اصالت او به روح و حقیقت است؛ هر معنا نیز یک مصداق و قالب دارد و یک روح و حقیقت که اصالت معنا به روح و حقیقت آن است نه به مصداق‌های آن و همان گونه که بدن انسان در این عالم دست خوش تغییر و تحول می‌شود اما شخصیت و روح او، منزه از تغییر است، مصداق الفاظ نیز در این عالم دست خوش تغییر و تحول می‌شود اما روح و حقیقت آن ثابت و منزه از هر نوع تغییری است.

بررسی پیشینه تاریخی بحث حاکی از آن است که دیدگاه «روح معنا» در ابتدا برای انکار مجاز در صفات خداوند وضع شد زیرا برخی مفسران بر اساس مبانی معرفتی خود

حقیقت همه صفات کمالی را منسوب به خدا می‌دانستند و مجاز بودن انتساب صفات به خداوند را نمی‌پذیرفتند به همین جهت این دیدگاه را مطرح کردند (ر.ک؛ مرکز فرهنگ و معارف قرآن، ۱۳۸۲: ۳/۳۴۴).

به تدریج دامنه دیدگاه گسترده‌تر شد و صفات غیر خدا را نیز شامل می‌شد امروزه این اصل نه تنها منحصر به الفاظ مربوط به صفات خداوند نیست بلکه مقید به الفاظ قرآنی نیز نمی‌باشد و کاربرد آن در کلام عرب نیز دیده می‌شود به عنوان مثال روح معنای «ید» چیزی است که با آن کارهایی مانند زدن، عطا کردن و ... انجام می‌شود مانند عبارت «له ایادی علی سابعه» (مطلوب، بی تا: ۵۹۶) که در آن لفظ «ایادی» نه به معنای «دست‌ها» بلکه به معنای «نعمت‌ها» است.

قدمت نگارشی این دیدگاه به قرن دوم هجری می‌رسد که بدون تصریح به عنوان «روح معنا» در آثار اندیشمندانی مانند «مقاتل بن سلیمان» دیده می‌شود، وی مصداق «ماء» را با توجه به آیات «باران»، «نطفه» و «قرآن» دانسته در آیه ﴿...وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً...﴾ (بقره/ ۲۲) «...از آسمان آبی فرستاد...» «ماء» را به معنای «باران»، (ر.ک؛ مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳، ج ۱: ۹۳) در آیه ﴿خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا...﴾ (فرقان/ ۵۴) «او کسی است که از نطفه بشری آفرید...» «ماء» را به معنای نطفه (همان، ج ۳: ۲۳۷) و در آیه ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا...﴾ (رعد/ ۱۷) «خدا از آسمان آبی نازل کرد و به اندازه هر یک سیلابی جریان یافت...» «ماء» را به معنای قرآن گرفته و متذکر شده که همان طور که آب برای مردم مایه زندگی است قرآن هم برای مؤمنان مایه حیات است (همان: ۲/۳۷۳).

نخستین کسی که دیدگاه «روح معنا» را با این عنوان مطرح کرد امام محمد غزالی (۵۰۵ ه.ق) بود وی در آیه ﴿الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ﴾ (علق/ ۴) «کسی است که به وسیله قلم تعلیم کرد» مراد از «قلم» را «قلم روحانی» دانسته و بیان کرد که روح قلم آن چیزی است که با آن نوشته می‌شود و خصوصیت «قلم» که از چوب یا نی باشد جزء حقیقت قلم نیست (ر.ک؛ غزالی، ۱۴۰۹: ۳۶).

سپس ملا صدرا این دیدگاه را گسترش داد و پس از ایشان فیض کاشانی و فیاض لاهیجی و قاضی سعید قمی راه او را ادامه دادند؛ امام خمینی نیز با نگاهی نو به تبیین این دیدگاه پرداختند و سرانجام علامه طباطبائی و جوادی آملی مراحل تکمیلی این نظریه را به سامان رساندند.

۳-۲-۱. تقریرهای گوناگون

معتقدان به دیدگاه روح معنا تقریرهای گوناگونی از آن داشته‌اند برخی تا هفت تقریر را برای آن ذکر کرده و همه را نقد کرده‌اند و تقریر هشتمی را بیان کرده‌اند؛ به دلیل این که این تقریرها و نقدهای وارد بر آنها ربطی به دیدگاه علامه و تقریر ایشان از این نظریه نداشت و تنها دو تقریر با نظریه ایشان مرتبط بوده از ذکر آن تقریرها و بیان استدلال‌ها و اشکال‌های آنها خود داری شده، طالبین این مباحث می‌توانند به کتاب «نظریه روح معنا در تفسیر قرآن» نوشته «حامد شیوا پور» رجوع کنند.

۳-۲-۱-۱. تقریرهای مختلف

دو تقریر از این دیدگاه که یاری رسان مطلب در تبیین دیدگاه علامه طباطبائی است موارد زیر است.

۳-۲-۱-۱-۱. حقیقی بودن معقول و مجاز بودن محسوس

یکی از تقریرهای دیدگاه روح معنا این است که الفاظ برای حقایق معقول وضع شده‌اند و استعمال آنها برای معانی محسوس از باب مجاز است به عنوان مثال استعمال واژه «نور» برای خدا حقیقت و برای مصادیق محسوس مجاز است (ر.ک؛ موسوی خمینی، ۱۳۷۸: ۲۵۴) قائلان این دیدگاه بیشتر عرفا هستند و دلیل آنها این است که هر ظاهری که به حس در آید مشتمل بر معنایی معقول و باطنی است که قرین آن است دلیل آنان آیه ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (ذاریات/ ۴۹) «و از هر چیزی جفتی

بیافریدیم باشد که عبرت گیرید» است آنها معتقدند «شیء» در آیه شامل الفاظ قرآن نیز می‌شود بنا بر این، همه الفاظ قرآن نیز معنایی معقول و باطنی دارند (ر.ک؛ سعیدی روشن، ۱۳۸۳: ۲۶۷).

بزرگانی مانند عبدالرزاق کاشانی، داوود قیصری، عبدالرحمان جامی و شیخ محمود شبستری قائل به این تقریر برای دیدگاه «روح معنا» هستند (ر.ک؛ شیواپور، ۱۳۹۴: ۲۳۲-۲۳۶).

۳-۲-۱-۱-۲. حقیقی بودن معقول و محسوس

دومین تقریر از دیدگاه «روح معنا» این است که الفاظ برای حقایق معقول و محسوس وضع شده‌اند و استعمال آنها برای هر دو از باب حقیقت است، قائلان این تقریر غزالی (ر.ک؛ غزالی، ۱۴۰۹: ۴۸-۵۱)، فیض کاشانی، (ر.ک؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۱/۳۱) جوادی آملی (ر.ک؛ جوادی آملی، ۱۳۹۷: ۱۲/۱۳۱) و ... هستند، بررسی دیدگاه‌های این گروه حاکی از آن است که طبق این تقریر «روح معنا» یا «معانی عامه» برای اعلام شخصیه قابل تصور نیست زیرا اعلام شخصیه قابلیت توسعه و تعمیم معنایی را ندارند و به عبارتی «تخصیصاً» از بحث خارج هستند از این رو این قاعده تنها در اسماء - اجناس و افعالی که برای معانی کلی وضع شده‌اند و اسمایی که حیثیت کمالیه دارند همین طور برای معانی باطنی الفاظ قابل تصور است.

قائلان به این دیدگاه هر چند دلیل خاصی ارائه نداده‌اند اما در تأیید این تقریر می‌توان شواهدی زبانی و وجدانی برای وجود روح معنا در اسماء اجناس و افعال، اسماء کمالیه و معانی باطنی ذکر کرد.

یکی از مؤیدهای این دیدگاه پیرامون «روح معنا» در اسماء اجناس و افعال این است که مصادیق این اسماء و افعال مقید به زمان و مکان بوده و همواره دست خوش تغییر و تحول است در صورتی که تنها یک لفظ خاص، در طول تاریخ برای همه آن مصادیق به کار رفته بنابراین، روح معنای این الفاظ معنایی مجرد از قید زمان و مکان است، به عنوان

مثال مصادیق چراغ، اسلحه، ترازو و در گذر زمان دچار تغییر و تحول گشته اما هدف و کارکرد آنها تغییر نکرده است از این رو روح معنای آنها هدف و کارکرد آنها است؛ در این زمینه آورده اند که «اگر لفظی برای معنای منطبق بر ابزار صناعی وضع شود استعمال آن لفظ در آن معنا حقیقت است و این مطلب همان وضع لفظ برای مفهوم عام، روح معنا و هدف آن است» (جوادی آملی، ۱۳۹۷: ۱۳/۲۱۳) بنابراین، در این گونه الفاظ، روح معنا یا حقیقت مشترک، همان غایت یا کارکرد مشترک مصداق‌ها است همان طور که گفته اند «خذ الغایات و اترك المبادیء» (شبر، ۱۴۰۷: ۱/۵۱؛ داور پناه، ۱۳۷۶: ۱/۶۳). دومین مؤید این دیدگاه تشکیک در مصادیق صفات و اسماء دارای حیثیت کمالی است این گروه معتقدند که معنا به نحو مشکک در مصداق‌های این اسماء و صفات وجود دارد و حقیقت معنای آنها همان روح مشترک در آنها است مانند نور که در خورشید، چراغ، لامپ، شمع و ... به نحو مشکک وجود دارد.

سومین مؤید قائلان «روح معنا» مربوط به معانی باطنی الفاظ است این گروه معتقدند که برخی الفاظ علاوه بر معنای ظاهری و محسوس، معانی باطنی و نامحسوس نیز دارند که «روح معنای» این الفاظ حقیقت مشترک بین این معانی است به عنوان مثال در آیه ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ﴾ (عبس / ۲۴) «پس انسان باید به طعام خود بنگرد» روایتی به این مضمون بیان شده: «از امام (علیه السلام) پرسیدند طعام چیست؟ فرمود: «علمه الذی یاخذہ عن یأخذہ» (کلینی، ۱۴۰۷: ۱/۵۰) یکی از قائلان به این دیدگاه پیرامون این روایت آورده: «بیان امام (علیه السلام) تفسیر باطن آیه است؛ زیرا طعام دو گونه است: طعام بدن و طعام روح، صدق طعام بر نان محسوس تر و بر علم به عنوان غذای روح دقیق-تر است و این شمول برای آن است که در مفهوم طعام معنای فراگیری در نظر گرفته شده که بر مصداق‌های حسی و معنوی قابل انطباق باشد» (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۴۲۲).

۳-۲-۱-۲. اختلاف‌های دو تقریر

دو تقریر ذکر شده برای دیدگاه روح معنا هر چند در اصل قائل بودن به روح معنا مشترک هستند اما در برخی قیدها اختلاف‌هایی دارند به دلیل این که تنها دو مورد از اختلافات در تبیین دیدگاه علامه طباطبائی مطرح است به ذکر این دو اختلاف اکتفاء - شده، خوانندگان این بحث می‌توانند به کتاب «نظریه روح معنا در تفسیر قرآن» نوشته «حامد شیواپور» مراجعه کنند آن دو مورد از اختلاف به شرح زیر است:

۳-۲-۱-۲-۱. واضح بودن خدا یا انسان

اولین اختلاف دو تقریر دیدگاه «روح معنا»، «واضع دانستن خدا یا انسان» است که پیرامون آن سه قول بیان شده:

*قول اول این که واضع نخستین فرد خاصی است.

این دیدگاه مورد اشکال واقع شده زیرا واضع بودن شخص خاص ثابت نشده؛ در صورتی که اگر هر لغتی مؤسس ویژه‌ای داشت به طور یقین نام او در تاریخ همان لغت ضبط - می‌شد در حالی که حتی به صورت خبر واحد هم بیان و گزارشی نرسیده است (ر.ک؛ موحدی لنگرانی، ۱۳۸۱: ۲۱۲/۱؛ اردبیلی، ۱۴۰۷: ۱۵/۱؛ خوبی، ۱۳۰۰: ۲۶/۱؛ صالحی مازندارنی، ۱۴۲۴: ۱/۵۶).

*قول دوم این است که واضع نخستین خداوند است ملا علی نوری حکیم سیزواری، (ر.ک؛ شیواپور، ۱۳۹۴: ۲۸۱ و ۳۸۲) بیشتر اصولیان اهل تسنن و از علمای امامیه، مرحوم محقق نایینی و برخی دیگر بر این عقیده هستند (ر.ک؛ مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی، ۱۳۸۹: ۸۴۵).

در این صورت تبیین دیدگاه «روح معنا» این گونه است که خداوند الفاظ را برای روح معنا وضع کرد و انسان ابتدا این الفاظ را در مصداق‌های محسوس به کار برد و به - تدریج دریافت که معانی الفاظ منحصر به مصداق‌های محسوس نیست؛ دلیل قابل قبولی

از طرف این قائلان بیان نشده علاوه بر این برخی اصولیان این قول را رد کرده‌اند (ر.ک؛ مظفر، ۱۳۷۵: ۹/۱).

*قول سوم این که واضع الفاظ یک فرد خاص نیست بلکه همه افراد بشر هستند (ر.ک؛ محمدی، ۱۳۸۷: ۲۲/۱؛ طباطبایی قمی، ۱۳۷۱: ۹/۱؛ عراقی، ۱۳۷۰: ۲۸؛ موسوی خمینی، ۱۳۷۶: ۷۸/۱).

با وجود اختلاف میان قائلان دو تقریر پیرامون واضع الفاظ، دیدگاه «روح معنا» با هر دو تقریر قابل پذیرش است (ر.ک؛ شیواپور، ۱۳۹۴: ۸۱-۸۳).

۳-۲-۱-۲-۲. وضع تعینی یا تعینی

وضع یا تعینی است، یا تعینی؛ «هرگاه واضع لغتی را برای معنایی وضع کند وضع را تعینی و اگر دلالت لفظ بر معنا به دلیل کثرت استعمال باشد آن را تعینی گویند» (ملکی اصفهانی، ۱۳۷۹: ۱/۲۴۰) تبیین دیدگاه «روح معنا» در وضع تعینی به این صورت است که معانی معقول یک لفظ از ابتدا در نظر بوده و لفظ به ازای همان معنا وضع شده و تبیین آن در وضع تعینی به این صورت که لفظ در ابتدا برای معانی محسوس وضع شده و معانی جدید که به امور نامحسوس و معقول مربوط است بعدها در نظر گرفته شده- است (ر.ک؛ شیواپور، ۱۳۹۴: ۷۸).

با توجه به مطالب گفته شده به نظر می‌رسد از میان این دو تقریر، درک معنای موضوع له حقیقی الفاظ بنابر تقریر دوم فراگیرتر است و می‌توان گفت فهم معنا بر اساس تقریر اول مختص عارفان و افراد خاص است.

۳-۳. تلفیق دو دیدگاه با توجه به شرایط مخاطب

محور اصلی بحث تحلیل دیدگاه‌های علامه طباطبائی پیرامون موضوع له حقیقی الفاظ است که در این قسمت به آن پرداخته می‌شود؛ علامه بین معنا و مصداق قائل به تفاوت هستند و در بحث حقیقت و مجاز محل بحث را معنا می‌دانند و معتقدند که مصداق

دخالتی در تعیین حقیقت و مجاز ندارد به عنوان مثال در تفسیر آیه ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ (مائده/ ۵۵) «جز این نیست که ولی شما خداست و رسول او و آنان که ایمان آورده‌اند، همان ایمان آورندگان که اقامه نماز و ادای زکات می‌کنند در حالی که در رکوع نمازند» در رفع این شبهه که «بنابر روایات، مصداق آیه یک فرد است در صورتی که «الَّذِينَ آمَنُوا» به صورت جمع آمده» آورده‌اند که اگر لفظ جمع در معنای جمع به کار رود ولی تنها یک مصداق خارجی داشته باشد این استعمال حقیقی است زیرا حقیقت و مجاز در معنا است نه در تطبیق با مصداق (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۹۰: ۹/۶) از این رو ایشان معتقد به دیدگاه روح معنا هستند (همان: ۹/۱-۱۱) و نظرشان به تقریر دوم این دیدگاه یعنی «حقیقی بودن معقول و محسوس» نزدیک‌تر است.

با وجود این که ایشان قائل به تقریر دوم هستند اما در کلام‌شان سخنی مربوط به این که تقریر اول را رد کنند دیده نمی‌شود زیرا معتقدند که هر معنایی مخصوص افق و مرتبه‌ای از فهم و درک انسان‌ها است (همان: ۴۸/۳ و ۶۴).

۳-۳-۱. تبیین دیدگاه

برای تبیین دیدگاه علامه پیرامون دیدگاه روح معنا می‌توان به این مثال که از طرف ایشان بیان شده توجه کرد: آب باران قبل از ریختن بر روی زمین تنها آب است و مقید به کمیت و کیفیت نیست اما وقتی به سرزمینی ریخت هر زمینی به مقدار ظرفیتش از آن می‌گیرد؛ معانی مطلق و بی‌رنگ و شکل نیز وقتی در قالب الفاظ درآمد به شکل و اندازه قالب‌های لفظی درمی‌آیند و هنگامی که از ذهن‌های افراد مختلف عبور می‌کنند هر ذهنی از آن الفاظ چیزهایی می‌فهمد و بر اساس معلوماتی که در طول عمر کسب کرده و با آن انس گرفته در معانی الفاظ دخل و تصرف می‌کند (همان: ۶۱/۳).

در همین راستا در تفسیر آیه ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ (حجر / ۲۱) «هیچ چیز نیست مگر آنکه خزاین آن در اختیار ماست و آن را جز به

اندازه معین عرضه نمی‌کنیم» آورده‌اند که یک انسان با فهم عادی احتمال می‌دهد که خدا هزاران انبار پر از طلا و نقره و اثاث خانه و ... دارد؛ زیرا انسان چنین چیزهایی را در انبارها و خزینه‌ها حفظ می‌کند این انسان گستره دو کلمه «شیء» و «خزائن» را محدود به این موارد می‌داند.

اگر ذهن انسان اندکی کامل‌تر باشد، این دامنه را گسترده‌تر می‌بیند و بر این اعتقاد است که «خزائن» شامل زمین و آسمان و هر چه در آن است می‌شود و می‌فهمد که مراد از کلمه «شیء»، «رزق»، یعنی «آب و نان»، و مراد از نازل کردن «آب و نان»، نازل کردن «باران» است، زیرا از عبارت «نازل شدن از آسمان» تنها نزول باران را می‌شناسد در نتیجه خزینه بودن همه چیز نزد خدا و نازل شدن آن به اندازه‌های معین را کنایه از انباشته شدن آب در آسمان، و نازل شدن آن به زمین برای آماده شدن مواد غذایی می‌داند.

عَلَّامه در ادامه بیان می‌کنند اگر ذهن انسان از این هم کامل‌تر باشد درک می‌کند که آیه در مقام بیان مسئله خلقت بوده و اراده خداوند به منزله مخزنی است که تمامی آفریده‌ها در آن هستند و از میان آنها تنها موجودی هستی می‌پذیرد که مشیت خدا بر موجود شدن آن تعلق گرفته باشد (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۹۰: ۳/۷۹-۸۰).

به نظر می‌رسد نتیجه سخنان عَلَّامه این است که سه معنای گفته شده برای آیه با توجه به توانایی و فهم شنونده تفاوت دارد و هر سه معنا جزء روح معنای لفظ است که نزد مخاطبان با استعدادهای متفاوت، به صورت‌های گوناگون جلوه‌گر می‌شود بنا بر این کسی که برخوردار از درجات عالی عرفان الهی است روح معنای همه یا بیشتر الفاظ آیات را معقول می‌داند و هر اندازه که درجه عرفان شخص ضعیف‌تر باشد به همان میزان روح معنای الفاظ در نزد وی به امور محسوس نزدیکتر می‌شوند.

۲-۳-۳. قیدهای لازم در این دیدگاه

در مطالب گذشته بیان شد که قائلان به دیدگاه روح معنا در برخی قیود با یکدیگر هم - رأی نیستند در این قسمت دیدگاه علامه طباطبائی پیرامون قیود مطرح شده در بحث‌های گذشته بیان می‌شود.

۱-۲-۳-۳. واضع بودن انسان

یکی از قیود مورد اختلاف دو تقریر از دیدگاه روح معنا اختلاف در واضع الفاظ بود سخنان علامه در رابطه با واضع الفاظ حاکی از آن است که ایشان به دو دلیل واضع بودن انسان را پذیرفته‌اند:

*دلیل اول علامه برای واضع دانستن انسان، اعتباری نبودن فعل خداست ایشان معتقدند که فعل خدا، امری تکوینی و وضع الفاظ برای معانی، امری اعتباری است پس تکوین خدا شامل آن نمی‌شود (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۹۰: ۱۹/۹۵).

*دومین دلیل علامه طباطبائی برای واضع دانستن انسان این است که انسان با قرار گرفتن در اجتماع مجبور به تفهیم و تفاهم با مردم شد و این امر را ابتدا با اشاره، سپس با صوت و در آخر با وضع لغات انجام داد (ر.ک؛ همان: ۸/۱ و ۱۹/۹۵-۹۶) از این رو وضع الفاظ توسط انسان و با انگیزه تفهیم و تفاهم با یکدیگر صورت گرفت.

۲-۲-۳-۳. وضع تعینی

دومین قید مورد اختلاف دو تقریر از دیدگاه روح معنا اختلاف در تعینی و تعیینی بودن وضع است که علامه وضع کل الفاظ به استثناء اعلام شخصیه را تعینی می‌دانند (ر.ک؛ همان: ۸/۱ و ۱۹/۹۵-۹۶) و معتقدند انسان ابتدا الفاظ را برای محسوسات وضع و استعمال کرد و به تدریج منتقل به امور معنوی شد و الفاظ را برای آنها نیز به کار برد، این استعمال الفاظ در امور معنوی ابتدا، استعمالی مجازی بود اما در اثر تکرار استعمال آن امر معنوی هم معنای حقیقی کلمه شد (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۹۰: ۲/۳۱۹).

۳-۳-۳. مؤیدهای دیدگاه

همان طور که گفته شد دیدگاه روح معنا استدلال برهانی ندارد؛ علامه نیز همان مؤیدهای قائلان به این دیدگاه را بیان می‌کنند که به شرح زیر است:

اولین مؤید علامه بر دیدگاه روح معنا تغییر مصادیق الفاظ در طول زمان است ایشان پیرامون روح معنا در «اسماء اجناس» بیان می‌کنند که عرب زبانان، کلمه «سراج» و فارسی زبانان کلمه «چراغ»، را برای وسیله‌ای که نیاز انسان به نور را برطرف کند وضع کردند؛ این وسیله روشنایی، در طول زمان با پیشرفت علوم تجربی شکل‌های جدیدی به خود گرفت، ولی همواره به آن لفظ «سراج» و «چراغ» اطلاق می‌شد و تا زمانی که در معنای کلمه تغییری حاصل نشود کلمه در آن معنا به طور حقیقت استعمال می‌شود (ر.ک؛ همان: ۱۰/۱ و ۲/۳۱۵ و ۳۱۹ و ۳۲۰).

پیرامون روح معنا در «افعال» نیز می‌توان به تبیین وی از «نسبت دادن فعل آمدن به خدا» اشاره کرده، ایشان معتقدند که مراد از فعل «آمدن» این است که جسمی، مسافتی را که بین آن و جسم دیگر است با حرکت قطع کند، با تجرد ویژگی‌های مادی از عمل «آمدن» و قائل شدن به این که روح معنا و غرض نهایی «آمدن»، «رفع فاصله» است می‌توان «آمدن» را به صورت حقیقی و نه مجازی به خدا نسبت داد (ر.ک؛ همان: ۲/۱۰۴).

بنابراین علامه روح معنا را در این الفاظ نه مصادیق محسوس آنها که مقید به زمان و مکان است بلکه هدف و کار کرد آنها می‌دانند؛ دومین مؤید علامه بر دیدگاه روح معنا مرتبط با واژه‌هایی است که دارای حیثیت کمالی هستند و روح معنا در مصادیق‌های آنها به نحو مشکک وجود دارند.

به عنوان مثال در آیه ﴿رَبَّنَا وَاجْعَلْنَا مُسْلِمِينَ لَكَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِنَا أُمَّةً مُسْلِمَةً لَكَ...﴾ (بقره / ۱۲۸) «پروردگارا، و نیز ما را دو مسلمان برای خود بگردان...» آورده‌اند مراد از «اسلامی» که حضرت ابراهیم (علیه السلام) و حضرت اسماعیل (علیه السلام) از خدا خواستند مراتب بالای اسلام است زیرا اسلام دارای مراتبی است و شأن این انبیاء (علیهم

السلام) والاتر از آن است که در هنگام بنای کعبه، ابتدایی‌ترین مراتب عبودیت را درخواست کرده باشند (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۲۸۳) برخی مفسران نیز با ایشان هم رأی هستند (ر.ک؛ مکی بن حموش، ۱۴۲۹: ۱/ ۴۴۴؛ بقاعی، ۱۴۲۷: ۱/ ۶۲۴).

به نظر می‌رسد مراد علامه این است که روح معنای «اسلام» حقیقتی است که دارای حیثیت کمالیه بوده و جایگاه این دو نبی قرینه قطعی است بر این که مراد، اسلام ابتدایی نیست. سومین مؤید علامه بر این تقریر مرتبط با معنای باطنی لفظ است (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۹۰: ۳/ ۶۰) ایشان معتقدند معنای باطنی گاهی در طول معنای ظاهری است و انسان با دلالت‌های عرفی به آن پی می‌برد مانند آیه ﴿وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا...﴾ (نساء/ ۳۶) «خدا را پرستید و چیزی را شریک او نگیرید...» که ظاهر آیه نهی از پرستش بتها است اما دقت در آیه نشان می‌دهد که علت منع پرستش بتها منع از خضوع در برابر غیر خدا است و بت بودن معبود خصوصیتی ندارد (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۹۰: ۴/ ۳۵۴).

ایشان همچنین معتقدند که معنای باطنی گاهی در عرض معنای ظاهری است که در این صورت راه وصول به آن بهره‌مندی از احادیث معصومان (علیهم السلام) است. به عنوان مثال در روایات مراد از ﴿عَنِ النَّبِيِّ الْعَظِيمِ﴾ (نبأ/ ۲) «خبر بزرگ قیامت» را علی (علیه السلام) دانسته‌اند یا در آیه ﴿يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللَّؤْلُؤُ وَ الْمَرْجَانُ﴾ مراد از «لؤلؤ» و «مرجان» را امام حسن (علیه السلام) و امام حسین (علیه السلام) ذکر کرده‌اند (ر.ک؛ بحرانی، ۱۴۱۵، ج ۳: ۱۵) و علامه این مطالب را پذیرفته‌اند (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۹۰: ۲۰/ ۱۶۳ و ۱۹/ ۱۰۳).

بنابراین علامه روح معنا را شامل معنای باطنی طولی می‌دانند اما در زمینه معنای باطنی عرضی از دیدگاه ایشان موردی یافت نشد که ایشان معنای باطنی عرضی را جزء «روح معنا» گرفته باشند.

نتیجه گیری

الف. در مورد موضوع له حقیق الفاظ دو دیدگاه مطرح است: «وضع الفاظ برای مسمیات با ویژگی‌های عینی خارجی» و دیدگاه «وضع الفاظ برای روح معنا».

ب. نقدهایی بر دیدگاه «وضع الفاظ برای مسمیات با ویژگی‌های عینی خارجی» و بر دیدگاه «وضع الفاظ برای روح معنا» با تقریر اول یعنی «حقیقی بودن معقول و مجاز بودن محسوس» وارد است، اما نقدی بر دیدگاه «وضع الفاظ برای روح معنا» با تقریر دوم یعنی «حقیقی بودن معقول و محسوس» به دلیل وجود مؤیدات، وارد نیست.

ج. علّامه طباطبائی قائل به دیدگاه «روح معنا» با تقریر دوم هستند و در پدیده وضع، واضع را انسان و وضع کل الفاظ به استثناء اعلام شخصیه را تعیین می‌دانند.

منابع

- ابن فارس، احمد بن فارس. (۱۴۰۴). *معجم مقاییس اللغة*. چاپ اول. قم: مکتب الاعلام الاسلامی
- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴). *لسان العرب*. چاپ سوم. بیروت: دار صادر.
- ابن عاشور، محمد طاهر. (۱۴۲۰). *تفسیر التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور*. چاپ اول. بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
- ابوزید، نصر حامد. (۱۹۹۲). *الخطاب الدینی رویه نقدیه*. چاپ اول. بیروت: دارالمنتخب العربیه.
- اردبیلی، احمد. (۱۴۰۷). *الذخر فی علم الأصول*. چاپ اول. قم. مؤلف.
- اصغری، عبدالله. (۱۳۸۶). *أصول الفقه (با شرح فارسی)*. ۲ جلد. چاپ دوم. قم: مؤلف.
- بحرانی، هاشم بن سلیمان. (۱۴۱۵). *البرهان فی تفسیر القرآن*. چاپ اول. قم: مؤسسه البعثه. قسم الدراسات الإسلامیه.
- بروجردی، محمد ابراهیم. (۱۳۶۶). *تفسیر جامع*. چاپ ششم. تهران: کتابخانه صدر.
- بقاعی، ابراهیم بن عمر. (۱۴۲۷). *نظم الدرر فی تناسب الآیات و السور*. چاپ سوم. بیروت: دار الکتب العلمیه. منشورات محمد علی بیضون.

- تهانوی، محمدعلی بن علی. (۱۹۹۶). **کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم**. چاپ سوم. بیروت: مکتبه لبنان ناشرون. چاپ سوم.
- جوادی آملی. (۱۳۹۷). **عبداللہ. تسنیم**. چاپ اول. قم: اسراء.
- _____ (۱۳۷۸). **قرآن در قرآن**. چاپ دوم. قم: مرکز نشر اسراء.
- حسینی همدانی، محمد. (۱۴۰۴). **انوار در خشان در تفسیر قرآن**. چاپ اول. تهران: لطفی.
- حسینی، محمد. (۱۴۱۵). **معجم المصطلحات الأصولیة**. چاپ اول. بیروت: مؤسسه العارف للمطبوعات.
- حویزی، عبدعلی بن جمعه. (۱۴۱۵). **تفسیر نور الثقلین**. چاپ چهارم. قم: اسماعیلیان.
- خویی، ابوالقاسم. (۱۳۰۰). **مصابیح الأصول**. چاپ اول. تهران: مرکز نشر الکتاب.
- داورپناه، ابوالفضل. (۱۳۶۶). **انوار العرفان فی تفسیر القرآن**. چاپ اول. تهران: کتابخانه صدر.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲). **مفردات ألفاظ القرآن**. چاپ اول. بیروت: دارالقلم.
- زرکشی، محمد بن بهادر. (۱۴۱۰). **البرهان فی علوم القرآن**. چاپ اول. بیروت: دارالمعرفه.
- سعیدی روشن، محمد باقر. (۱۳۸۳). **تحلیل زبان قرآن**. چاپ اول. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی / مؤسسه پژوهشی حوزه و دانشگاه.
- شیر، عبدالله. (۱۴۰۷). **الجواهر الثمین فی تفسیر الکتاب المبین**. چاپ اول. کویت: شرکه مکتبه الالفین.
- شیواپور، حامد. (۱۳۹۴). **نظریه روح معنا در تفسیر قرآن**. ۱ جلد. قم: انتشارات دانشگاه مفید. چاپ اول.
- صالحی مازندارنی، اسماعیل. (۱۴۲۴). **مفتاح الأصول**. چاپ اول. قم: صالحان.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۱). **تفسیر القرآن الکریم** (صدرا). چاپ دوم. قم: بیدار.
- طباطبائی، محمدحسین. (۱۳۹۰). **المیزان فی تفسیر القرآن**. بیروت. مؤسسه الأعلمی للمطبوعات. چاپ دوم.

- _____ . (۱۳۷۴). **ترجمه تفسیر المیزان**. چاپ پنجم. قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. دفتر انتشارات اسلامی.
- طباطبائی قمی، تقی. (۱۳۷۱). **آراؤنا فی أصول الفقه**. چاپ اول. قم: محلاتی.
- طریحی، فخر الدین بن محمد. (۱۳۷۵). **مجمع البحرین**. چاپ سوم. تهران: مرتضوی.
- عراقی، ضیاء الدین. (۱۳۷۰). **بدائع الافکار فی الأصول**. چاپ اول. نجف اشرف: المطبعه العلمیه.
- عضیمه، صالح. (۱۳۸۰). **معناشناسی واژگان قرآن**. چاپ اول. مشهد: آستان قدس رضوی. شرکت به نشر.
- غزالی، محمد بن محمد. (۱۴۰۹). **جواهر القرآن و درره**. چاپ اول. بیروت: دارالکتب العلمیه. منشورات محمد علی بیضون.
- فاضل موحدی لنگرانی، محمد. (۱۳۸۱). **اصول فقه شیعه**. قم: مرکز فقهی ائمه اطهار (علیه السلام). چاپ اول.
- فخر رازی. محمد بن عمر. (۱۴۲۰). **التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)**. چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹). **کتاب العین**. چاپ دوم. قم: نشر هجرت.
- فیض کاشانی. محمد بن شاه مرتضی (۱۴۱۵). **تفسیر الصافی**. چاپ دوم. تهران: مکتبه الصدر.
- کلینی. محمد بن یعقوب (۱۴۰۷). **اصول الکافی**. چاپ اول. تهران: دارالکتب اسلامی.
- محمدی. علی (۱۳۸۷). **شرح اصول فقه**. قم: دارالفکر.
- مرکز اطلاعات و مدارک اسلامی. (۱۳۸۹). **فرهنگ نامه اصول فقه**. چاپ اول. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی. معاونت پژوهشی دفتر تبلیغات اسلامی.
- مرکز فرهنگ و معارف قرآن. (۱۳۸۲). **دایره المعارف قرآن کریم**. چاپ سوم. قم: بوستان کتاب قم (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
- مطلوب، احمد. (بی تا). **معجم المصطلحات البلاغیة و تطورها**. چاپ اول. بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
- مظفر، محمدرضا. (۱۳۷۵). **أصول الفقه**. چاپ پنجم. قم: اسماعیلیان.

- معرفت، محمد هادی. (۱۴۱۰). **التمهید فی علوم القرآن**. چاپ سوم. قم: حوزه علمیه قم. مرکز مدیریت.
- مقاتل بن سلیمان. (۱۴۲۳). **تفسیر مقاتل بن سلیمان**. چاپ اول. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- مکرم، عبدالعال سالم. (۱۴۱۷). **المشترک اللفظی فی الحقل القرآنی**. چاپ سوم. بیروت: مؤسسه چاپ و مؤسسه الرساله.
- مکی بن حموش، (۱۴۲۹). **الهدایة إلی بلوغ النهایه**. چاپ اول. امارات. جامعه الشارقة: کلیه الدراسات العليا و البحث العلمی. امارات. شارجه.
- ملکی اصفهانی، مجتبی. (۱۳۷۹). **فرهنگ اصطلاحات اصول**. چاپ اول. قم: عالمه.
- موسوی خمینی، روح الله. (۱۳۷۸). **آداب الصلوات**. چاپ هفتم. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____ . (۱۳۷۵). **تفسیر سوره حمد**. چاپ اول. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____ . (۱۳۷۶). **جواهر الأصول**. چاپ اول. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- نصر حامد ابو زید. (۱۳۸۲) **معنای متن**. چاپ سوم. ترجمه مرتضی کریمی نیا. تهران: طرح نو.
- واعظزاده خراسانی، محمد. (۱۳۸۸). **المعجم فی فقه لغة القرآن و سر بلاغته**. چاپ دوم. مشهد مقدس: آستان قدس رضوی. بنیاد پژوهش های اسلامی.