

نگاه هدف‌محور به قاعده روح معنا در تفسیر عرفانی و معیارهای آن

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۵/۲۳

تاریخ تألیف: ۱۴۰۰/۰۸/۱۲

محمدعلی اسدی‌نسب*

۱۲۹

قرآن پژوهی

سال اول / شماره ۱ / پاییز ۱۴۰۰

چکیده

تأویلات عرفانی بر پایه صعود از معانی مادی و این جهانی به معانی مجرد و ماورایی چیش شده است و بسیاری از دانشمندان و مفسران، معانی مجرد را معانی مجاز شمرده‌اند که با وجود قرینه، این نوع معنا را می‌پسندند. در این میان برخی عارفان و متصوفه تأویلات مربوطه را بر اساس قاعده وضع الفاظ برای ارواح معانی تصحیح کرده‌اند تا اثبات کنند این برداشت‌ها بر اساس استعمال الفاظ در معانی حقیقی است؛ چراکه معانی مجرد، روح معنا به شمار می‌آید که از آن به قاعده روح معنا یاد می‌کنند. درباره این قاعده چند پرسش اساسی مطرح است که به شکل بایسته بدانها پرداخته نشده است؛ از جمله اینکه ادله این قاعده و نقد آن و اینکه این قاعده بر فرض قبول آن تا چه میزان برداشت‌های عرفانی را تصحیح می‌نماید؟ راه دیگری که اشکالات مربوط به اجرای این قاعده را نداشته باشد، کدام است؟ در این نوشته هدف آن است که قاعده مذکور بررسی و نقد شود و با نگاه هدف‌محور قاعده نام‌برده بازسازی گردد. از این رو پس از مباحث مقدماتی، مطالب لازم را در دو سطح یعنی بررسی قاعده وضع الفاظ برای روح معانی و بررسی این قاعده بر مبنای غایت الهی را طرح خواهیم کرد تا روشن گردد نیازی به راه پریچ‌وخم وضع الفاظ برای روح معنا به نحو حقیقی نیست و باید این قاعده را بر اساس تقیح هدف خداوند از آیات بنا نهاد؛ حال چه رسیدن به این هدف از راه وضع حقیقی باشد یا استعمال مجازی.

واژگان کلیدی: قاعده روح معنا، تفسیر عرفانی، وضع الفاظ، هدف قرآن.

* دانشیار گروه قرآن پژوهی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی (asadinasab42@gmail.com).

در عرصه تفسیرهای عرفانی بیش از هر دانش دیگری برداشت‌ها از سطح ظاهر عبور کرده، به سطوح بطنی و تأویلی وارد می‌شود. در صحت و سقم این برداشت‌ها همواره اختلاف بوده است؛ تا جایی که برخی عارفان مفسر از ناحیه برخی عالمان دینی تکفیر شده‌اند. در این میان برخی عارفان و متصوفه برای تصحیح برداشت‌های عرفانی از متن قرآنی، قاعده روح معنا را که مبتنی بر وضع الفاظ به گونه حقیقی برای ارواح معانی است، مطرح کرده‌اند و برآن‌اند این قاعده نشان می‌دهد برداشت‌های عارفان بر اساس بیان معانی حقیقی الفاظ قرآنی بوده است. امام خمینی درباره اهمیت این قاعده می‌گوید: به جانم قسم، تدبر در وضع الفاظ برای ارواح معانی از مصادیق روایتی است که می‌گوید: «ساعتی تدبر از عبادت شصت سال بهتر است»؛ چراکه این تدبر کلید کلیدهای معرفت و اصل اصول درک اسرار قرآن است (امام خمینی، ۱۳۷۶، ص ۳۹).

اما درباره این قاعده چند پرسش اساسی مطرح است که اندیشمندان بدانها کمتر پرداخته‌اند؛ مانند اینکه حقیقت و تعریف دقیق این قاعده کدام است؟ دلایل آن چیست؟ این قاعده با چه معیار و تا چه میزانی برداشت‌های عارفان را از قرآن تصحیح می‌کند؟ به تعبیر دیگر چه نوع برداشت‌هایی را می‌تواند تصحیح و چه نوعی را نمی‌تواند تصحیح نماید؟ هدف اصلی آن است که در این نوشته با رویکرد عرفانی، کارایی این قاعده را در میزان تصحیح برداشت‌های عرفانی از قرآن کریم بررسی و با معیارهایی تعیین نماییم. مطالب را در دو سطح بررسی می‌کنیم: بررسی قاعده روح معنا با عنایت به ادعای وضع حقیقی برای آن و دیگری اثبات حجیت روح معنا با عنایت به هدف حقیقی خداوند از الفاظ و جملات قرآنی.

قرآن در بیان حقایقی از عوالم دیگر در خطاب به انسان جعل اصطلاح نمی‌کند و الفاظ و زبانی جز زبان مردم و اسلوب رایج زمان نزول، اسلوب دیگری را به کار نمی‌بندد. تنها کاری که انجام می‌دهد، از این زبان به عنوان ابزاری برای اشاره به حقایق غیر مادی بهره می‌برد تا معانی بلند را در ظرفی از کلمات مأنوس، محسوس و معروف نزد مردم بیان کند تا پلی برای انتقال آنان به معانی ماورایی باشد؛ ولی چون ظرفیت‌های انسان‌ها متفاوت است، استعمال این الفاظ در معانی بلند برای برخی افراد مشکل‌آفرین می‌گردد؛ از این رو در مواجهه با نوع فهم این الفاظ دیدگاه‌های مختلفی مانند موارد ذیل ارائه شده است:

۱. بسیاری از مفسران برآن‌اند این الفاظ برای امور مادی و محسوس حقیقت و برای امور

معنوی مجاز است (علی صغیر، ۱۹۳۹م، ص ۶۷).

۲. افراد دیگری ظاهرگرا شدند و به وادی تشبیه و تجسیم سقوط کردند یا به کلی مخالف وقوع مجاز در قرآن شدند.

۳. برخی نیز درباره فهم این الفاظ توقف کردند.

۴. عده‌ای هم برآن شدند که این الفاظ برای امور معنوی حقیقی و برای امور محسوس و مادی مجاز است. اینکه افلاطون در رساله کراتولوس می‌گوید بعید نیست پاره‌ای از نام‌ها ساخته خدایان باشد نه حاصل اندیشه آدمیان و نخستین واژه‌ها را نیرویی برتر از نیروی آدمی ساخته است و از این رو آنها ضرورتاً درست هستند (افلاطون، ۱۳۹۸، ج ۲، صص ۷۰۷ و ۷۴۹)، می‌تواند زمینه‌ای برای این نظر باشد؛ زیرا خداوند بر همه معانی از جمله معانی مجرد علم دارد و می‌تواند چنین وضعی جعل کند؛ علاوه بر این چنان‌که در همین نوشته اشاره خواهد شد، امام خمینی نیز چنین سخنی دارد (امام خمینی، ۱۳۷۰، صص ۲۵۰ - ۲۵۱).

۵. این الفاظ دو یا چند معنای کاملاً جدای از هم دارند (اشتراک لفظی)؛ هم معنای محسوس و هم معنای غیر محسوس دارند بدون آنکه قدر جامع معنایی در میان باشد (سبزواری، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۸۳).

۶. برخی از جمله عارفان نیز برای حل مشکل، قاعده روح معنا را طرح کرده‌اند.

نظریه اخیر در میان مفسران عرفانی در تبیین الفاظ و جملات دال بر امور محسوس و غیر محسوس بیشتر مورد توجه قرار گرفته و آنان معانی کلام را از ظاهر به امور دیگر توسعه داده و گفته‌اند: می‌توان آیات قرآن را فراتر از فهم عرفی پیش برد؛ زیرا این الفاظ در طول دلالت خود معنای ای دارند که نزدیک‌ترین آنها همان معانی ظاهری، ساده و ابتدایی است، در حالی که معانی مجرد و غیر مادی نیز برای کلام الهی فرض می‌شود.

اکنون پرسش اصلی این است که این نظریه چیست و بر اساس کدام مبنا و دلیلی مطرح شده و چه پشتوانه‌ای دارد و از همه مهم‌تر معیار برداشت از این قاعده چیست و چه دسته برداشت‌های عرفانی را می‌توان با آن تصحیح کرد؟

پیشینه

به نظر می‌رسد اولین خاستگاه این قاعده روایات معصومان است؛ زیرا بارها بر اساس این قاعده روایاتی از اهل بیت صادر گشته است؛ از جمله اینکه ذریح محاربی از امام صادق علیه السلام می‌پرسد: خداوند در کتابش مرا به کاری امر کرده است، دوست دارم معنای آن را بدانم. امام فرمود: آن امر چیست؟ پاسخ داد: قول خداوند است که می‌فرماید: «ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَ لِيُؤْفُوا نُذُورَهُمْ وَ لِيَطَّوَّفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ» بعد از آن باید آلودگی‌های خود را برطرف نمایند و به نذرهای خود وفا کنند...» (حج: ۲۹). امام علیه السلام جمله «ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ» را برای ذریح محاربی تفسیر به ملاقات با امام کرد و هنگامی که محاربی از این مسئله توضیح خواست و اشاره به تفسیر این آیه به گرفتن ناخن و مانند آن در روایت دیگری کرد. امام فرمود: «قرآن، ظاهر و باطنی دارد» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۲، ص ۳۰۸/ حویزی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۴۹۲). بر اساس این روایت روح معنای برطرف کردن آلودگی، برطرف کردن آلودگی باطنی است که به واسطه ارتباط و ملاقات با پاکانی چون امامان محقق می‌شود.

همچنین برخی تفاسیر عرفانی که قبل از غزالی نگارش شده که به نظر می‌رسد بر اساس این قاعده به برداشت‌های قرآنی پرداخته‌اند، مانند تفسیر تستری، حقائق التفسیر سلمی و لطائف الاشارات قشیری (ر.ک: قشیری، ۲۰۰۰م، ج ۱، ص ۴۱۶)؛ اما در میان دانشمندان اولین بار غزالی بود که این قاعده را توجیه کرد و از راه موازنه عوالم و تطابق اکوان و عوالم به این قاعده پرداخته و آن را تبیین نمود (غزالی، ۱۴۰۹ق، ص ۴۸ - ۵۱). قونوی نیز در تفسیر عرفانی خود با طرح قاعده مذکور، روح معنا را عامل پیوند معانی در تأویل طولی دانسته و راه رسیدن به آن را از طریق الهام اختصاصی با شهود و از طریق فنی با کاربرد قاعده وضع الفاظ برای معنای عام معرفی کرده است. نمونه‌های زیادی از این نوع کاربرد نیز در کتب قونوی وجود دارد. برخی از آنها عبارت‌اند از تفسیر کلمات حمد، اسم، عالم، رحم، صراط، استقامت؛ برای نمونه در بحث نعمت می‌گوید نعمت صورتی و روحی و سرّی دارد. حقیقت نعمت در هر مرتبه‌ای جلوه‌ای دارد و بالاترین نعمتی که خداوند بر عبدی عنایت می‌کند، نعمت مشاهده ذاتی است. در این نعمت هیچ واسطه‌ای بین او و حق تعالی نیست (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۸). نمونه دیگر، استفاده قونوی از قاعده فوق در تفسیر عرفانی «طهارت» به هر چیزی که موجب ناخالصی و پلیدی است، می‌باشد که اجتناب از آن ضروری است (همان، ۱۸۸ و ۱۳۷۲، ص ۱۶ - ۱۷).

ملاصدرا معتقد است از منظر راسخان در علم و یقین باید الفاظ را بر مفهوم نخست و اصلی خود (در عرف و لغت) وانهاد و در آنها تصرف نکرد؛ اما باقی نهادن الفاظ برای معانی خود باید با تحقیق در مفاهیم با تجرید معنای آنها از امور زاید همراه باشد و عادت انسان که معنا غالباً به همان صورت لغوی و عرفی خود متمثل شود، نباید باعث احتجاب از روح معنا باشد (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۴، ص ۱۵۰-۱۵۲).

امام خمینی نیز برآن اند و اضع لغات گرچه در حین وضع معانی مطلقه مجرّده را در نظر نگرفته است، آنچه از الفاظ در ازای آن وضع شده، همان معانی مجرّده مطلقه است؛ مثلاً لفظ «نور» را که می‌خواسته وضع کند، آنچه در نظر واضع از انوار می‌آمده، اگرچه همین انوار حسّیه عَرَضیه بوده - به واسطه آنکه ماورای این انوار را نمی‌فهمیده - ولی آنچه را که لفظ نور در ازای او واقع شده، همان جهت نوریت او بوده نه جهت اختلاط نور با ظلمت که اگر از او سؤال می‌کردند این انوار عَرَضیه محدوده نور صرف نیستند، بلکه نور مختلط به ظلمت و فتور است، آیا لفظ نور در ازای همان جهت نوریت اوست یا در ازای نوریت و ظلمانیت آن است، بالضروره جواب آن بود که در مقابل همان جهت نوریت است و جهت ظلمت به هیچ وجه دخیل در موضوع له نیست. چنان‌که همه می‌دانیم واضع که لفظ «نار» را وضع کرده، در حین وضع جز نارهای دنیایی در نظر او نبوده و آنچه اسباب انتقال او به این حقیقت شده، همین نارهای دنیایی بوده و از نار آخرت و «نار اللّه الْمُوقَدَةُ الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْاَفْئِدَةِ» غافل بوده - خصوصاً اگر واضع غیر معتقد به عالم دیگر بوده - مع ذلك این وسیله انتقال، اسباب تقیید در حقیقت نمی‌شود، بلکه نار در ازای همان جهت ناریت واقع شده است؛ نه آنکه می‌گوییم واضع خود تجرید کرده معانی را تا امر مستغرب بعیدی باشد؛ بلکه می‌گوییم الفاظ در مقابل همان جهات معانی - بی تقیید به قید - واقع شده است؛ مثلاً کلمه «نور» که موضوع است برای جهت ظاهریت بالذات و مظهریت للغير، گرچه اطلاقش به این انوار عَرَضیه دنیاویّه خالی از حقیقت نیست - زیرا که در اطلاق، به آنها جهت محدودیت و اختلاط به ظلمت منظور نیست به حقیقت نزدیک‌تر است؛ بلکه توان گفت که اگر «نور» وضع شده باشد برای «ظاهر بذاته و مظهر لغيره» اطلاق آن بر غیر حق تعالی در نظر عقول جزئیّه حقیقت است و اما نزد عقول مؤیّده و اصحاب معرفت مجاز است و فقط اطلاقش بر حق تعالی حقیقت است و همین طور، جمیع الفاظی که برای معانی کمالیه، یعنی اموری که از سنخ وجود و کمال است، موضوع است (ر.ک: امام خمینی، ۱۳۷۰، ص ۲۵۰-۲۵۱).

۱۳۳

قرآن شریعی

نگاه هدف‌محور به قاعده روح معنا در تفسیر عرفانی و معیارهای آن

حال، چنان‌که در گذشته اشاره کردیم، این قاعده را با دو مبنا می‌توان بررسی کرد: یکی بر اساس ادعای وضع الفاظ از سوی واضع برای روح معنا و دیگری بر اساس نظریه مختار خود یعنی هدف و غایتی که خداوند از آیات قرآن دارد بدون اینکه لازم باشد واضع برای آن، لفظ را وضع کرده باشد. شایسته ذکر است نظر امام مبنای ثالثی نیست؛ بلکه ایشان می‌گویند الفاظ فقط برای روح معنا یعنی همان معانی مجرد وضع شده است و شمولش نسبت به معانی مادی و محسوس با قرینه است. بررسی نظر امام از موضوع این مقاله بیرون است.

۱. بررسی قاعده روح معنا بر اساس ادعای وضع حقیقی برای آن

در بررسی این قاعده بر اساس ادعای وضع لفظ از سوی واضع برای آن چند مطلب را طرح و هر یک را مورد نقد و بررسی قرار می‌دهیم.

الف) تعریف قاعده و بررسی آن

با نگاهی به مجموعه سخن اندیشمندان روشن می‌شود مراد از روح معنا، معنای تجریدشده از مصادیق گوناگون یک لفظ است؛ یعنی معنایی که بعد از کنار نهادن خصوصیات هر یک از مصادیق باقی می‌ماند (ر.ک: ملاصدرا، ۱۴۳۰ق، ص ۹۲. فیض کاشانی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۳۱ - ۳۲).

نقد این تعریف آن است که اگر واضع خود لفظ را برای مصداق زمان خود نهاده باشد، به چه دلیل ما می‌توانیم بر اشبایی دیگری بنهیم و آنها را نیز مصداق حقیقی فرض کنیم؟ وقتی مصداق خاصی در نظر واضع بوده است، نمی‌توان موارد جدیدی به خصوص موارد غیر مادی را نیز مصداق قرار داد. به تعبیر دیگر فرض بر آن است این معانی مجرد مورد التفات واضع نبوده و در نتیجه نمی‌توان گفت وضع حقیقی برای این معانی مجرد نهاده شده یا وضع او شامل این معانی مجرد هم می‌شود.

ب) مبنای قاعده و بررسی آن

بر اساس نظر امام محمد غزالی مبنای این قاعده یک مسئله هستی‌شناختی است؛ به تعبیر دیگر در برخی تقریرها به‌خصوص تقریر غزالی مبنای قاعده، تطابق اکوان و توازن عوالم بیان شده است؛ یعنی هرچه در دنیاست، اصل آن در عالم مثال و هر آنچه در عالم مثال است، اصل آن در عالم عقول و هر آنچه در عالم عقول است، اصل آن در عالم الهی وجود دارد.

بر اساس نظر غزالی و تنی چند مبنای این قاعده، تطابق اکوان است؛ یعنی هر یک از آنچه در دنیا وجود دارد، دارای نوع است، مانند نوع انسان و برای آن حقیقتی در عالم مثال و حقیقتی در عالم عقل و حقیقتی در عالم الهی وجود دارد. غزالی بر آن است که کلمه‌ای محو نمی‌شود جز آنکه تحت آن رمزها و اشاراتی به معنای پنهان هست و کسی آن را درک می‌کند که موازنه و مناسبت میان عالم ملک و شهادت با عالم غیب و ملکوت را درک کند؛ زیرا چیزی در عالم ملک و شهادت نیست، مگر آنکه مثالی برای یک امر روحانی در عالم ملکوت است؛ چنان‌که گویی از جهت روح و معنا همان است، اما از جهت صورت و قالب همان نیست و مثال جسمانی از عالم شهادت مندرج در معنای روحانی از آن عالم است؛ زیرا همان‌گونه که رسیدن به مغز جز از راه پوست ناممکن است، ترقی به عالم ارواح نیز جز از راه مثال عالم اجسام ممکن نیست (غزالی، ۱۴۰۹ق، ص ۴۸). مراد ایشان آن است که هر لفظی گرچه برای معانی مادی باشد، مانند کرسی برای آن معنا اصلی در عالم برزخ و عالم ارواح وجود دارد. پس می‌توان این مسئله را طرح نمود که وضع لفظ کرسی در قرآن برای همه مراتب آن نهاده شده است.

در این زمینه دو نکته قابل ذکر است: یکی اینکه این مبنا اختلافی است. گرچه وجود عوالم غیر مادی اجماعی است، اما بدین گونه که هرچه در عالم مادی است، اصل آن در عالم مثال باشد و هرچه در عالم مثال باشد، اصل آن در عالم عقول یافت شود و ریشه هر امر مجردی در عالم عقول، عالم الوهیت باشد، مورد وفاق همگان نیست. مبنای این کلام بیشتر همان مُثُل افلاطونی است که برخی منکر آن هستند (ر.ک: نیک‌سیرت، ۱۳۸۵، ش ۴۶). دوم اینکه اگر هم چنین باشد، واضح لغات نهاده شده برای امور مادی و این جهانی، توجهی به این مراتب نکرده و برای آنها جعلی قرار نداده است. به تعبیر دیگر روشن است که مثلاً واضح لفظ کتاب یا خانه برای همین کتاب‌های در دست و خانه‌های مردم، لفظ را وضع نموده است و هیچ التفاتی به معنای مجرده و ماورایی نداشته است.

۱۳۵

قرآن پژوهی

نگاه هدف‌محور به قاعده روح در تفسیر عرفانی و معیارهای آن

ج) دلایل قاعده

اگر بخواهیم دلیل قاعده را از باب وضع واضح بپذیریم، باید گفت دلیل خاصی از این حیث بر آن ذکر نشده است و تنها برخی گفته‌اند دلیل آن، حدس است (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۸۷، ج ۱۶، ص ۴۶ - ۴۷). برخی نیز مهم‌ترین دلیل را عدم امکان تحفظ بر ظواهر الفاظ در آیات متشابه دانسته‌اند؛ الفظی که هم برای امور مادی و هم برای امور مجرد به کار رفته است.

نقد و بررسی

۱) حدس، چه حدس منطقی باشد که از قبیل فکر است و چه عرفانی باشد که از قبیل کشف است، نمی‌تواند دلیل محکمی برای دیگران در روح معنا باشد.

۲) با توجه به عدم ثبوت وضع حقیقی الفاظ عادی برای معانی مجرد، حل مشکل در آیات متشابه منحصر در حمل الفاظ بر معانی حقیقی نیست و می‌توان با مجاز دانستن این الفاظ برای خدا و امور مجرد، مشکل را حل نمود.

د) تقریرهای مختلف از قاعده

مدعیان وضع حقیقی الفاظ برای روح معنا تقریرهای ذیل را از قاعده ارائه داده‌اند:

۱) وضع الفاظ برای روح معنا از سوی واضع است؛ چه الفاظ درباره خدا باشد یا خلق خدا و چه توجه اجمالی به گستره معنایی داشته باشد یا توجه تفصیلی.

۲) وضع برای معنای عام کشف شده از سوی محقق از میان استعمال‌های مختلف به واسطه تجرید معنا از قیود خارجی است؛ به این معنا که واضع چنین وضعی کلیت و روح معنا را در نظر نگرفته باشد، بلکه این محقق است که برای فهم معنا از لابه‌لای استعمال‌های مختلف معنایی جامع را استخراج می‌کند.

۳) وضع برای مفهوم جعل شده است؛ اما دارای مصادیق گوناگون است. در این نظریه هر واژه می‌تواند لایه‌هایی از معنا را در خود جای دهد که هر کدام از آنها چون یکی از مصادیق این مفهوم محسوب می‌شود، استعمالش در آن معنا مطابق وضع حقیقی خواهد بود. امام خمینی برای توضیح و دفاع از روش تفسیری خود و بیان لایه‌هایی از معنای کلام، مانند هجرت، فتح، نطق، تسبیح و

ده‌ها واژه‌ای که در قرآن استعمال شده، آنها را از قبیل بیان مصادیق مفاهیم و مراتب حقایق می‌داند (ر.ک: امام خمینی، ۱۳۷۰، ص ۳۴۷).

۴) بر اساس این تقریر وجه جامع معنا، اشتراک در فایده و غرض است. پس مادامی که غرض حاصل است، لفظ به طور حقیقی بر آن اطلاق می‌شود؛ مثلاً کلمه وسیله نقلیه که در گذشته به ارباب‌های چوبی اطلاق می‌کردند، امروز به قطار و هواپیما و ماشین هم وسیله نقلیه می‌گویند (ر.ک: ایازی، روزنامه اعتماد، ۱۳۹۴، ش ۳۲۴۹).

۵) معنایی است که با حذف قیود غیر دخیل در مراد خداوند باقی می‌ماند. استاد معرفت این بیان را در تعریف تأویل به کار برده است که می‌تواند نوعی بیان روح معنا هم قلمداد شود.

۶) معنای حقیقی کلمات قرآنی همان معانی غیر محسوس است. امام خمینی درباره اطلاق نور می‌گوید: اگر «نور» وضع شده باشد برای «ظاهر بذاته و مظهر لغیره» اطلاق آن بر غیر حق تعالی در نظر عقول جزئیّه حقیقت است و اما نزد عقول مؤیّده و اصحاب معرفت مجاز است و فقط اطلاقش بر حق تعالی حقیقت است و همین طور جمیع الفاظی که برای معانی کمالیه یعنی اموری که از سنخ وجود و کمال است، موضوع است (امام خمینی، ۱۳۷۰، ص ۲۵۰).

نقد و بررسی وضع الفاظ برای روح معانی

نشانه‌های وضع حقیقی در این مورد ثابت نیست؛ یعنی نمی‌توان گفت مثلاً واضع که بر فرض یک انسان است هنگام وضع نار برای آتش، یک آتش کلی فرض نموده، اعم از آتش محسوس دنیوی یا آتش نامحسوس اخروی که باطن انسان‌ها را می‌سوزاند. در این رابطه ابتدا کلامی از مرحوم سیدمصطفی خمینی را نقل می‌کنیم و پس از آن، علایم حقیقت و مجاز را به قصد وجود آنها در این قاعده بررسی خواهیم کرد.

۱. نقد سیدمصطفی خمینی بر وضع لفظ برای روح معنا

سیدمصطفی خمینی سه دلیل بیان می‌دارد که وضع واضع به روح معنا تعلق نگرفته است: در برابر امام خمینی که از مدافعان نظریه روح معناست، فرزند ایشان سیدمصطفی خمینی این نظریه را نقد کرده است (خمینی (سیدمصطفی)، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۲۲۱). ایشان در دو کتاب اصولی و تفسیری خود تعلیل نداشتن در وضع لغات به منظور توسعه معنای موضوع له، خلط مباحث عرفی با

مسائل فلسفی و عرفانی و نیز عدم تصور روح معنا به ذهن واضع را نشان از عدم معنای حقیقی بودن روح معنا گرفته‌اند که شرح اندک آنها از این قرار است.

الف) تعلیل نداشتن در وضع

برخی درباره وضع گفته‌اند وضع خاص و موضوع له عام ممنوع است؛ زیرا خاص بما هو خاص نمی‌تواند سبب تصور عام باشد؛ از این رو در باب قاعده روح معنا نمی‌توان گفت واضع خاص را تصور نموده، ولی لفظ را برای عام وضع کرده است (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۳۱). اما مرحوم سیدمصطفی خمینی با اینکه این قسم را ممکن می‌داند - زیرا مثلاً واضع یک ماشین را تصور می‌کند و بعد کلمه سیاره را به سبب سیرکردنش برای آن قرار می‌دهد، بنابراین لفظ برای هر آنچه سیر می‌کند قرار می‌گیرد، چنین وضعی ممکن است - لکن از قبیل منصوصة العلة شمرده می‌شود اما در قاعده روح معنا ما منصوصة العلة نداریم بلکه مستنبط العله داریم که اعتباری ندارد. پس تجرید و تحلیل نیست تا از قبیل وضع عام و موضوع له عام گردد (خمینی (سیدمصطفی)، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۷۰) و در نتیجه ایشان بر اساس همین مبنا معتقدند وضع از محل نزاع خارج است.

ب) در آمیختگی عرف و عرفان

سیدمصطفی خمینی نظریه معانی عامه را مسئله‌ای ذوقی و عرفانی می‌داند که حتی برخی خواص هم از فهم آن عاجزند. بر اساس همین دیدگاه، ایشان انتساب وضع برای روح معنا را به عرف و لغت را اشتباه و ناشی از خلطی نادرست می‌داند و استعمال الفاظ را برای روح معنا مجاز تلقی کرده، توجیه برخی معتقدان به نظریه روح معنا و حقیقی دانستن این استعمالات الفاظ مادی در آن را مطلبی ذوقی می‌داند که در محیط عرف و لغت قابل قبول نیست. به باور ایشان این قاعده خلط میان مباحث لغوی - عرفی با مطالب فلسفی - عرفانی است که انسان آگاه و مطلع مسائل مختلف را درهم نمی‌آمیزد و در هر مقامی حد و مرز مباحث مختلف را حفظ می‌کند (ر.ک: خمینی (سیدمصطفی) ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۲۲۱). مراد ایشان آن است که وضع الفاظ برای معانی، پدیده‌ای کاملاً عرفی است؛ زیرا واضع، فرد یا مجموعه‌ای از افراد عرف است؛ بنابراین الفاظ باید در افق فهم مخاطبان و اهل لغت معنا شود، پس اینکه افرادی در صدد برآمده‌اند معانی عالی را بر الفاظ عرفی تحمیل کنند، خلط عرفان با عرف و خلط امور لغوی با امور عقلی و روحانی شمرده می‌شود (ر.ک: همان، ج ۳، ص ۴).

ج) خطور نکردن معنا به ذهن واضع

اشکال دیگر نظریه معانی عامه خطور نکردن معانی عام به ذهن واضع است؛ معانی عام و گسترده‌ای که به باور معتقدان به نظریه روح معنا، موضوع له لغات است و هیچ گاه به ذهن واضع خطور نکرده تا بخواهد لفظ را برای آن وضع کند. همان گونه که گذشت، امام خمینی در پاسخ به این اشکال، حضور بالفعل معنا در ذهن واضع را لازم نمی‌داند، بلکه معتقد است موضوع له باید به گونه‌ای باشد که اگر فرضاً معنای عام بر واضع ارائه شد، او در قبول این معنا تردید نکند؛ اما در مقابل، سیدمصطفی خمینی بر این باور است که آنچه در وضع الفاظ، ملاک و معیار است، لحاظ بالفعل معنا از سوی واضع است نه تصور فرضی معنا. «صرف فرض سؤال از واضع برای اثبات عمومی موضوع له کافی نیست، بلکه باید این معنای عام مورد لحاظ واضع قرار گیرد (ر.ک: همان، ج ۱، ص ۱۰۹).

۲. بررسی علائم حقیقت و مجاز در وضع لفظ برای روح معنا

برای تحلیل بیشتر این بحث بهتر است طرق اثبات حقیقت از مجاز را در علم اصول بررسی کنیم. برای تشخیص معنای حقیقی از معنای مجازی طرق مختلفی بیان شده که مهم‌ترین آنها این چهار نشانه است: تصریح واضع، تبادر، عدم صحت سلب و اطراد.

الف) تصریح واضع: وقتی واضع لغت معلوم باشد و خود بیان کند که فلان لفظ را برای معنایی وضع کرده است، آن معنا برای آن لفظ حقیقت و در معانی دیگر مجاز می‌شود، مانند وضع رایانه برای کامپیوتر. البته برخی گفته‌اند واضع لغات خداست و چون او واضع است، همه معانی را اعم از ناسوتی و لاهوتی تصور و برای آنها لفظی واحد قرار داده است.

درباره جریان یافتن علامت فوق‌اولا باید گفت اینکه برخی گفته‌اند واضع خداست، ثابت نشده است و دلیلی بر آن نیست، بلکه دلیلی علیه آن هست؛ زیرا هر قومی برای خود واژه‌ها و لغاتی وضع کرده و می‌کند و ما پیوسته شاهد چنین جریانی هستیم؛ چنانکه هم‌اکنون در ایران، فرهنگستان زبان و ادب فارسی نیز مشغول چنین کاری است. البته روشن است که خدا این نیرو را در وجود بشر قرار داده است که بتواند واضع لغات الفاظ مورد نیاز را وضع نماید. علاوه بر این حتی اگر واضع خدا باشد، در زمان نزول قرآن الفاظی میان عرب بوده و این الفاظ دارای معانی خود بوده و خداوند نیز همان الفاظ را برای همان معانی در قرآن به کار برده است. از این جهت

واضعیت خدا در بحث روح معنا کارساز نخواهد بود.

در صورتی که واضع خدا نباشد، این مسئله روشن تر است که روح واضع از روح معنا بی خبر بوده و او تنها با توجه به مصداق‌های موجود زمان خود، لفظ را وضع کرده است. واضع، لفظ را برای یک مصداق یا برای معنای مشترک همه مصادیق زمان خود وضع نموده است؛ مانند وضع آتش برای آتش‌های محسوس و نه آتش‌های معنوی که روح را می‌سوزاند و قابل رؤیت نیستند. البته در مورد تطورات در حیطه محسوسات می‌توان کلام امام خمینی را نپذیرفت؛ مثلاً می‌توان گفت نظر واضع در وضع مصباح مطلق بوده است؛ یعنی اگر با پرسشی او را به چراغ‌های دیگری که ممکن است در آینده و با اشکال دیگری ظاهر شوند، ملتفت می‌کردیم و سپس از او سؤال می‌کردیم آیا آنها هم چراغ‌اند، می‌گفت آری. چنان‌که هم‌اکنون اگر از اعضای فرهنگستان پرسیم آیا لفظ رایانه شما برای هر نوع رایانه‌ای که در آینده پدید می‌آید، اما شباهتی با ظاهر رایانه‌های امروزی نداشته باشد باز معتبر است، می‌گویند آری.

ب) تبادر: هر گاه یکی از معانی زودتر از معانی دیگر از لفظ فهمیده شود؛ مثلاً از کلمه «عضد» معنای بازو زودتر از معنای دیگر از آن فهمیده می‌شود، به آن تبادر می‌گویند و معنای حقیقی آن لفظ شمرده می‌شود؛ اما چون نیرو و قدرت به ذهن تبادر نمی‌کند، عضد در این معنا مجازی است. در مورد وقوع تبادر در قاعده روح معنا، چنان‌که اشاره شد، تبادر متوقف بر انس با لفظ و معناست. حق آن است که روح معنا به ذهن مردم تبادر نمی‌شود؛ اما هر مصداق محسوس جدیدی را بیابد، بدون توقف همان لفظ را برای آن به کار می‌برد، مثلاً در عالم محسوس نوری به غایت متفاوت و فوق‌العاده عظیم یا صغیر را مشاهده نماید، فوراً کلمه نور را برای آن به کار می‌برد.

ج) عدم صحت سلب و صحت سلب: صحت سلب معنایی از لفظی، علامت مجازبودن و عدم صحت سلب آن، علامت حقیقت‌بودن است؛ مثلاً به ماده سیال بی‌رنگ آب می‌گویند و نمی‌توان این معنا را از آب سلب کرد، اما آب دهان را می‌توان از آب سلب کرد؛ بنابراین اگر کسی بخواهد بگوید آب دهان روی کسی ریخت، باید قرینه صارفه بیاورد و آن را به دهان اضافه نماید و بگوید آب دهان انداخت و اگر بگوید آب روی او ریختم، حمل بر آب معمولی می‌شود. صحت سلب در روح معنا نزد مردم وجود دارد؛ زیرا اگر فرضاً برای مردم نار معنوی را توضیح دهیم، می‌گویند آن آتش نیست؛ آتش باید قابل رؤیت باشد و چیزی است که بدن ظاهری انسان را می‌سوزاند.

د) اطراد: کثرت استعمال لفظی در معنایی بدون قرینه، اطراد است و قلت استعمال لفظ نشانه مجازبودن است؛ مثلاً نمی‌دانیم «ماء» در لغت عرب برای چه چیزی وضع شده است. سپس در می‌یابیم برای جسم سیالی که بی‌رنگ استعمال می‌شود؛ مثلاً می‌بینیم فقها می‌گویند: «الماء اما قليل او كثير، اما مطلق او مضاف، اما طاهر و اما نجس». سپس می‌بینیم شیمی‌دانان در مورد ما می‌گویند: آب مرکب از اکسیژن و هیدروژن است. بعد در فیزیک که در خواص ظاهری اجسام بحث می‌کنند، می‌بینیم که می‌گویند: آب جسمی است که رنگی ندارد. وقتی می‌بینیم همه با اختلاف فرهنگی که دارند، لفظ ماء را در مورد جسم سیال استعمال می‌کنند، یقین پیدا می‌کنیم که ماء بر جسم سیال وضع شده است.

در مورد اطراد روشن است که در میان عموم مردم الفاظ مربوط به عالم محسوس در معانی مجرد کثرت استعمال ندارند، بلکه قلت استعمال دارند.

اکنون با عنایت به مدعای این نوشته، وقتی ما برای رسیدن به هدف اصیل الهی نیازی به وضع لفظ در معانی مجرد را نداشته باشیم، نیازی هم به این چهار علامت نداریم؛ زیرا با استعمال مجازی هم می‌توان به هدف الهی راه یافت.

۲. قاعده روح معنا بر اساس نظر مختار (درک روح معنا از حقیقت هدف الهی از الفاظ و جملات)

برای روشن شدن این مبنا چند مطلب را بر اساس همین نظر بیان می‌کنیم:

الف) تعریف قاعده

تعریف قاعده روح معنا: واژه «معنی» اسم مفعول ناقص یایی از «عنی یعنی» به معنای مقصود و مراد است؛ بر خلاف «عنا یعنی» که به معنای ذلت کشیدن و تحمل مشقت است (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۸، ص ۲۴۴) و چون در موجودات زنده، روح، اصل و حقیقت آنها را تشکیل می‌دهد، به این مناسبت کلمه روح در موارد بسیاری به معنای حقیقت و اصل یک شیء استعمال شده است. بنابراین روح معنا یعنی حقیقت مراد و مقصود. بر این اساس بهتر است معنای اصطلاحی روح معنا نیز همساز با همین معنا باشد و از میان اقوال گوناگون قولی مناسب است که با تعریف بالا

تناسب بیشتری داشته باشد. پس روح معنا در عرصه قرآن یعنی مقصود حقیقی خداوند از آیات و در عرصه روایات یعنی مقصود حقیقی از سنت معصومان. ضمناً ارجاع معانی محسوس به معانی غیر محسوس و مجرد توسط امام معصوم مورد بحث در این نوشته نیست، بلکه مورد بحث انجام این کار توسط مفسران غیر معصوم است.

روح معنا چون به معنای حقیقت مراد خداوند است، باید به گونه‌ای باشد که بتوان آن را به خدا نسبت داد. روح معنا یعنی حقیقت مراد گوینده؛ حال ممکن است گوینده خدا باشد یا غیر خدا درباره یک مسئله مادی و زمینی و دنیوی یا در سطح ظاهر کلام باشد.

ب) روح معنا حقیقتی مشکک و ذومراتب

با عنایت به وجود سلسله مراتب در اهداف مترتب بر اندیشه‌ها و اعمال و وجود هدف نهایی در همه دستورها، روح معنا امری مشکک و ذومراتب است؛ مثلاً برای آیه «وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْرَبُوهُنَّ» (نساء: ۳۴). با عنایت به اهداف بیان این آیه و لوازم آن می‌توان این موارد را به عنوان روح معنا قلمداد نمود: ضرورت اطاعت زن از مرد در امور زناشویی؛ ضرورت پاکدامنی زن و مرد؛ ضرورت آزادی آنان از اینکه گرفتار برآوردن نیازهای مادی خود باشند؛ ضرورت اشتغال به امور معنوی و نه امور مادی و مسائل جنسی؛ توجه به توحید و نه امور دیگر؛ چراکه هدف نهایی همه آموزه‌های قرآنی دستیابی انسان به توحید ناب است. البته اینکه چگونه و بر اساس کدامین ظهورها می‌توان از هر یک از آیات سلسله‌ای از اهداف را کشف کرد، نیازمند دو نوع تلاش علمی است: یکی مباحث کلی درباره اهداف قرآن و رابطه احکام با صفات و با بینش‌های اعتقادی و نوع دوم مربوط به خصوصیات هر یک از آیات است که روشن گردد دقیقاً به چه اهداف جزئی اشاره دارد و جای این دو بحث در این نوشته نیست.

از سوی دیگر می‌توان گفت خداوند از هر جمله‌ای با عنایت به گوناگونی مخاطبان مراتبی از اهداف را دارد؛ اما هدف عالی او برای کاملان است. بنابراین هدف می‌تواند شامل مجموعه‌ای از اهداف باشد. مهم این است که این مجموعه، مستند به ظاهر و مرتبط با آن باشد. بنابراین می‌توان موارد ذیل را اشاره به مراتبی از اهداف و مصادیق با عنایت به اختلاف مخاطبان دانست: ذیل آیه «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» گفته شده است حمد با سه زبان است: زبان انسانی؛ زبان روحانی و

زبان ربانی. زبان انسانی برای عوام است که سخن گفتن از نعمت‌دهی و اکرام پروردگار با قبول قلبی به ضرورت ادای شکر است و حمد با زبان روحانی برای خواص است که در قلب خود از کردار خداوند در تربیت احوال و افعال یاد می‌کنند و حمد با زبان ربانی از آن عارفان است که کار سِرّ است و شکر حق را بعد از درک معارف لطیف و مکاشفات شگفت‌انگیز تصدیق می‌کنند و تصدیقشان با توصیف حالات مشاهده و غیبت در هنگامه قرب او و چیش میوه انس و غوطه‌ور شدن روح در دریای قدس و چشیدن اسرار با تمیز دادن انوار روحانی است (بقلی، ۲۰۰۸م، ج ۱، ص ۱۸-۱۹) و نیز ذیل آیه «و بشر الذین آمنوا و عملوا الصالحات ان لهم جنات تجري من تحتها الأنهار...» (بقره: ۲۵) گفته شده است: «برای اهل معرفت بهشت‌هایی است؛ بهشت عبودیت، بهشت ربوبیت، بهشت معرفت، بهشت محبت و بهشت قرب و بهشت...» (بقلی، ۲۰۰۸م، ج ۱، ص ۳۷). این تفسیر بر اساس مشکک بودن معنای بهشت است که بهشت محل لذات است، اعم از لذت مادی یا معنوی. پس نه تنها در امور مادی منحصر نشده است، بلکه در یک مرتبه از امور معنوی نیز منحصر نگشته است؛ نیز ذیل آیه ۷۰ یوسف می‌گوید امام رضا^{علیه السلام} از پدرش و او از امام صادق^{علیه السلام} نقل کرده که هر کس قلب خود را از پروردگارش بدزد، در روز قیامت «سارق» ندا داده می‌شود و بر هر سارقی قطع دست لازم است و کسی که شایسته وصال حق نبود، ناگزیر همه احسان‌هایش نیز گناه است (همان، ج ۲، ص ۱۸۸).

ج) مبنای قاعده

مبنای این قاعده بر اساس نظریه مختار این است که هر مسلمانی باید برای سعادت ابدی خود دنبال فهم غایت اساسی خداوند از آیات قرآن باشد و مقصود او را از هر منبع و با هر ابزار و روشی بیابد؛ زیرا تنها راه سعادت بندگان منحصر در فهم هدف خداوند از پیامی است که برای هدایت بشر فرستاده است.

د) دلیل قاعده

به نظر می‌رسد اگر معیار را هدف و قصد حق بدانیم، دلیل قاعده روح معنا روشن می‌شود؛ یعنی وقتی خداوند می‌گوید «الحمد لله»، روشن است که شامل حمد ربانی می‌شود؛ ولی آیا از

منظر عقلی و دریافت‌های وجدانی شامل حمد فعلی هم می‌شود یا خیر، مسلم است که هدف حق از این آیه آن نیست که تنها با زبان، حمد او را گوئیم، گرچه حتی از نظر وضع لغوی حمد را برای حمد زبانی بدانیم. بنابراین هر گاه مسئله روح معنا در این حد از وضوح بود، می‌توان گفت مطلوب خداست. روح حمد ستایش خدا به هر وسیله مباح و در هر مرتبه و مقام است.

پس آنچه برای ما در این نوشته اهمیت دارد، فهم مراد خداوند و استناد معنا به او در عرصه تفسیر عرفانی است و باید دید که آیا می‌توان از این طریق قاعده روح معنا را تصور کرد و از آن برای بخش عظیمی از تفسیرهای عرفانی از قرآن سود برد یا خیر؟

چنان‌که در توضیح معنای روح معنا بیان شد، این قاعده درحقیقت بیانگر این مطلب است که هدف و غایت حقیقی خداوند از آیات قرآن و الفاظ مربوطه روح مقصود اوست و هر گاه چنین هدفی از لفظ و جمله به دست آید، باید آن را اخذ کرد و حجت است؛ حال چه منطبق بر معنای حقیقی باشد یا بر اساس وجود قرآنی معنای مجازی باشد؛ زیرا تعیین مقصود حقیقی و اصلی خدا از آیات می‌تواند به واسطه معنای مجازی یا معنای حقیقی حاصل شود و در این صورت اگر در تفسیری عرفانی روح معنایی ادعا می‌شود، مهم آن است که اثبات شود مقصود اصلی خداوند است. به تعبیر دیگر انطباق لفظ بر روح معنا منحصر در وضع نیست؛ چون در مواردی هم که وضع اثبات نشده باشد، باید نگاه به هدف و مقصود اصلی خدا کرد که آیا با عنایت به لفظ و جمله و نیز رعایت قواعد تفسیر، مقصود خدا محدود به امور مادی بوده است یا امور معنوی را نیز شامل می‌شود و حکم آیه بر محور هدف و مقصود خداوند می‌چرخد؛ پس اشکالی ندارد به وضع الفاظ برای روح معنا معتقد نباشیم، اما روح معنا را از قرینه‌ها و دلالت‌های دیگر استفاده کنیم که در این صورت استعمال مجازی خواهد بود؛ مانند کلمه عرش که واضع آن را برای تخت فرمانروایی یا استراحت قرار داده است. حال به سبب شباهتی به جایگاه خاص فرمانروایی الهی هم اگر عرش گفته شود، ایرادی ندارد و می‌توان آن را استعمال مجازی شمرد.

این نظر منطبق بر کلام تنی چند از عالمان و اندیشمندان است که در موارد مختلف از جمله معنای تأویل بدان اشاره کرده‌اند. در ذیل به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

امام خمینی دو مطلب را بیان کرده‌اند که ضمیمه کردن آنها نتیجه‌اش بیان روح معنا قرآن است که عبارت است ذکر حقیقت مقصد و مراد خداوند که همان هدایت به سعادت حقیقی و موحش شدن است: امام خمینی بر آن است روح معنا همان معنای تجریدشده از مادیات است و این

همان تأویل است و این همان مسیر کشف مقصد خدا از قرآن است. بدان که از جلیل‌ترین چیزهایی که از عالم ملکوت بر کسی که با قدم معرفت، سالک إلى الله است وارد می‌شود و از عظیم‌ترین فیضی که از حضرت جبروت بر کسی که از قریه «نفس و طبیعت» که ساکنانش ستمکارند مهاجرت نماید افزوده می‌شود و از نفیس‌ترین خلعت‌هایی که پس از خلع نعل ناسوت از ناحیه وادی مقدس و بقعه مبارکه بر او پوشانده می‌شود و از شیرین‌ترین چیزهایی که از شجره مبارکه که در جنت الفردوس است پس از قلع نمودن شجره ملعونه از عالم طبیعت، به ذائقه او می‌رسد، آن است که سینه‌اش برای فراگرفتن ارواح معانی و بطون آن و سرّ حقایق و مکنون آن فراخ می‌شود و دریچه قلب او باز می‌شود و آنها را از قشرهای تعینات مجرد می‌سازد و از گورستان ماهیت‌های تاریک بر می‌انگیزد و گرد و غبار عالم طبیعت را از سر و روی آن بر می‌افشاند و آنها را از عالم دنیا به عالم آخرت باز می‌گرداند و از تاریکی تعین رهایی داده، به نورانیت بی‌تعینی می‌رساند و از درکات نقص به درجات کمال نایل می‌سازد و از این شجره مبارکه و چشمه زلال است که درهای تأویل بر دل‌های سالکان باز می‌شود و به شهر علمای راسخین (دانشمندان استوار و پای‌برجا) در می‌آیند و راه حس را پشت سر گذاشته، به منازل کتاب الهی سفر می‌کنند. زیرا که قرآن را منزل‌ها و مرحله‌ها و ظاهرها و باطن‌هایی است که پست‌ترین آنها آن است که در پوسته الفاظ محصور و در گورستان تعینات مدفون است؛ چنان‌که در حدیث است که «از برای قرآن ظاهری است و باطنی و حدی و مطلق» (امام خمینی، ۱۳۸۸، ص ۶۹ - ۷۱).

امام خمینی درباره روح معنای قرآن می‌گوید: به طور کلی معنای «تفسیر» کتاب آن است که شرح مقاصد آن کتاب را بنماید و نظر مهم به آن، بیان منظور صاحب کتاب باشد. این کتاب شریف که به شهادت خدای تعالی کتاب هدایت و تعلیم است و نور طریق سلوک انسانیت است، باید مفسّر در هر قصه از قصص آن، بلکه هر آیه از آیات آن، جهت اهتدا به عالم غیب و حیث راه‌نمایی به طرق سعادت و سلوک طریق معرفت و انسانیت را به متعلم بفهماند. مفسّر وقتی «مقصد» از نزول را بما بفهماند، مفسر است (امام خمینی، ۱۳۷۰، ص ۹۱ - ۹۳).

علامه طباطبایی نیز در تعریف تأویل می‌گوید: امور عینی است که به سبب علو مقام ممکن نیست در چارچوبه شبکه الفاظ قرار گیرد و اگر خدای متعال آنها را در قالب الفاظ و آیات کلامش درآورده است، درحقیقت از باب «چون که با کودک سر و کارت فتاد» است، خواسته است ذهن بشر را به روزنه‌ای از آن حقایق نزدیک سازد. در حقیقت کلام او به منزله مثل‌هایی است که برای

نزدیک کردن ذهن شنونده به مقصد گوینده زده می‌شود تا مطلب بر حسب فهم شنونده روشن گردد؛ همچنان‌که خود قرآن فرموده است: «وَ الْكِتَابِ الْمُبِينِ، إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ، وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ» (۱) و در آیات دیگر قرآن کریم تصریحات و اشاره‌هایی به این معنا هست (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۳، ص ۴۹).

در تفسیر آیه ۸۲ سوره کهف با بیانی روشن‌تر می‌گوید: تأویل هر چیزی مایه و اساس آن چیز است که از آن برخاسته و بدان بازگشت می‌کند و پایه و هدف آن را تشکیل می‌دهد؛ مثلاً تأویل رؤیا همان تعبیر آن است که انجام می‌شود. تأویل حکم (احکام شرعی، تکلیفی و وضعی) همان ملاک و مقتضی تشریح آن حکم است (زیرا احکام شرعی، تابع مصالح و ملاکات واقعی می‌باشند که همان ملاکات، موجب تشریح آن احکام گردیده است، چه وضعی و چه تکلیفی ..) و لذا گفته‌اند: «الاحکام الشرعية الطاف الی الاحکام العقلية». منظور آن است که تأویل فعل (هر عمل و کاری که انجام شده یا می‌شود) هم مصلحت و غایت آن است؛ زیرا عاقل کاری انجام نمی‌دهد، مگر آنکه داعیه مصلحت داشته، هدفی را دنبال کند. تأویل واقعه (هر حادثه‌ای که پدید شود) نیز علت و سببی دارد که در به‌وجود آمدن آن دست داشته است. همان علت به‌وجود آورنده تأویل آن حادثه می‌باشد؛ پس تأویل هر چیزی - در چهارچوب وجودش - همان مایه و پایه آن چیز است که هدف وجودی و غایت اصلی آن را تشکیل می‌دهد (همان، ج ۱۳، ص ۳۴۹).

استاد معرفت نیز در تعریف تأویل بر آن‌اند که در قرآن تأویل به دو معنا به کار رفته است: یکی توجیه و تفسیر مقبول آیات متشابه و دیگری بیان بطن آیات که انتزاع مفهوم کلی از آنهاست که در زیر نقاب الفاظ پنهان است و بعد از جدا کردن اوصاف و خصوصیات غیر دخیل در مراد شارع به دست می‌آید. پس راه کشف بطن آیه به واسطه تأویل، آن است که تمامی خصوصیات را که همراه با نزول آیه و همراه با تعبیر آن است، اما در هدف و مراد خداوند و حکم مربوطه نقشی ندارند، حذف نماییم؛ آن‌گاه معنای عامی که باقی می‌ماند، بطن آیه شمرده می‌شود. چگونگی دست‌یابی به تأویل، آن است که در ابتدا همه مقارنات کلام را که مدخلیتی در حکم و مراد خداوند ندارد، درک نماییم و سپس با پیمودن روش سبر و تقسیم برای جداسازی مقارناتی که دخالتی در اصل مراد ندارند، اقدام کنیم و در نتیجه به فهم لب کلام و اصل مراد خداوند خواهیم رسید (ر.ک: معرفت، ۱۳۸۷، ص ۳۰).

بنابراین روح معنا خلاصه مراد خداوند است که با کنار زدن حواشی و قیود غیر دخیل در مقصود خداوند حاصل می‌شود.

هـ) قلمرو قاعده روح معنا

روح معنا به مفردات اختصاص ندارد و شامل جمله‌ها و آیات هم می‌شود؛ زیرا بحث در حقیقت مراد است و حقیقت مراد گاهی به کلمه و زمانی به جمله تعلق دارد. از سوی دیگر این قاعده به قرآن نیز اختصاص ندارد و در عرصه روایات نیز کاربرد دارد؛ چنان‌که در همه متون و حتی آثار هنری و عالم تکوین نیز جاری است؛ زیرا سخن بر سر فهم مراد حقیقی اثر است و اثر می‌تواند قلمی، کلامی و موجودات مجسم خارجی نیز باشد.

و) معیار فهم روح معنا در برداشت‌های عرفانی و حدود آن

۱۴۷

قرآن پروری

در برداشت‌های عرفانی بسیار دیده می‌شود که هر برداشتی گرچه گاهی مخالف صریح آیات قرآن باشد یا هیچ رابطه‌ای با ظاهر قرآن نداشته باشد، به عنوان روح معنا پذیرفته می‌شود؛ در حالی که چنین روشی بسیار زیانبار است و کلیت تفسیر عرفانی را بی‌اعتبار می‌کند و سبب طعنه دیگر عالمان به این گرایش تفسیری می‌شود، چنان‌که تا کنون چنین بوده است؛ در حالی که باید برای آن حدودی معین و در این باره معیارهایی تعیین نمود. در هر حال چون محور عمده در روح معنا حقیقت مراد خداوند است، برای فهم روح معنای مقصود در برداشت‌های عرفانی باید معیارها و قیود ذیل را در نظر گیریم:

۱) ضرورت رابطه روح معنا با ظاهر الفاظ

ظاهر پلی برای باطن و روح معناست و نمی‌تواند با ظاهر بی‌ارتباط باشد. ظاهر باید رابطه تولدی با باطن داشته باشد و مولد آن باشد نه بیگانه یا ضد آن؛ مثلاً ابن عربی می‌گوید: حروف مقطعه، امتی از اُمم و مخاطب و مکلف‌اند و از جنس خود دارای رسول‌اند و در همان جا که قرار دارند، دارای نام‌هایی هستند و برای هر عالمی فرستاده‌ای از جنس خودشان دارند؛ دارای شریعتی هستند که به آن متعبدند (همان، ص ۶۱). روشن است این برداشت هیچ‌گونه رابطه‌ای با ظاهر حروف مقطعه نمی‌تواند پیدا نماید. اگر روح معنا رابطه معنا دار و تولیدی با ظاهر نداشته باشد، به دلایل ذیل نمی‌توان آن را پذیرفت:

۱- معنای مذکور روح معنای آیه نخواهد بود، بلکه اصلاً معنای آیه نخواهد بود؛ زیرا اگر رابطه معناداری با ظاهر آیه نداشته باشد، نمی‌توانیم آن را روح معنای آیه بشماریم. اگر روح معنا رابطه‌ای

با ظاهر آیه نداشته باشد، هر معنایی را به هر آیه‌ای می‌توان نسبت داد و چنین امری روح معنا را از ریشه بی‌اعتبار خواهد نمود.

۳- عدم وجود رابطه ظاهر با روح معنا سبب رواج تفسیر به رأی می‌شود.

۴- روح معنایی که با ظاهر ارتباط تولیدی ندارد، انتساب امری به خداست که ثابت نشده است؛ زیرا ادعا می‌شود مراد خداست، در حالی که دلیلی بر آن نیست.

۲) وحدت موضوع معنای ظاهر و روح معنا

هدف اصلی وقتی کشف شد، حتماً راجع به یک موضوع خواهد بود. این موضوع باید با موضوع ذکر شده در ظاهر آیه هماهنگ باشد یا عینیت داشته باشد یا مورد آیه مصداق آن موضوع باشد؛ برای مثال اینکه روزبهان بقلی در *عرائس البیان* در تفسیر آیه «وَتَقَفَّذَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَا أَرَى الْهٰذِهِدْ أَمْ كَانَ مِنَ الْغٰثِيْنَ * لَاَعْدَبْنَهُ عَذَابًا شَدِيْدًا اَوْ لَذَبْحَنَّهُ اَوْ لِيَاْتِيَنِيْ بِسُلْطٰنٍ مُّبِيْنٍ» (نمل: ۲۰) «الطير» را به قلب سلیمان تأویل کرده و گفته است: «قلبش در غیب حق غائب و از ذکر به مذکور مشغول بود، پس آن را جست‌وجو کرد و نیافت، از کار خود تعجب کرد که قلبش کجاست که با او نیست؟ پس گمان برد که آن، در حق از حق غایب است و این، شأن غیبت اهل حضور از عارفان است در ساعاتی که نمی‌دانند کجا هستند و این از کمال استغراق آنان در خداست؛ پس گفت: آن را با صبر بر مراقبت و رعایت دائمی عذاب می‌کنم و آن را در دریای نامعلومی از معرفت می‌افکنم تا فانی شود و یا آن را با شمشیر محبت یا شمشیر عشق ذبح می‌کنم مگر اینکه از غیب انوار اسرار ازل را بیاورد» (بقلی، ۲۰۰۸م، ج ۳، ص ۶۳ - ۶۴) نمی‌توان با روح معنا پذیرفت؛ چون اصولاً آیه در صدد بیان این موضوع و این معنا و مرتبه نیست.

یا در *التفسیر الصوفی الفلسفی للقرآن الکریم* ذیل آیه «و اللاتی تخافون نشوزهن فعظوهن و اهجروهن فی المضاجع و اضربوهن» (نساء: ۳۶). مراد خطورات نفس حیوانی است که مظهر آن حواست. این خطور نفسانی دارای نشوز است و بر قلب است که از آن بر حذر باشد و هنگام ضرورت از آن هجرت نماید؛ همان گونه که مرید در خلوت خود از آن هجرت می‌کند و مراد از مضجع، بدنی است که محل روح است و مقصود از ضرب مقاومت در برابر خطور نفسانی به واسطه خطور ملکی یا الهی است که قاهر است (عربی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۱۲۶). محتمل است محمد غازی عربی در آیه فوق بر اساس قاعده روح معنا چند واژه را بر خلاف ظاهرشان تأویل کرده

باشد. در این تفسیر بیان شده که مراد از «اللاتی» خطورات نفس حیوانی است و مراد از نشوز سرکشی همین نفس حیوانی است و مراد از هجرت دورشدن از خطورات نفس حیوانی است و مراد از مضجع بدن است که جایگاه روح است و منظور از «اضربوهن» مقاومت در برابر خطورات حیوانی است. این تأویل را نمی‌توان بر اساس روح معنا پذیرفت؛ زیرا فاقد وحدت موضوع است و به جای این کلمات بهتر بود گفته می‌شد روح معنای این آیه ضرورت پاکدامنی به واسطه روابط زناشویی سالم است. این بدان دلیلی است که عقل از عبارت فوق می‌فهمد که هدف اصلی و نهایی همان پاکدامن زیستن است.

۳) وحدت هدف معنای ظاهر و روح معنا

هدف و حقیقت مراد خدا در راستای هدف ظاهر مستفاد از آیه باید باشد و نمی‌شود ظاهر آیه یک هدف داشته باشد و روح معنای آن هدفی مغایر داشته باشد؛ چراکه اگر چنین باشد، بدین معناست که این دو هدف با یکدیگر رابطه‌ای نداشته باشند. پس هر گاه هدف با ظاهر آیه تناسب نداشته باشد، روح معنا شمرده نمی‌شود، بلکه اصلاً روح معنایی تحقق نمی‌یابد.

۴) ضرورت هماهنگی میان روح معنا و سیاق آیات

در هر نوع برداشتی از آیات باید سیاق حفظ شود و نباید معنای مستفاد با سیاق بیگانه باشد، مگر در موارد خاصی به سبب وجود دلیل و قرینه؛ مثلاً ذیل آیات ۶ - ۷ سوره بقره، «إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ، خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً وَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ: کسانی که کافر شدند برای آنها تفاوت نمی‌کند که آنان را [از عذاب خداوند] بترسانی یا نترسانی، ایمان نخواهند آورد، خدا بر دل‌ها و گوش‌های آنان مهر نهاده و بر چشم‌های آنها پرده افکنده شده و عذاب بزرگی در انتظار آنهاست»، ابن عربی می‌گوید: خلاصه بیان در این باره آن است که خداوند خطاب می‌کند که ای محمد، کسانی که کفر ورزیدند، محبت خود را در باره من از دیگران پنهان نمودند، برایشان یکسان است که آنان را به عذاب و تهدیدی که تو را به آن ارسال نمودم، بیم دهی یا آنکه با کلام من بیمشان ندهی، چرا که ایشان درکی از غیر من ندارند، تو می‌خواهی آنان را با خلق من بیم دهی، در حالی که آنان غیر من را نه درک کرده‌اند و نه مشاهده نموده‌اند، پس چگونه به تو ایمان آورند، در حالی که من بر قلب ایشان مهر زده‌ام. جایی برای غیر من در قلبشان نیست و نیز بر گوششان مهر نهاده‌ام پس در جهان کلامی از

غیر من نمی شنوند و بر چشمشان، هنگام مشاهده من، پرده‌ای از نور و روشنایی ام افکنده‌ام که دیگر غیر مرا نمی بینند (ابن عربی، [بی تا]، ج ۱، ص ۱۱۵).

اما نمی توان بر اساس روح معنا معمای برداشت ابن عربی را حل نمود؛ زیرا سیاق این دو آیه با عنایت به وعده عذاب و غیره با صراحت دلالت بر کفر به توحید دارد.

۵) امکان جایگزینی روح معنا بجای لفظ ظاهر یا معنای ظاهر

روح معنا هر چه باشد، باید با جملات آیه طوری همساز باشد که بتوانیم آن را در جمله مربوطه در آیه به جای کلمه مربوطه قرار دهیم؛ مثلاً بتوانیم به جای «فاسئلوا اهل الذکر» بگوییم «فاسئلوا اهل البیت» یا «فاسئلوا اهل العلم». پس کسی که در آیه «و تَقَدَّ الطَّيْرُ فَقَالَ مَا لِيَ لَا أَرَى الْهُدْهُدَ» طیر را به قلب سلیمان تعبیر می کند، مسیر درستی نرفته است؛ زیرا نمی توان گفت «و تفقد سلیمان قلبه و قال ما لی لا اری الهدهد» (ر.ک: بقلی، ۲۰۰۸م، ج ۳، ص ۶۳).

۶) عدم مخالفت با آیات دیگر و مبانی و اصول اسلامی

کلیه برداشت‌های عرفانی بر اساس روح معنا که با آیات دیگر و هر یک از مبانی و اصول اسلامی که در جای خود مبرهن و ثابت شده، مخالف باشد، اعتبار نخواهد داشت، مانند استفاده از آیات برای اثبات جبر یا برای نسبت جسمانیت به خدا.

ز) روش‌های فهم روح معنا

یکم. تدبیر عقلانی عمیق برای کشف هدف اصیل: با تدبیر فراوان و فرایند تجرید ظروف و شرایط غیر دخیل در مراد، به معنای کلی و مقصد اصلی خداوند از آیات دست یابیم. برای درک و به دست آوردن هدف اصلی یک لفظ یا جمله قرآنی و اطلاع از عناصر اصلی و غیر اصلی هدف باید همه آنچه را در هدف خداوند دخالت ندارد، خارج سازیم. روش این کار همان روشی است که در فقه برای به دست آوردن علت حکم انجام می شود، یعنی سبر و تقسیم. به تعبیری بررسی مواردی است که ممکن است هدف اصلی باشد و پس از این مرحله، ارزیابی تک تک اهداف احتمالی و باطل نمودن و حذف کردن مواردی که شایستگی هدف بودن را ندارد و در نتیجه تعیین هدف یا اهداف اصلی و حقیقی که صلاحیت استناد به خدا را به عنوان هدف اصلی دارد. بنابراین

هر گاه کلمه و یا جمله‌ای را از خصوصیات غیر دخیل در هدف خداوند تجرید نماییم و آن‌گاه این معنای تجریدشده به گونه‌ای باشد که مورد آیه یا روایت از مصادیق آن شمرده شود، مانند «فاسئلوا اهل الذکر» و هیچ مخالفتی با مبانی و قواعد دیگر نداشته باشد، معنای حاصل شده را می‌توان روح معنا قلمداد کرد و مقصود خداوند شمرد و در مثال مورد نظر متوجه می‌شویم مراد خداوند رجوع هر جاهلی به هر دانشمندی در مسائل مهم مورد نیاز است.

دوم. سیر و سلوک باطنی: از راه سیر و سلوک باطنی انسان نوعی قدرت خدادادی برای تشخیص حق و باطل داده می‌شود و سالک به سبب صفای باطن و نورانیت درون حاصل شده از ریاضت، توفیق برداشت‌های معنوی از قرآن را نصیب خود می‌گرداند و با علم حضوری معنای بطنی را درک می‌کند که چنین معنایی برای واجد علم حجت و برای غیر واجدین شاهد یا مؤید شمرده می‌شود.

سوم. بیان معصومان^ع: روش سوم آن است که با بیان پیامبر اکرم^ص و اهل بیت روح معنای آیه‌ای برای ما روشن شود؛ حال چه ارتباط معنای ظاهر آیه را با روح معنا درک نماییم یا نتوانیم درک کنیم؛ مهم صدور روایت و فهم دلالت آن است. از این طریق انسان به مراد خداوند از روی دلیل راه می‌یابد و به حجت دست می‌یابد؛ زیرا امامان معصوم هستند و کلام معصوم حجت است و می‌توان قیاسی با شکل اول بدین صورت تشکیل داد: این تفسیر گفته معصوم است و هر گفته معصوم حجت است؛ پس این تفسیر حجت است.

ح) اهمیت و کاربرد قاعده روح معنا

این قاعده می‌تواند در موارد زیادی کاربرد داشته باشد از جمله:

- ۱) در علم کلام و در نتیجه حل صفات الهی دارای الفاظ مشترک بین خالق و مخلوق.
- ۲) در علم تفسیر و فهم درست آیات متشابه و در نتیجه فهم الفاظی که متعلق به عالم مادیات است، اما برای خدا و امور مجرد نیز به کار می‌رود.
- ۳) در روایات و در نتیجه حل تأویلات امامان از قرآن که بسیاری از آنها در سایه قاعده روح معنا قابل درک می‌شوند و می‌توانند با ظواهر قرآنی رابطه برقرار نمایند.
- ۴) در عرصه علوم انسانی اسلامی و در نتیجه جامعیت قرآن و توسعه معنایی آیات که در پرتو

روح معنا از جملات و الفاظ به ظاهر جزئی و متعلق به اموری غیر مرتبط به مسائل علوم می‌توان مسائلی کلان و قابل استفاده در علوم انسانی با تجرید خصوصیات مصادیق خارج از هدف خداوند کشف نمود؛ مانند این آیه «و من شر النفاثات في العقد» (فلق: ۴) که می‌گوید از شر زنان ساحره که در گره‌ها می‌دمند، تا آسیب برسانند، به خدا پناه ببر، روح معنا و هدف کلی آن این است که باید از هر حيله گر پنهان و آشکار که با ابزارهای مختلفی تلاش می‌کند تو را منحرف نماید و تو گاهی توان دفاع نداری به خدا پناه ببر، بالاتر از این آن است که خدا پناه بی‌دفاعان است پس جای نومی‌دی نیست.

(۵) اصول فقه (در حقیقی و مجازی، در وضع، در بحث صحیحی و اعمی، حقیقت شرعیه).

(۶) زبان‌شناسی و در نتیجه چستی معنا روشن می‌شود.

(۷) در عرفان و در نتیجه ضابطه‌مند کردن کمیت و کیفیت برداشت‌های عرفانی و نیز در تعبیر خواب با عنایت به اصل ارتباط عوالم با یکدیگر و اینکه رؤیا نحوه‌ای اتصال به عالم مثال منفصل است. بنابراین این قاعده برای توضیح مقصود خداوند از آیات برای همگان در همه سطوح و در طول تاریخ کاربرد داشته و دارد و در عرصه تفسیر برای همه گرایش‌های تفسیری معتبر و مؤثر در برداشت‌هاست؛ پس هیچ تفسیری نباید این ظرفیت گسترده را نادیده انگارد. گرچه ممکن است در هر یک از گرایش‌ها یا روش‌های تفسیری به گونه‌ای متفاوت از قاعده بهره برده شود.

نتیجه‌گیری

طرح روح معنا در اصل برای فهم دقیق مراد خداوند است؛ چه به آیات متشابه تعلق گیرد یا آیات دیگر و چه در عرصه تفسیر عرفانی مورد بهره‌برداری واقع شود یا در عرصه‌های دیگر و این قاعده را نمی‌توان بر اساس وضع واضح دانست؛ زیرا علانم حقیقت را ندارد؛ و نمی‌توان آن را به نیت واضح مرتبط دانست؛ زیرا واضح اصلاً به معانی مجرد و معقول الفاظ مادی و محسوس توجه نداشته است. دلیل این قاعده بر اساس هدف الهی روشن است و نیازی به ذکر دلیل برای اطلاع از هدف خداوند از آیات نیست و همان دلایل حجیت قرآن کافی است که در جای خود بیان شده است. برای اینکه بدانیم این قاعده تا چه اندازه برداشت‌های عرفانی از آیات قرآنی را فرا می‌گیرد، باید معیارهایی را تعیین کرد؛ چراکه نمی‌توان هر برداشتی را به بهانه قاعده روح معنا

تصحیح کرد. مهم‌ترین معیارها از این قرار است: ضرورت رابطه روح معنا با ظاهر الفاظ؛ ظرفیت الفاظ و جملات آیه برای معنای جامع؛ وحدت موضوع معنای ظاهر و باطن؛ وحدت هدف معنای ظاهر و باطن و مصداق و حقیقت؛ ضرورت هماهنگی میان روح معنا و سیاق آیات؛ امکان جایگزینی روح معنا به جای لفظ ظاهر یا معنای ظاهر؛ عدم مخالفت با آیات دیگر و مبانی و اصول اسلامی.

منابع و مأخذ

۱. ابن عربی؛ الفتوحات المکیة؛ بیروت: دار الصادر، [بی تا].
۲. آخوند خراسانی، محمدکاظم؛ کفایة الاصول؛ قم: مؤسسه آل البيت، ۱۴۰۹ق.
۳. افلاطون؛ دوره آثار؛ ترجمه محمدحسن لطفی؛ تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۹۸.
۴. امام خمینی، سیدروح الله؛ شرح دعای سحر؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۸.
۵. امام خمینی، سیدروح الله؛ آداب الصلوة (آداب نماز)؛ قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۰.
۶. امام خمینی، سیدروح الله؛ مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۶.
۷. ایازی، سیدمحمد؛ «بررسی روح معنا در تفسیر قرآن»، روزنامه اعتماد؛ ش ۳۲۴۹، پنجشنبه ۳۱ اردیبهشت ۱۳۹۴.
۸. بقلی، روزبهان بن ابی نصر؛ عرائس البیان فی حقیقة القرآن؛ بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، ۲۰۰۸م.
۹. جوادی آملی، عبدالله؛ تفسیر تسنیم؛ قم: اسراء، ۱۳۸۷.
۱۰. حویزی، عبدعلی بن جمعه؛ تفسیر نورالثقلین؛ قم: اسماعیلیان، ۱۴۱۵ق.
۱۱. خمینی، سیدمصطفی؛ تفسیر القرآن العظیم؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۴۱۸ق.
۱۲. خمینی، سیدمصطفی؛ تحریرات فی الاصول؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۸۵.
۱۳. شیواپور، حامد؛ نظریه روح معنا در تفسیر قرآن؛ قم: دانشگاه مفید، ۱۳۹۴.
۱۴. صدرالمآلهین، محمد بن ابراهیم؛ تفسیر القرآن الکریم؛ تحقیق محمد خواجوی؛ قم: انتشارات بیدار، ۱۳۶۶.
۱۵. صدرالمآلهین، محمد بن ابراهیم؛ مفاتیح الغیب؛ تعلیقات علی نوری، مقدمه محمد

- خواجه‌جوی؛ بیروت: مؤسسه تاریخ العربی، ۱۴۳۰ق.
۱۶. صغیر، محمد حسین علی؛ مجاز القرآن: خصائصه الفنية و بلاغته العربية؛ بیروت: دار المؤخر الغربی، ۱۹۳۹م.
۱۷. طباطبایی، محمدحسین؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ قم: اسماعیلیان، ۱۳۷۱.
۱۸. عربی، محمد غازی؛ التفسیر الصوفی الفلسفی للقرآن الکریم؛ ج ۱، دمشق: دار البشائر، ۱۴۲۶ق.
۱۹. غزالی، محمد بن محمد؛ جواهر القرآن و درره؛ بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون، ۱۴۰۹ق.
۲۰. فیض کاشانی، محسن؛ تفسیر الصافی؛ تحقیق حسین اعلمی؛ تهران: مکتبه الصدر، ۱۴۱۶ق.
۲۱. قشیری، عبدالکریم بن هوازن؛ لطائف الاشارات؛ قاهره: الهیئة المصرية العامة للكتاب، ۲۰۰۰م.
۲۲. قونوی، صدرالدین؛ شرح الأربعین حدیثاً؛ ج ۱، قم: انتشارات بیدار، ۱۳۷۲.
۲۳. قونوی، صدرالدین محمد بن اسحاق؛ اعجاز البیان فی تفسیر ام القرآن؛ تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی؛ قم: بوستان کتاب قم، ۱۳۸۱.
۲۴. کلینی، ابوجعفر محمد بن یعقوب؛ کافی؛ قم: دار الحدیث للطباعة و النشر، ۱۴۲۹ق.
۲۵. مصطفوی؛ حسن؛ التحقیق فی کلمات القرآن الکریم؛ تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۰.
۲۶. معرفت، محمدهادی؛ التفسیر الأثری الجامع؛ قم: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید، ۱۳۸۷.
۲۷. ملاهادی سبزواری؛ شرح المنظومه؛ تصحیح و تعلیق حسن حسن زاده آملی؛ ج ۱، تهران: نشر ناب، ۱۴۱۶ق.
۲۸. نیک‌سیرت، عبدالله؛ «نقد و بررسی نظریه مثل افلاطون و انتقادات وارده بر آن با نگاه ویژه به ارسطو»، خردنامه صدرا؛ ش ۴۶، ۱۳۸۵.