

بررسی تطبیقی دیدگاه‌های غزالی و علامه طباطبائی در نظریه «روح معنا»

tavakkolipoor@yahoo.com

محمد توکلی پور / استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه پیام نور

پذیرش: ۹۷/۱۲/۱۱

دریافت: ۹۷/۰۵/۱۵

چکیده

«روح معنا» از جمله نظریات مطرح در باب معناشناسی واژگان دینی است که بزرگانی همچون غزالی و علامه طباطبائی بدان التفاتی خاص نشان داده‌اند. این مقاله با روش توصیفی - تحلیلی و با استفاده از منابع اسنادی، ضمن تأکید بر تحلیل معناشناختی الفاظ قرآنی، بررسی و تطبیق این نظریه را در آموزه‌های این دو اندیشمند هدف خود قرار می‌دهد. غزالی این نظریه را بر موازنه عالم غیب و شهادت و ارتباط ظاهر و باطن مبتنی می‌سازد. روح معنا نزد وی، حقیقتی ملکوتی است که در قالب مصداق محسوس امکان تمثل دارد و راهیابی بدان در گرو گذر صوفیانه از خطه خیال و پیرایش هاله خصایص مصداقی از گوهر معناست. وی در این باره تقریرهای متفاوتی ارائه می‌دهد. علامه طباطبائی نیز در پرتو این نظریه، معناشناسی واژگان و اطلاق آنها بر مسماهای مختلف را بر مبنای کارکرد و غایت آنها توجیه می‌سازد. باین همه، به‌رغم اینکه هر دو اندیشمند با طرح این نظریه، بر انکار تأویل به معنای عدول از معنای ظاهر تأکید دارند، در مواردی متعدد، شاهد اقبال ایشان به نظریه وجود مجاز در سخن خدا و ضرورت اراده معنایی مخالف ظاهر هستیم.

کلیدواژه‌ها: روح معنا، موازنه محسوس و معقول، اشتراک معنوی، غائبیت.

مقدمه

۲. آیا پذیرش این نظریه، به معنای نفی مطلق مجاز و پرهیز کلی ایشان از اراده معنای خلاف ظاهر است؟

۳. در بررسی تطبیقی دیدگاه‌های ایشان چه نقاط اشتراک و افتراقی را می‌توان یافت؟

این مقاله بر آن است تا با روش توصیفی - تحلیلی و استفاده از منابع کتابخانه‌ای، ضمن تأکید بر تحلیل معناشناختی الفاظ قرآنی، به بررسی و تطبیق این نظریه در آموزه‌های این دو اندیشمند بپردازد.

نظریه روح معنا از منظر غزالی

نظریه روح معنا بر آن است که در تقابل با نظریه مجازگرایی و تأویل کلامی - که به معنای قول به استحاله معنای ظاهری و ضرورت عدول به معنای خلاف آن مطرح است - و نیز در برابر اندیشه جمود بر ظاهر لفظ، موضوع‌له حقیقی لفظ، گوهر معنایی واحد و فراگیر در تمامی مصادیق مختلف مادی و غیرمادی است که با تجرید لفظ و زدودن هاله خصایص از مصادیق رخ می‌کند. بدین ترتیب، استعمال الفاظ در مصادیق ثانوی محسوس یا معقول، نه در معنای «غیر موضوع‌له»، بلکه در مراتبی دیگر از معنای ابتدایی آن خواهد بود.

غزالی در آثاری همچون *احیاء علوم الدین*، *فیصل التفرقه*، *مشکاة الأنوار* و *جواهر القرآن* که به روایت موریس بوئیتر (Maurice Bouyges) از جمله آثار سال‌های ۴۸۸ تا ۴۹۹ (دوره خلوت و انزوا) زندگی اوست (بدوی، ۱۹۷۷، ص ۱۵، مقدمه) و نیز در *المصنوع الصغیر* و *معراج السالکین* از روح معنای الفاظ سخن می‌گوید. او این نظریه خود را بر مبنای وجودشناختی تمایز دو جهان غیب و شهادت و موازنه و تطابق آن دو استوار می‌سازد (غزالی، ۲۰۱۰، ص ۲۸۱). در منظر معرفتی غزالی، برای هر چیز ظاهری و باطنی است. بر این اساس، هرچه در عالم ملک و شهادت است، ظهور و مثالی از عالم ملکوت است (غزالی، ۲۰۱۰، ص ۲۷۳-۲۷۴؛ همو، ۱۹۷۱، ص ۲۶ و ۲۷). بر مبنای همین اصل موازنه میان محسوس و معقول، معنای ظاهری لفظ، صورت مثالی معنای حقیقی و غیبی آن است. بر این اساس، ساخت و ترکیب متن قرآنی نیز دارای ظاهر و باطن است. باطن، همان رموز، جواهر یا حقایقی است که متن قرآنی به لحاظ مضمون خود آنها را دربر دارد، اما ظاهر، صدف و پوسته است؛ یعنی همان زبان و واژگانی که متن قرآنی به واسطه آن در عقول و ادراک ظاهر می‌شود (ابوزید، ۱۳۸۹، ص ۴۰۵ و ۴۴۳).

زبان دین به عنوان یکی از مهم‌ترین حوزه‌های فلسفه دین، عهده‌دار تبیین معناداری و تحلیل معناشناختی گزاره‌های دینی است. سخن از معناشناسی زبان دینی قدمتی به بلندای عمر علم کلام دارد؛ اما پرسش از معناداری زبان دین، سؤالی بر اساس مبنای معناداری پوزیتویسم منطقی در قرن بیستم است. بر این اساس، گزاره‌های کلامی به دلیل عدم قابلیت آزمون صدق یا کذب تجربی، بی‌معنا، غیر ناظر به واقع و تهی از هرگونه محتوای معرفتی است، اما با فرض معناداری، این سؤال مطرح می‌شود که معنای اوصاف و محمولات به هنگام اسناد به خدا یا سایر موضوعات کلامی و دینی، چه نسبتی با معنای عادی و رایج آنها در زبان طبیعی دارد؟

چگونگی دلالت‌های معناشناختی گزاره‌های دینی، از سوی اندیشمندان مسلمان در قالب نظریات مختلفی، از بیان ناپذیری و الهیات سلبی و اشتراک لفظی گرفته، تا اشتراک معنوی، فهم و تبیین گردیده است. از جمله نظریات مطرح آن است که می‌توان با تفکیک و پیرایش اصل معنای اوصاف انسانی - مابعدالطبیعی، از عوارض جسمانی، امکانی، زمانی و مکانی، به هسته معنایی مشترک از این اوصاف دست یافت و با توجه به اینکه این هسته معنایی حاکی از کمال است و در ذات خود متضمن هیچ قید، تحدید و امکانی نمی‌باشد، آن را قابل اسناد به خدا دانست. این دیدگاه با تقریرهای متفاوت از زبان بزرگانی همچون غزالی، علامه طباطبائی، در قالب نظریه «روح معنا» مطرح شده و با نظریه «کارکردگرایی» ویلیام آلتون قابل مقایسه است.

نظریه «روح معنا» در معناشناسی الفاظ دینی رهاورد اندیشه غزالی است که پس از وی نیز چراغ راه پژوهندگان این عرصه معرفت، گردیده است. قرن‌ها بعد، تقریر خاص علامه طباطبائی از این نظریه توانست جایگاه خاص و ممتازی را در معناشناسی الفاظ دینی، از جمله واژگان قرآنی، به خود اختصاص دهد. بررسی‌های نویسنده حکایت از آن دارد که تاکنون تحقیق مستقلی در قالب مقاله علمی - پژوهشی یا علمی - ترویجی در باب نظریه روح معنا از منظر غزالی و نیز تطبیق آن با نظر علامه طباطبائی ارائه نشده است. مقاله حاضر سعی دارد با سیر دقیق و جامع در آثار ایشان، ضمن تأکید بر تحلیل معناشناختی الفاظ قرآنی، به این قبیل سؤالات پاسخ دهد:

۱. علامه طباطبائی و غزالی چه تقریرهایی از نظریه «روح معنا» دارند؟

معانی الفاظی چون قلم، دست، دست راست، وجه و صورت را بر مبنای نظریه روح معنا قابل تبیین می‌داند (غزالی، ۱۹۷۱، ص ۲۷). وی در موضعی دیگر نیز «صورت» را اسم مشترک قابل اطلاق بر محسوسات و معقولات می‌داند (غزالی، ۲۰۱۰، ص ۱۱۸).

اما غزالی در گامی فراتر با اتکا به این اندیشه وجودشناختی که ظهور جسمانی و ملکی شیء فرع بر وجود اصیل روحانی و ملکوتی آن و به‌مثابه مثال آن است، معتقد است که روح معنا همان حقیقت نوعیه غیرمادی شیء در مرتبه ملکوتی است، که در مراتب نازله خود در عالم ملک و شهادت، به نحو ثانوی بر محسوسات اطلاق می‌گردد. لذا در *جواهر القرآن*، اطلاق کلماتی چون قلم، کبریت احمر، تریاق اکبر، یاقوت سبز، یاقوت سرخ، زمرد سبز، مشک اذفر و عود تر سرسبز را بر مصادیق روحانی و ملکوتی‌شان صادق‌تر و سزاوارتر عنوان می‌کند (غزالی، ۱۹۷۱، ص ۱۱-۲۷، ۱۷-۳۳ و ۳۴).

غزالی در عالی‌ترین رساله عرفانی خود، یعنی *مشکاة الأنوار*، اطلاق نام نور را به عقل سزاوارتر و شایسته‌تر از نور حسی می‌داند (غزالی، ۱۹۷۱، ص ۲۷۱) و در مکاتیب فارسی نیز نام نور را بر نور محسوس، قوت بصر، عقل، قرآن، رسول و خدای تعالی قابل اطلاق می‌داند و درباره آن تبیینی تشکیکی ارائه می‌دهد (غزالی، ۱۳۳۳، ص ۲۱). بعدها بزرگانی همچون *فخر رازی* در *تفسیر الکبیر* و در رساله کوتاه‌ش در توضیح مشکلات *مشکاة الأنوار*، از این بیان غزالی در باب اطلاق نام نور استقبال کرد (پورجوادی، ۱۳۸۱، ص ۵۲۱-۵۲۳-۵۲۴).

اما مبنای وجودشناختی غزالی در مجازانگاری عالم محسوس در قبال واقعیت جهان ملکوت، وی را در *مشکاة الأنوار* بر این عقیده استوار می‌سازد که موضوع‌له حقیقی و به‌عبارتی، روح معنای الفاظ، مصادیق غیبی و معقول آنهاست، و اطلاق آنها بر مصادیق ملکی و محسوس، صرفاً به نحو مجازی و ثانوی است. بر همین اساس، در فصل آغازین *مشکاة الأنوار* نسبت «نور» را بر خداوند به نحو حقیقت و واقعیت‌نمایی می‌داند و غیر او را شایسته این نام نمی‌داند، بلکه تسمیه‌اش به نور را مجاز محض عنوان می‌کند.

فخر رازی، همچنین متأثر از غزالی، نور و ظلمت را به‌ترتیب به وجود و عدم تفسیر کرد و اظهار داشت که وجود (نور) حقیقی از آن خدا و ماسوی‌الله دارای وجود مستعار است، لذا اطلاق اسم نور بر خدا به نحو حقیقت می‌باشد (پورجوادی، ۱۳۸۱، ص ۵۲۷-۵۲۸). البته، بررسی‌های نویسنده نشان می‌دهد که اطلاق نور به حقایق ملکوتی

به‌گفته غزالی، الفاظ دو وجه دلالت دارند: وجهی دلالت بر اشیاء جسمانی دارد، مانند: مفهوم نردبان؛ و وجهی دلالت بر معانی و ارواح آنها دارد. بر این اساس، روح معنای معراج (نردبان) صعود به بالاست. لذا بر براهین و ادله‌ای که واصل به علم و حقیقت‌اند، همان‌طور قابل اطلاق است که بر نردبان مادی (غزالی، ۲۰۱۰، ص ۵۰).

ابوحامد در *فیصل التفرقه* نیز در بیان اقسام وجود، وجود عقلی شیء را همان روح و حقیقت معنای آن می‌داند که «عقل مجرد معنای آن را بدون آنکه در حس یا خیال یا در خارج ثابت کند، درمی‌یابد. برای مثال، صرف‌نظر از صورت محسوس و خیالی «دست» و «قلم»، معنا و حقیقتشان که به ادراک عقل درمی‌آید، به‌ترتیب عبارت است از: «توانایی بر اعمال قدرت» و «چیزی که دانش‌ها بدان نگاشته می‌شود» (غزالی، ۲۰۱۰، ص ۲۴۱).

وی همچنین، در *احیاء علوم* با ذکر آیه شریفه «الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ» (علق: ۴)، به رد ویژگی‌های مصداقی در بیان معنای حقیقی قلم می‌پردازد (غزالی، بی‌تا - الف، ج ۱۳، ص ۱۶۷-۱۶۹؛ همچنین رک: ج ۸، ص ۲۹)؛ و در *المصنوع الصغیر* نیز روح معنای قلم و لوح را به‌ترتیب، مطلق «آنچه صور را بر لوح می‌آفریند» و «آنچه قابلیت پذیرش نقش صورت دارد»، دانسته است، و خصوصیات جسمانی را از حد حقیقی معنای آنها بیرون می‌داند (غزالی، ۲۰۱۰، الف، ص ۳۶۷).

از جمله مثال‌های دیگر، بحث غزالی در *احیاء علوم‌الدین*، *جواهر القرآن* و *فیصل التفرقه* درباره روح معنای انگشت (غزالی، بی‌تا - الف، ج ۱، ص ۱۷۶-۱۷۷؛ ج ۸، ص ۴۸؛ همو، ۱۹۷۱، ص ۲۷؛ همو، ۲۰۱۰، ص ۲۳۳) روح معنای دست (غزالی، ۲۰۱۰، ص ۲۴۲) روح معنای «سبعیت» (غزالی، بی‌تا - الف، ج ۸، ص ۱۸) می‌باشد. تبیین وی در *المستصفی من علم الأصول* در بحث از دلالت الفاظ بر معانی از لفظ نور یا لفظ «حی» (غزالی، بی‌تا - ب، ج ۱، ص ۸۱) بر مبنای نظریه وضع الفاظ بر ارواح معنای می‌باشد؛ همچنان که تحلیل او در *المقصد الأسنی* از اوصافی چون «مودت» و «رحمت» که از نسبت لباب این الفاظ به خدای تعالی سخن می‌گوید، چنین است (غزالی، ۱۹۸۶، ص ۱۳۲).

غزالی در *جواهر القرآن* بیش از سایر آثار خود بر مبنای اصل موازنه عالم ملک و ملکوت از نظریه روح معنا بحث کرده است. او در راستای تفهیم دیدگاه خود به نمونه‌هایی از رؤیای صادقه و تعبیر آن متوسل می‌شود (غزالی، ۱۹۷۱، ص ۲۶-۲۷؛ همو، ۲۰۱۰، ج ۱، ص ۱۹۵؛ ۲۰۱۰، ص ۲۸۲؛ همو، بی‌تا - الف، ج ۱۱، ص ۱۸۰؛ ج ۱۶، ص ۱۴) و

به نحو حقیقت، و به محسوسات به نحو مجاز، پیش از غزالی نیز سابقه داشته است؛ چنان که صاحب *المجالس المؤیدیه* (۳۹۰-۴۷۰)، اندیشمند اسماعیلی، در تفسیر آیه «و جعلنا له نوراً یمشی به فی الناس...»، قرآن را نور حقیقی و انوار محسوسه را مجاز قلمداد می‌کند. به گفته وی، در واقع، آنچه قائلان مجاز، حقیقت می‌نامند، مجاز است و آنچه مجاز می‌نامند، حقیقت است؛ همچنان که ایشان در آیه شریفه «أَوْ مَنْ كَانَ مِيتًا فَأَحْيَيْنَاهُ وَ جَعَلْنَا لَهُ نُورًا یمشی به فی الناس...» (انعام: ۱۲۲)، کافر و جاهل را مجازاً میت، و در حقیقت زنده می‌دانند؛ و ایمان را در حقیقت، حیات نمی‌دانند؛ حال آنکه برخلاف توهمشان، حیات کافر قبل از اجابت دعوت نبوت مجاز است و کافران مانند بهائم مجازاً زنده نامیده می‌شوند. حیات طبیعی که اجناس بهائم در آن مشارکت دارند و تا زمان مرگ ثبوت دارد و زوال‌پذیر است، مجاز است؛ و حیات مکتسب از مستقر نبوت که ثبوت و دوام دارد، حقیقت است (هبة‌الله شیرازی، ۱۹۷۴، ج ۱، ص ۱۵۱۳).

نظریه روح معنا از منظر علامه طباطبائی

به اعتقاد علامه، وضع و اشتقاق الفاظ در نتیجه ضرورت زندگی اجتماعی و رفع نیازهای متغیر انسان‌ها در حیات اجتماعی متنوع و در حال تطور آنهاست (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۹-۱۰؛ همو، ۱۳۶۴؛ ج ۲، ص ۲۲۳-۲۲۵). انسان ابتدا لفظ را بر مسماهایی که اهداف و اغراض مادی و محسوس او را تأمین می‌کند، وضع می‌کند؛ سپس، با تطور حوایج انسان و تغییر و تبدل مسماهای مادی در گذر زمان، الفاظ موضوعه ثابت می‌مانند و با توجه به ثبات فایده و غرضشان، کماکان بر مسماها و مصادیق جدید دلالت می‌کنند. در واقع، ملاک در بقای معنای حقیقی، بقای اثر مطلوب شیء است و شکل، کیفیت و کمیت اثر و تغییر اجزای ذاتش، تأثیری بر بقای لفظ ایجاد نمی‌کند. به تعبیر دیگر، موضوعه حقیقی الفاظ که همان روح معنای آنهاست، غایت و کارکرد مشترک میان مصادیق گوناگون است و ویژگی یک یا چند مصداق سبب انحصار معنا در آن نمی‌شود. علامه در مقام مثال، به روح معنای چراغ یعنی «روشن کردن تاریکی»، گوهر معنای ترازو یعنی «توزین» و روح معنای «سلاح» اشاره می‌کند و بر آن است که به‌رغم تغییر مسمیات، ملاک و مدار صدق یک اسم، اشتغال مصداق بر غایت و غرض است، و نباید لفظ را به‌صورت خاصی منحصر ساخت. بالین‌همه، انس و عادت ذهنی ما به معنای مصداقی خاص و

جمود بر آن، فهم حقیقت معنا را دشوار می‌سازد و استعمال لفظ در برخی دیگر از مصادیق، به‌ویژه مصادیق غیرمادی را از مقوله مجاز قلمداد می‌کند، درحالی که در قرآن هیچ آیه‌ای نیست که معنای خلاف ظاهر آن مراد باشد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۰-۱۱؛ ج ۲، ص ۳۲۰؛ ج ۳، ص ۴۸؛ ج ۱۴، ص ۱۲۹-۱۳۰).

به‌گفته علامه، مصادیق الفاظ به تدریج شمول بیشتری پیدا می‌کنند و پاره‌ای الفاظ از مسماهای مادی به مفاهیم معنوی توسعه می‌یابند. ایشان در حاشیه *الکفایه* درصدد است با ذکر مثال‌هایی چون «نان»، و مجموعلات شرعی مانند «نماز»، نشان دهد که امور اعتباری مرکب به‌رغم اختلاف از هر جهت، به‌تدریج توسعه معنایی پیدا می‌کنند. ابتدا معنای جامع متواپی در یک مرتبه واحد و سپس بین هر مرتبه و مرتبه بعد وجود دارد. بعد از آن، تمامی این معانی جامع متواپی مختلف اعتبار می‌شود و از آنها یک معنای جامع واحد مبهم و تشکیکی ساخته می‌شود (طباطبائی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۱-۴۳).

هرچند علامه در آثار خویش، به تعبیر «روح معنا» و نظایر آن تصریحی ندارد، لکن، دیدگاه وی در تنزیه الفاظ از خصوصیات مصداق و دستیابی به حقیقت معنایی که عبارت از غایت، غرض، کارکرد و اثر مطلوب شیء که همان موضوعه الفاظ است، حاکی از پذیرش این نظریه در معناشناسی واژگان است.

علامه در معناشناسی واژه «عرش» ضمن تفسیر آیات ۵ طه و ۸۶ مؤمنون، معتقد است حمل این آیات بر خلاف ظاهرش هیچ مجوز و دلیلی ندارد، و قرآن کریم به‌عنوان لغز و معما نازل نشده است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، ص ۱۳۳). ایشان بر واقعیت عینی و خارجی مفاهیمی چون عرش، لوح، قلم الهی و کتاب مکتوب، صحه می‌گذارد، و در معناشناسی واژه عرش بر مبنای نظریه روح معنا چنین می‌گوید که عرش مقامی در وجود است که در آن زمام تمام حوادث و امور مجتمع است؛ همان‌طور که زمام مملکت در عرش پادشاه جمع است (همان، ج ۸، ص ۱۵۳-۱۵۷؛ ج ۱۴، ص ۱۲۹). همچنین، معناشناسی ایشان از الفاظ: «جناح» (همان، ج ۱۷، ص ۷)، «میزان» (همان، ج ۱۹، ص ۹۷)، «قلم» (همان، ج ۱۹، ص ۳۶۷-۳۶۸) و تسبیح و تحمید (همان، ج ۱۳، ص ۱۰۸-۱۱۱؛ ج ۱۹، ص ۱۴۴)، حاکی از این نظر است که فارغ از ویژگی‌های مصداقی، این غرض و غایت مطلوب است که معیار اطلاق الفاظ بر مصادیق مادی و مجرد است.

بدین ترتیب، اطلاق کلام و قول در مورد خدای تعالی از امری حقیقی و واقعی حکایت می‌کند و آن مرتبه‌ای از مراتب معنای حقیقی این دو کلمه است، گرچه از حیث مصداق، با مصداق معهود بین ما انسان‌ها اختلاف داشته باشد. به همین نحو، سایر الفاظ که بین ما و خدای تعالی به‌طور مشترک استعمال می‌شود - چون «حیات»، «علم»، «اراده» و «اعطاء» - نیز چنین هستند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۲۰).

علامه بر همین مبنا گفت‌وگوها و اشهاد مذکور در آیه ذر را که در واقع متعلق بر نشئه‌ای محیط بر نشئه دنیا است، بر معنای حقیقی حمل می‌کند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۳۲۱). به گفته او، در داستان تکلم خدا با موسی علیه السلام حقیقت کلام که عبارت است از: «چیزی که از مکتون غیب پرده برمی‌دارد»، ظهور می‌کند (همان، ج ۸، ص ۲۴۴-۲۴۵). در داستان زکریا سخن گفتن با صدای بلند یا آهسته و خفی داخل در حقیقت معنای «ندا» نمی‌باشد (همان، ج ۳، ص ۱۸۰) و تکلم رمزی و اشاره‌ای، تعبیر متفاوت قرآن از القاء شیطان به «کلام»، «قول»، «امر»، «وسوسه»، «وحی» و «وعده شیطان» و القای معنای توسط فرشتگان (از طریق وحی یا وراء حجاب)، همگی متضمن معنای حقیقی «کلام» می‌باشند (همان، ج ۳، ص ۱۸۱-۱۸۲).

علامه در تفسیر آیه «رَبِّ أَرْنِي أُنظُرُ إِلَيْكَ» (اعراف: ۱۴۳) قلمرو معنایی واژه «رؤیت» را توسعه می‌دهد، به گونه‌ای که از دیدن با چشم تا علم حضوری را به اطلاق حقیقی دربر می‌گیرد. وی منظور از رؤیت، مشاهده و لقاء را نوعی شعور و دریافتی بدون حجاب و بالوجدان می‌داند که به واسطه آن، ذات و حقیقت شیء درک می‌گردد، بی‌آنکه از ابزاری حسی یا فکری استفاده شود (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۲۳۸-۲۴۰). به علاوه، سنجی دیگر از معنای حقیقی رؤیت، متناسب با نشئه وجودی و به نور ایمان و معرفت در آخرت محقق می‌شود (همان، ج ۱۵، ص ۱۲۸؛ ج ۲۰، ص ۱۱۲). ایشان ضمن رد آراء مختلف مفسران در مجاز انگاری معنای لقاءالله و نقد آنها به دلیل دور شدن از ظاهر کلام، روح معنای لقاء را ادراک حضور و آگاهی و شناخت نسبت به مورد ملاقات عنوان می‌کند (همان، ج ۱۶، ص ۱۰۲).

از فحوای کلام علامه در تفسیر تعبیر «وجه الله» چنین برمی‌آید که روح معنای «وجه» آن جنبه از هر چیز است که ارتباط و مواجهه دیگران با آن صورت می‌گیرد، و این حقیقت معنا در تمام مصادیق مادی و معنوی مشترک است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳،

ایشان از نظریه روح معنا در معناشناسی اوصاف الهی مدد می‌گیرد. بدین ترتیب که با زدودن پیرایه‌های امکانی و نفی جهات نقص و حاجت از اوصاف کمالی، حقیقت و گوهر معنای آنها آشکار می‌شود و با کشف روح معنای حاکم بر تمامی مصادیق، اعم از واجب و ممکن، معنای محصلی از اوصاف خدا و انسان به طریق اشتراک معنوی فهم می‌گردد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۳۵۰-۳۵۱). بر این اساس، اصل معنای علم، یعنی «حاطه حضوری نسبت به معلوم»، به مثابه فایده و غایت علم در مصادیق انسانی و الهی به نحو حقیقی و به صورت اشتراک معنوی صدق می‌کند (همان، ج ۸، ص ۳۴۳ و ۳۴۵). همچنین، با در نظر گرفتن معنای قدرت به «منشأیت برای چیزی با ایجاد آن»، و معنای حیات به «بودن چیزی به نحوی که علم و قدرت داشته باشد»، مانعی بر اطلاق مشترک این اوصاف بر خدا و مخلوقات وجود نخواهد داشت (همان، ج ۸، ص ۳۴۳).

علامه در تبیین آیات ناظر به صفت «کلام» خداوند، ضمن رد اقوال ناظر به مجازگویی قرآن، حقیقت معنای تکلم را همان اثر و غایت آن، یعنی فهماندن معنای مقصود و القای آن در ذهن مخاطب می‌داند، و لوازم کلام معهود و عادی در اجتماع انسانی را اموری اعتباری و غیرمتداخل در حقیقت کلام تلقی می‌کند (همان، ج ۲، ص ۳۱۴-۳۱۶؛ ج ۸، ص ۲۴۴-۲۴۵). به گفته او، با توجه به روح و حقیقت کلام یعنی «کشف ما فی الضمیر»، اگر موجودی قیام وجودش بر همین کشف باشد، همان قیام او قول و تکلم است؛ هر چند به صورت صوت شنیدنی و لفظ قراردادی نباشد (همان، ج ۱۳، ص ۱۰۹).

به گفته علامه، روح معنای قول که عبارت است از: «آنچه با ایجادش دلالت بر معنای مقصود می‌کند»، هم در معنای معهود آدمیان و غیرتکوینیات، و هم در مورد تکوینیات صادق است. قول او در تکوینیات، عین همان فعل و ایجاد است که آن نیز عین وجود است و وجود هم عین آن چیز است. اما در غیرتکوینیات، مانند: سخن گفتن با انسان، قول خدای تعالی عبارت است از ایجاد امری که به ظهور علمی باطنی در انسان می‌انجامد؛ که همگی متضمن حقیقت معنای «قول» هستند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۱۷-۳۱۸). به علاوه، الفاظ دیگری در معنای قول و کلام یا نزدیک به معنای آن هست، مانند: «وحی» (نساء: ۱۶۲)، «الهام» (شمس: ۸)، «نبأ» (تحریم: ۳) و «قص» (انعام: ۵۷) که همگی از حیث حقیقت معنا - که همان تحقق امری حقیقی است که بر آن اثر و خاصیت قول مترتب می‌باشد - یکی هستند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۱۸-۳۱۹).

بر خدای تعالی قابل اطلاق می‌داند (همان، ص ۲۹۷-۲۹۸). ایشان پس از بیان اقسام علم، همه آنها را متضمن یک حقیقت واحد و یک معنای جامع یعنی «حضور شیء برای شیء» می‌داند (همان، ص ۳۰۰). تحلیل معناشناختی ایشان از صفت «عنایت» حاکی از این است که گوهر معنای آن عبارت است از: «اهتمام فاعل به فعلش، تا آن فعل را به نیکوترین وجه تحقق دهد» (همان، ص ۳۰۸-۳۰۹).

بدین ترتیب، به اعتقاد علامه، معانی اوصاف الهی جز همان معنای ای که ما می‌فهمیم نیست و آن گونه که بعضی بیان کرده‌اند و ملترزم شده‌اند که تمامی این اسماء یا مجازهای مفرد یا استعاره‌های تمثیلی بیانی‌اند، نمی‌باشد. در عین حال، خصوصیات مصادیق داخل در مفهوم نیستند، و ضابطه عام در معنای اسماء و اوصاف خدای تعالی آن است که آن را پس از تجرید از خصوصیات مصادیق و از جهات عدمی و نقص تحصیل نماییم (طباطبائی، الف، ص ۵۲-۵۴؛ همو، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۳۵۰-۳۵۱؛ همو، ۱۳۶۲، ص ۲۸۳).

بررسی تطبیقی نظریه روح معنا

این مبنای وجودشناختی غزالی که هر شیئی در جهان محسوس، نماد حقیقت متناظرش در عالم غیب و مثال می‌باشد، تداعی‌گر دیدگاه افلاطون دربارهٔ مُثُل (ایده‌ها) یا حقایق کلی است. صرف‌نظر از این تفاوت که در زبان غزالی، مثال بر اشیاء محسوس این عالم اطلاق می‌گردد؛ ولی در بیان افلاطون، بر حقیقت متناظر محسوسات، در عالمی برتر اطلاق می‌شود، پیش‌فرض‌ها و لوازم معرفتی‌ای در نظریه مثل وجود دارد که هیچ‌گاه مورد قبول غزالی نیست. در نظر افلاطون، متعلقاتی که ما در مفاهیم کلی درک می‌کنیم، مُثُل عینی یا کلیات قائم به خودند، که در یک عالم متعالی، یعنی جدا از اشیاء محسوس موجودند و اشیاء محسوس روگرفت‌های واقعیات کلی، یا بهره‌مند از واقعیات کلی هستند. اما واقعیات کلی در مقرر ثابت آسمانی خود جای دارند؛ حال آنکه اشیاء محسوس دستخوش دگرگونی و سیورورت همیشگی‌اند (کاپلستون، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۱۹۶). در اندیشهٔ افلاطون از آنجاکه معرفت به امور در حال تغییر و سیورورت عالم محسوس تعلق نمی‌گیرد، امور جزئی این عالم محسوس متعلق معرفت حقیقی نمی‌باشد، بلکه ذوات عینی و مجرد در عالم مُثُل که از دو ویژگی ثبات و کلیت برخوردارند (افلاطون، ۱۹۷۱، ص ۷۸)، متعلقات حقیقی معرفت می‌باشند. در نظام معرفتی

ص ۳۰۲؛ ج ۱۶، ص ۹۰). ایشان، همچنین با عنایت به آیاتی نظیر ۲۲ فجر، ۲ حشر و ۲۶ نحل، روح معنای اتیان را پس از تجرید از خصوصیات مادی، حصول قرب و رفع مانع و حایل میان دو چیز در جهتی از جهات عنوان می‌کند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۰۴). تفسیر علامه از واژه‌های «رفع» و «تطهیر» در آیه ۵۵ آل عمران، حاکی از وجود روح معنایی قابل اطلاق بر مصادیق مادی و معنوی است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۲۰۷ و ۲۰۸). وی «انتقام» را به معنای مجازات بدکاران به جهت بدکاری‌شان معنا می‌کند و تشفی را داخل در حقیقت معنای آن نمی‌داند (همان، ج ۳، ص ۱۰). همچنین، در تفسیر آیه ۲۵۷ بقره برخلاف پندار بسیاری از مفسران، انتساب «خراج» به خدا و طاغوت، را به نحو حقیقی ارزیابی می‌کند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۴۵).

علامه در تفسیر آیه ۳۵ نور، همچون غزالی، نور را به «الظاهر بذاته و المظهر لغيره» تعریف می‌کند. وی که واضعیت الهی الفاظ را نمی‌پذیرد، برخلاف غزالی، اظهار می‌دارد که نور حسی اولین معنایی است که لفظ نور را بر آن وضع کردند و سپس به نحو استعاره یا حقیقت ثانوی در هر چیزی که محسوسات را مکشوف می‌سازد، تعمیم دادند. در نتیجه، به هریک از حواس، عقل و به ایمان و معرفت که همگی مظهر غیرند، به طریق متواطی اطلاق می‌گردد. علاوه بر این، چون وجود هر چیزی باعث ظهور آن برای دیگران است، پس مصداق تام نور می‌باشد و از سوی دیگر چون اشیاء امکانی، موجود به ایجاد خدای تعالی است، لذا خدای تعالی مصداق اتم نور می‌باشد. او وجود و نور قائم به ذات است و همهٔ اشیاء، وجود و نور خود را از او به عاریت دارند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۱۲۰-۱۲۱ و ۱۲۲).

علامه در اثر فلسفی *نهایة الحکمه* نیز صدق صفات فعلی بر خداوند را به نحو حقیقی ارزیابی می‌کند (طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۲۸۸). تحلیل معناشناختی که ایشان از قضا و قدر ارائه می‌دهد، حاکی از امکان انتساب آن به خدای تعالی است (همان، ص ۲۹۳-۲۹۶). وی در تبیین معنای قدرت، پس از توضیح ماهیت قدرت در انسان و لوازم و چگونگی آن، حقیقت آن را پس از حذف نقص‌ها و کاستی‌هایی چون شوق و اراده به مثابه کیفیت‌هایی نفسانی در برخی مصادیق، «مبدئیت از روی علم و اختیار برای فعل» می‌داند و آن را

همراه» و «موشک» چگونه است؟ آیا می‌توان برای واحدهای اعتباری همچون «لشکر»، «ماشین»، «رایانه»، حقیقتی ملکوتی قائل شد؟ آیا اشیاء پستی همچون «کثافات»، «فضولات» و «مردار» مثال‌هایی از اموری روحانی در عالم ملکوت خواهند بود؟

نکته دیگر اینکه کشف رابطه میان مثال و حقیقت غیبی و ملکوتی آن با کدام معیار صورت می‌گیرد؟ برای مثال، غزالی، کبریت احمر را در عالم شهادت مثال معرفت خدا می‌داند (غزالی، ۱۹۷۱، ص ۱۱ و ۳۳) یا با اشاره به آیه ۱۷ رعد، «آب»، را رمزی از معرفت (غزالی، ۲۰۱۰، ص ۲۸۳؛ همو، ۱۹۷۱، ص ۲۷)، یا قرآن (غزالی، بی تا - الف، ج ۱، ص ۱۷۷) تلقی می‌کند. مسلماً این رابطه مثالی بر کارکرد یا ویژگی بارزی میان مثال و مَثول مبتنی است. معرفت الهی مس وجود آدمی را به طلا مبدل می‌سازد، و مثال آن در عالم شهادت، یعنی کبریت احمر، همان کیمیایی است که مس را به طلا مبدل می‌سازد (غزالی، ۱۹۷۱، ص ۱۱). معرفت، آلودگی‌های نفسانی را در مشاهده حقیقت زائل می‌سازد و مثال آن در عالم شهادت، آب است که آلودگی‌ها و پلشتی‌ها را می‌زداید (غزالی، ۲۰۱۰، ص ۲۸۲). معرفت ذات که تنگ‌مجال‌ترین و دشوار‌یاب‌ترین شناخت برای اندیشه است در عالم شهادت با یاقوت سرخ تمثل می‌یابد (غزالی، ۱۹۷۱، ص ۱۱ و ۳۳). اما چرا این رابطه میان معرفت ذات با شیء دیگری که در عالم شهادت نفیس‌تر و نایب‌تر از یاقوت سرخ است برقرار نباشد؟ بدیهی است که غزالی بر اساس میزان آگاهی خود از معنویات و مقدار دانش محدود خود از ویژگی‌های موجودات عالم محسوس، به ترسیم رابطه مثالی میان آنها می‌پردازد؛ چراکه غزالی، «شیر» را در عالم محسوس مثال معرفت نمی‌داند؛ آنچنان‌که صدرالمتألهین بر آن است که معرفت غذای روح ناقص است، و غذایی است که تماماً لب است و قشری ندارد، و با لحاظ این ویژگی‌ها، شیر را به جهت تأثیرش در رشد و خلوص ماده‌اش به‌مثابه مثال آن در عالم شهادت عنوان می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۳۱۷).

شاید پاسخ داده شود که غزالی خود در *مشکاة الأنوار* این امکان را منتفی ندانسته که شیء واحد از ملکوت، مثال‌های بسیاری در عالم شهادت داشته باشد؛ همان‌طور که ممکن است یک شیء مثالی از چند شیء عالم ملکوت باشد (غزالی، ۲۰۱۰، ص ۲۸۱). اما این پاسخ باز نمی‌تواند سازوکار و معیار مشخصی برای تعیین رابطه میان مثال و مَثول متناظر ارائه دهد و نظامی بسامان از این رابطه را

افلاطون، نفس به‌عنوان مدرک حقایق معقول به‌عنوان حقیقتی قدیم و متقدم بر بدن از سنخ عالم مُثُل است که در آن عالم مجرد به مشاهده مُثُل ازلی (حقایق کلی) متمتع گردیده، اما پس از هیوط از جایگاه ازلی خود و تعلق به بدن، آن حقایق را فراموش کرده و اینک با مشاهده افراد مادی که به‌مثابه سایه آن حقایق مجرد در عالم مثال‌اند، آن حقایق معقول و مجرد را به یاد می‌آورد.

غزالی نیز ادراک معنای حقیقی و مدلول واقعی امور این عالم را منوط به مشاهده حقایق عقلانی مجرد آن در عالم ملکوت می‌داند و مثال‌های عالم شهادت را به‌منزله نردبان عروج به حقایق ملکوت تلقی می‌کند. به‌عقیده او نیز این ادراک توسط نفس (روح یا دل)، به‌عنوان جوهر بسیط و کامل و مدرک امور کلی و حقایق موجودات حاصل می‌گردد (غزالی، ۲۰۱۰، ص ۲۲۵؛ همو، ۱۳۴۶، ص ۷۱؛ همو، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۱۷؛ همو، بی تا - الف، ج ۸، ص ۱۵-۱۶).

اما به نظر می‌رسد که برخی نقدهای معرفت‌شناختی که بر *نگرش افلاطون* در باب مفاهیم کلی وارد است، بر مبنای غزالی در نظریه روح معنا نیز وارد باشد. بسیاری از مفاهیم کلی، مانند: «معدوم»، «محال» و «ممتنع»، مثال عقلانی (بلکه واقعیت خارجی) ندارند، تا گفته شود ادراک کلیات، مشاهده حقایق عقلانی مجرد است. به‌علاوه، *افلاطون* خود در آغاز رساله *پارمیدس* از زبان *سقراط* در پاسخ به این سؤال که «چه مثلی قابل قبول است»، وجود مثال برای اشیائی همچون: مو، گل، کثافت و مانند اینها را نفی می‌کند (کاپلستون، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۱۱).

هرچند مثال‌های غزالی در تبیین نظریه روح معنا بیشتر بر مفاهیم مربوط به محسوسات ناظر است، اما او برای هر شیء (غزالی، ۱۹۷۱، ص ۲۶ و ۲۷) و هر لفظ (غزالی، ۲۰۱۰، ص ۲۸۱) روح و معنایی در عالم ملکوت قائل است. کلمه سه قسم دارد: اسم، فعل، حرف. آیا برای هر فعل و حرف حقایقی در ملکوت وجود دارد؟ آیا برای الفاظ که در یک تقسیم‌بندی، به امور عینی یا حقیقی، اعتباری یا انتزاعی، دلالت دارند، همواره می‌توان به اصل و حقیقت ملکوتی قائل بود؟ حقیقت ملکوتی کلماتی همچون معدوم، محال و ممتنع، متناقض و شریک‌الباری که مصداق حقیقی ندارند، چگونه قابل تبیین است؟ روح ملکوتی الفاضلی همچون «آلودگی»، «پستی»، «شرارت» و «دروغ» چیست؟ روح معنا و حقیقت ملکوتی الفاضلی که بر مصنوعات بشری دلالت دارد، مانند: «برق»، «ایترنت»، «تلفن

درجات هستند؛ مانند: «نور» که هم به نور خورشید و هم به نور شمع، حمل حقیقی می‌گردد، اما اگر نور را به روشنایی بخشی تعریف کنیم نه به ماهیت شمع یا خورشید کار داریم و نه به میزان تفاوت درجه میان مصادیق گوناگون آن (ساجدی، ۱۳۸۳، ص ۳۳۵).

افزون بر آنچه گذشت، نظریه روح معنا را در بیان غزالی و علامه طباطبائی می‌توان چنین مقایسه نمود:

۱. نزد غزالی، موضوع‌له الفاظ روح یا ذاتی روحانی و ملکوتی است که به‌مثابه گوهر معنایی در تمامی مصادیق ملکی و ملکوتی است، و آنچه در عالم محسوس در تناظر با آن است، به‌منزله مثال آن ذات می‌باشد. اما در دیدگاه علامه، موضوع‌له، نه ذات مشترک، بلکه غایت، غرض یا کارکرد مشترک در میان مصادیق، اعم از محسوس و معقول است. مادامی که اشیاء با صور مختلف برآورنده فایده و غرض واحد می‌باشند، به‌عنوان مسمیات لفظ به‌شمار می‌آیند و از روح معنای واحدی برخوردار می‌باشند. البته، در هر دو تقریر، چون در وضع الفاظ، خصوصیت خاص مصادیق دخالتی ندارد، فهم روح یا گوهر معنا، مستلزم ستردن این خصوصیات از حقیقت معناست.

۲. غزالی تقریر ثابتی درباره نحوه وضع و استعمال الفاظ در مصادیق معقول و محسوس ندارد. او در بیشتر موارد، وضع لفظ و کاربرد آن را هم برای مصادیق معقول و هم برای مصادیق محسوس، به نحو حقیقت می‌داند. لفظ از همان آغاز بر روح معنای خود وضع شده و به‌اصطلاح منطقی و اصولی، دارای «وضع تعیینی» است. البته، تحلیلی که غزالی در *المقصد الأسنی* از ادراک صفات «عظیم» و «جمیل» ارائه می‌دهد (غزالی، ۱۹۸۶، ص ۱۱۲-۱۱۳ و ۱۲۶)، بر این اصل مبتنی است که این صفات در وضع اول فقط بر اجسام اطلاق می‌شود و از ادراک حسی است که راه به سوی ادراک عقلی یا باطنی باز می‌شود. اما برعکس، در *مشکاة الأنوار* در بحث از «نور» بر آن است که الفاظ در اصل برای معانی معقول و مجرد وضع شده‌اند و استعمالشان درباره مصادیق محسوس و مادی به نحو مجازی می‌باشد. وی در *المقصد الأسنی* نیز استعمال برخی اوصاف چون «حسیب» را درباره خداوند به نحو حقیقت و درباره مخلوقات به نحو مجاز می‌داند (غزالی، ۱۹۸۶، ص ۱۲۴).

علامه، همچون دیدگاه غالب غزالی، قائل است به اینکه وضع و کاربرد الفاظ در همه مصادیق محسوس و معقول به نحو حقیقی و ناظر به روح معنای مشترک در میان آنهاست؛ اما ایشان وضع الفاظ

ترسیم کند. شاید مجدداً پاسخ داده شود برای ترسیم این رابطه، شیوه و معیار مشخصی وجود دارد، اما این معیار تنها در اختیار فهم راسخان در علم یعنی انبیاء و اکابر صحابه و عارفان گسسته از غیر خدا و دلبسته و فانی در محبت خدا می‌باشد (غزالی، ۲۰۱۰، ص ۳۰۴ و ۳۰۵). تنها صوفی عارف است که می‌تواند با درک موازنه میان عالم ملک و ملکوت و رابطه میان مثال و ممثول، نقاب لفظ را از گوهر معنا برکشد و به کشف سر و روح معنا توفیق یابد، ولی لازمه این تلقی، آن است که زبان دارای ماهیتی رمزی و رمزگشایی آن صرفاً با آن کدهای معرفتی‌ای امکان‌پذیر باشد که تنها با زیستن در حیات صوفیانه قابل شناخت است.

اما نظریه علامه طباطبائی از گزند نقدهایی که متأثر از مبنای وجودشناختی نظریه غزالی است، در امان است. با وجود این، نظریه روح معنا در هر دو بیان غزالی و علامه طباطبائی، گرفتار این اشکال است که درباره تمام الفاظ موضوعه کلیت و عمومیت ندارد. گفتیم که به اعتقاد علامه، ملاک صدق یک اسم، غرض و فایده‌ای است که بر آن مترتب می‌شود. مادامی که این غرض باشد، اسم بر آن صدق خواهد کرد؛ هرچند شکل و خصوصیات مصادیق تغییر کرده باشد، اما این ملاک خدشه‌پذیر است، برای مثال، آیا می‌توان لفظ چراغ را بر شمع اطلاق کرد؟ درحالی‌که همان فائده در شمع نیز وجود دارد. یا اینکه آیا می‌توان به هر غذایی اسم نان را اطلاق نمود؟ طبق سخن علامه، علت اینکه به نان، نان گفته می‌شود آن است که برطرف‌کننده گرسنگی است (طباطبائی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۲)؛ حال آنکه این ملاک در همه غذاها هست، اما اسم نان به آنها اطلاق نمی‌شود. یا اینکه علامه، روح معنای «میزان» را «بزار سنجش» می‌داند، که در تمام مصادیق آسمانی و زمینی صادق است. اما اشکال اینجاست که اگر بگوییم لفظ «دماسنج» برای «بزار سنجش» وضع شده، باید دماسنج و میزان را مرادف بدانیم؛ و چون می‌دانیم که دماسنج برای «آنچه دما را می‌سنجد»، وضع گردیده، می‌پذیریم که برخی الفاظ «به شرط شیء» و برای معانی محدود و شرایط خاص نیز وضع می‌شوند.

دیدگاه کارکردگرایانه نه‌تنها در برابر ماهیت و ذات شیء ساکت است، درباره درجه کارکرد نیز سخنی نمی‌گوید. توضیح اینکه گاه واژه‌ها مصادیقی دارند که از لحاظ کارکرد و اثر، چندان متفاوت نیستند، مانند: کلمات قلم، میز، زمین. اما گاهی واژه‌ها دارای مصادیق دارای

بیشتر محدود گردد، اما در صورت عدم امکان حمل معنای حقیقی و وجود قرینه صارفه، پذیرش مجاز ضروری می‌باشد.

صرف نظر از اینکه غزالی، حتی در دوره غلبه صبغه عرفانی بر اندیشه او، در مواجهه عوام با صفات خبریه حکم به نظریه تشبیه بلا تکلیف می‌کند، موضع او در معناشناسی مفاهیم مربوط به آخرت بیشتر از اصرار وی بر برداشت معانی ظاهری حکایت دارد. از سوی دیگر، غزالی در همین دوره تأثرات عرفانی، باز هم از تأویل کلامی بکلی دست برنمی‌دارد و در مواضعی چون تفسیر صفات «ید» (غزالی، ۲۰۱۰، ص ۳۰۲)، «سمیع» و «بصیر» (غزالی، ۱۹۸۶، ص ۹۶-۹۷) برای خداوند به وجود معنای استعاری اذعان می‌کند و در *احیای علوم* تصریح می‌کند که «هیچ لفظی نیست که تنزیل آن بر معانی به طریق استعاره ممکن نباشد» (غزالی، بی تا - الف، ج ۶ ص ۱۶۰)، و حتی در *المستصفی* که به گفته مورس بوئیتر محصول دوره دوم آموزش وی (۴۹۹-۵۰۳) است (بدوی، ۱۹۷۷، ص ۱۵ مقدمه)، با بیان اینکه الفاظ عرب مشتمل بر حقیقت و مجاز است، با ذکر مثال‌هایی همچون «استواء بر عرش» بر وجود مجاز در قرآن - به رغم ادعای دیگران - و ضرورت تأویل آن تأکید می‌کند (غزالی، بی تا - ب، ج ۱، ص ۳۰۷-۳۰۹ و ۳۱۴-۳۱۵).

گفتار علامه طباطبائی نیز در معناشناسی اوصاف و افعالی همچون «دست» (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۶ ص ۳۳-۳۴ و ۴۰)، «یمین» (همان، ج ۱۷، ص ۲۹۲)، «أعین» (همان، ج ۱۰، ص ۲۲۳؛ ج ۱۵، ص ۲۹)، «استواء بر عرش» (همان، ج ۸، ص ۱۵۰)، «کرسی» (همان، ج ۲، ص ۳۳۵-۳۳۶ و ۳۳۹) و «آمدن» (همان، ج ۲۰، ص ۲۸۴) برای خداوند و نیز «قدر» (همان، ج ۱۷، ص ۲۹۲) و «نفخ صور» (همان، ج ۱۴، ص ۲۰۹، ج ۱۵، ص ۳۹۹؛ ج ۷، ص ۱۴۷)، از اقبال ناگزیر وی به مجاز و ضرورت تأویل حکایت دارد. به علاوه، بیان وی در باب صفات فعلی چون «رحمت» ناظر به این امر است که اطلاق این دسته صفات بر خدای تعالی نه با در نظر گرفتن معنای حقیقی آنها، بلکه از انتزاع لوازم معنای حقیقی یا آثار متفرع بر آنها امکان‌پذیر می‌باشد (طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۳۰۰). این سخن با این ادعا که جمیع معانی وجودی را می‌توان با تحلیل و پیراستن از نقص‌ها و عدم‌ها به صفتی از صفات ذاتی بازگرداند (همان، ۱۳۶۲، ص ۳۰۸) و معنای حقیقی آنها را اراده کرد، ناسازگاری می‌کند.

۵. بیان غزالی در مواضعی ظاهراً حاکی از این است که وی بر

را به مثابه یک ضرورت در حیات اجتماعی و در راستای تأمین اهداف و اغراض مادی و محسوس بشر قلمداد می‌کند. الفاظ نخست، بر معانی محسوس تعین می‌یابند و سپس پاره‌ای از آنها به معانی معقول و معنوی به نحو حقیقی توسعه می‌یابند. علامه یادآور می‌شود که اگرچه در ابتدا، کاربرد الفاظ وضع شده برای معانی محسوس در معانی معقول استعمالی مجازی است، نهایتاً در نتیجه استقرار استعمال و حصول تبادل، این معانی نیز از استعمال حقیقی برخوردار می‌شوند. فرایند گسترش لفظ از خاص به عام است؛ همان‌طور که حصول علم به کلیات از طریق جزئیات است (طباطبائی، بی تا، ج ۱، ص ۲۱-۲۲؛ همو، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۱۹-۳۲۰).

۳. غزالی در تبیین نظریه روح معنا دیدگاهی تشکیکی را اتخاذ می‌کند؛ بدین معنا که در مراتب طولی معانی آنچه سزاوارتر و شایسته‌تر برای اطلاق لفظ می‌باشد، مصادیق معقول آن است؛ چراکه به لحاظ وجودشناختی، وجودهای ملکی و محسوس شیء فرع وجود ملکوتی، و به تعبیر دیگر، روح و معنای آن است. این در حالی است که علامه طباطبائی بر آن است که اطلاق لفظ بر همه مصادیق محسوس و معقول به نحو متواپی می‌باشد. در عین حال، علامه در بحث از اوصاف «حیات» (طباطبائی، ۱۳۶۲، ص ۳۰۶-۳۰۷) و «کلام» (همان، ص ۳۰۷-۳۰۸) در *نهایة الحکمه*، با توجه به جنبه وجودی صفات در رابطه‌اش با ذات الهی، انتساب آنها را به خداوند شایسته‌تر می‌داند. با توجه به همین مبنای وجودشناختی درباره خدا و مخلوقات است که ایشان نسبت وجود و موجودیت را به خداوند حقیقت و غیر او بالعرض و مجاز می‌داند (حسینی طهرانی، ۱۴۲۵ق، ص ۲۱۶) و در *رسائل توحیدی* چنین می‌گوید: «صفات خداوند سبحان، صرف و خالص هرکمال وجودی است و به نحو حقیقت می‌باشد [نه مجاز و استعاره]؛ اما دیگران، چون ذاتشان به عرض وجود او موجود است، صفاتشان نیز همین‌گونه است... و تمام اوصاف دیگران، بالعرض به آنها نسبت داده می‌شود» (طباطبائی، ۱۳۸۸الف، ص ۵۴).

۴. نظریه روح معنا ارائه‌دهنده راهی میان جمودگرایی بر ظاهر و عدول و بی‌اعتنایی به ظاهر و به تعبیر دیگر، مجازگرایی است. اما اقبال شدیداً که غزالی و علامه طباطبائی، هریک به نوعی بدین نظریه دارند، نافی پذیرش وجود مجاز و کنایه در ادبیات کلاسیک و محاورات عرفی و قرآن نیست، بلکه با شناخت معانی عامه الفاظ و استعمال حقیقی آنها در آن معانی، سعی فراوان می‌شود تا دایره مجازات لغوی هرچه

غزالی با این نگاه، بدون توجه به ساختار دلالتی، متن قرآنی را به مجموعه‌ای از اسرار و رموز پیچیده بدل می‌سازد که تنها صوفیان قادر به شناخت آن هستند (ابوزید، ۱۳۸۹، ص ۵۱۰، ۴۸۰ و ۵۱۱). به باور وی، تنها این صوفی عارف است که می‌تواند از حیثه خیال گذر کند و گوهر و سر پنهان معنا را به مدد ریاضت و مجاهدت و به قدر مرتبه‌اش کشف کند (غزالی، بی‌تا - الف، ج ۳، ص ۵۳۱-۵۳۲).

اما علامه در عین قول به مراتب مختلف طولی معنا (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۶۴) و مثل حقایق متعالی فراتر از قیود مادی و بالاتر از فهم عرفی و عادی در قالب مثالی الفاظ و عبارات قرآنی، معتقد است که این حقایق به تفضل الهی با حضور متنازل خود در کسوت الفاظ، مناسب سطح ساده‌ترین فهم‌ها که فهم عامه مردم است، برمی‌گردند؛ هرچند که در این مرتبه، دستخوش دخل و تصرف‌های اذهان مأنوس به مادیات و محسوسات می‌شوند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۵۲۶-۵۲۷ و ۶۴۲-۶۴۳؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۸۲؛ همو، ۱۳۸۸، ص ۴۹-۵۰ و ۶۴-۶۶). به عقیده ایشان، قسمی از معارف قرآنی متناسب با فهم عرفی است و قسمی متضمن معارف عالی‌ای است که خارج از حکم حس و ماده می‌باشند و فهم معمول و عادی بدان دسترسی ندارد (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۲۲). پس، این کتاب در معرض فهم عامه مردم است، و عموم می‌توانند پیرامون آیاتش بحث و تأمل و تدبر کنند (همان، ج ۳، ص ۴۷-۴۸؛ همو، ۱۳۸۷، ص ۸۱). علامه بر همین اساس، فهم قرآن به مقتضای لفظ و قواعد عربی‌اش به رسمیت می‌شناسد و قول به خطاب عمومی قرآن و رسالت آن در هدایت عامه را مستلزم حجیت ظواهر و عرفی بودن زبان آن می‌داند.

نزد علامه نیز تأویل - برخلاف تأویل کلامی غزالی - نه از سنخ مدلول‌های لفظی، بلکه حقیقتی واقعی و عینی است که مستند بیانات قرآنی است؛ همان حقایق موجود در کتاب مکنون و لوح محفوظ که جز مطهران از بندگان خدا بدان دسترسی ندارند و آن حقایق (تأویل) در قیامت ظهور می‌کنند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، ص ۲۴-۲۷ و ۵۵؛ ج ۲، ص ۱۸؛ ج ۸، ص ۳۲۲؛ همو، ۱۳۸۸، ص ۵۸). بدین ترتیب، به گفته علامه نیز درپچه فهم بشر از حقایق در این دنیا بکلی مسدود نمی‌باشد و راسخان در علم که رسوخ در علم را به مدد طهارت و تقوای نفس یافته‌اند، می‌توانند به طریق علم حضوری به کشف تأویل معارف قرآن توفیق یابند (طباطبائی، ۱۳۸۷، ص ۸۲).

خلاف بسیاری از اشاعره، به وضع بشری الفاظ معتقد است (غزالی، بی‌تا - الف، ج ۱۲، ص ۹۱؛ همو، ۲۰۱۰، ص ۳۲۴؛ همو، ۱۹۸۶، ص ۱۹؛ همو، بی‌تا - الف، ج ۱، ص ۶۶۴). اما این واضعیت بشری مانع از آن نیست که لفظ - و لو با غفلت واضع از روح معنا در هنگام وضع - به حقیقتی از معنای ملکوتی راجع باشد که به مثابه معنایی عام در تمامی مصادیق جسمانی و روحانی خود حاضر است. دیدگاه غزالی مبنی بر اینکه الفاظ در اصل بر مصادیق معقول وضع شده‌اند و کاربردشان درباره این‌گونه مصادیقها سزاوارتر و شایسته‌تر و درباره مصادیق محسوس فرع می‌باشد، و حتی کاربردشان درباره مصادیق محسوس به نحو مجاز می‌باشد؛ مانع از قول به واضعیت بشری الفاظ نیست. این سخن بدین معناست که انسان کلماتی را بر معنای‌ای وضع می‌کند که پیشتر حقایق و ارواح آن معانی، در عالم ملکوت حضور داشته‌اند و معانی محسوس موضوع له به مثابه مثال‌ها و سایه‌های آنها می‌باشند.

علامه طباطبائی نیز بر واضعیت بشری الفاظ تصریح و تأکید دارد، اما بیان ایشان در باب تطور تاریخی مصادیق و مدالیل معنا و توسعه معنایی در مصادیق مادی و از مصادیق مادی به مصادیق معنوی و معقول، در عین حفظ فایده و غرض واحد، از جمله وجوهی است که نظریه روح معنای ایشان را از بیان غزالی در این باب متمایز می‌سازد.

اما اینکه علامه، علت تبدل و تغییر مسمیات الفاظ را تبدل حوایج دانسته است، از سوی برخی این‌گونه مورد نقد واقع شده که آنچه موجب تبدل و تغییر مسمیات است، تغییر، رشد و پیشرفت علوم در پاسخ‌گویی بهتر به حوایج انسانی و به تعبیری، تبدل راه‌های برآورده ساختن آنها است، نه تبدل حوایج انسانی (خمینی، ۱۳۹۰، ص ۱۴۷).

ع به عقیده غزالی، حقایق بی‌ظهور مثال و بدون دخالت خیال، در آخرت رخ می‌کند. در آخرت، بر خلاف دنیا، صورت‌ها تابع معانی و معانی غالب بر آنهاست (غزالی، بی‌تا - الف، ج ۱۴، ص ۸۹) با این حال، کشف حقایق در این عالم ناممکن نیست و بی‌خواب و بی‌مرگ می‌توان روزن دل را با ریاضت به عالم ملکوت مناسبت داد (غزالی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۹-۳۰) و به نور مکاشفه که علم باطن است، معانی محمل ناروشن را روشن کرد (غزالی، بی‌تا - الف، ج ۱، ص ۳۴). هرچند که اسرار کلمات الهی را نهایی نیست و در استیفای کامل آن نباید طمع بست (غزالی، بی‌تا - الف، ج ۳، ص ۵۳۲).

است که لفظ در ابتدا بر مسماهایی که اهداف و اغراض مادی و محسوس انسان را تأمین می‌کند، وضع می‌گردد. با تطور حوایج انسان و تغییر و تبدل مسماهای مادی در گذر زمان، الفاظ موضوعه ثابت می‌مانند و با توجه به ثبات فایده و غرضشان، کماکان اطلاقیان بر مسماها و مصادیق جدید در طول زمان به نحو متواپی توسعه می‌یابد. ولی برخی الفاظ به تدریج در جریان توسعه معنایی خود به مصادیق معنوی و معقول نیز بسط می‌یابند. روح معنای حاکم بر تمامی مصادیق در این جریان، همان غرض، غایت و کارکردی است که در ابتدا در نظر واضع بشری بر مصداقی خاص، و سپس در مراتب متفاوت در تمامی مصادیق محسوس و معقول، حضور دارد. اما بیان علامه در *نهایة الحکمه* نیز با توجه به نحوه رابطه وجودی صفات با ذات درباره خداوند از اطلاق تشکیکی صفات بر مصادیق الهی و بشری حکایت دارد. به علاوه، نظریه علامه نیز گرفتار نقدهایی در خصوص کلیت و عمومیت و امکان وضع الفاظ به شرط شیء می‌باشد. از همه اینها گذشته، مواردی در آثار این دو اندیشمند وجود دارد که از ضرورت قبول مجاز و عدول از معنای ظاهر حکایت دارد.

بلکه، هر کس به فراخور مرتبه معنوی و میزان پاکی از آلودگی‌های ماده، به مرتبه‌ای از این فهم نائل می‌آید (طباطبائی، ۱۳۸۸، ص ۴۷). نکته دیگر آنکه، نزد علامه نیز همچون غزالی، تأویل حقیقت آیات چونان تعبیر اصل رؤیا است. از منظر علامه، نسبت رؤیا با حوادث بیرونی آن (تأویل آن)، نسبت میان صورت و معنا و به عبارتی مثال و ممثل است (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۳، ص ۲۶؛ همو، ۱۳۸۸، ص ۶۳۶). صورت‌هایی که هنگام خواب در آینه نفس انسانی منعکس می‌شود، مصادیق نازل معانی و حقایقی است که در عالمی برتر مشهود نفس انسانی شده است؛ به عبارتی، سایه‌ای از روح معنای حقیقی‌شان می‌باشد. با کشف این رابطه طولی و ارجاع این صور به معانی مرتبط و اصیل آن - که البته نه با تجزیه و تحلیل ادبی یا غور عقلی صرف، بلکه با گذر باطنی معبر از صورت به حقیقت میسر است - می‌توان زبان رمزآلود خواب را کشف کرد و پیام آن را بازخوانی کرد.

نتیجه‌گیری

غزالی نظریه روح معنای خود را بر موازنه عالم غیب و شهادت و ضرورت درک رابطه مثالی صورت معانی در عالم محسوس با حقایق و ارواح آنها در عالم معقول مبتنی می‌سازد. او این فهم را محصول ارتباط قلبی عارف با ملکوت معانی می‌داند و با فاصله گرفتن از ساختار دلالی متن، در بیان رابطه مثال و ممثل، معیار روشن، قاطع، عام و در معرض فهم عوام ارائه نمی‌دهد. روح معنا نزد وی و دیگر قائلان به این نظریه، معنایی واحد، فراگیر و عاری از هرگونه قید یا ویژگی خاص مصداقی است که در تمامی مصادیق مختلف مادی و غیرمادی حضور دارد. اما غزالی با توجه به اصالتی که برای امور عالم علوی نسبت به مثال‌های جهان سفلی قائل است، با اتخاذ موضعی تشکیکی معتقد است که اطلاق الفاظ بر مصادیق روحانی صادق‌تر و سزاوارتر از اطلاق بر مسماهای مادی است. در گام بعد، چه بسا متأثر از نگاه افلاطونی با لحاظ نسبت مجاز پدیده‌های این عالم در برابر حقایق غیبی، اطلاق واژگان را بر مصادیق غیبی و معقول به نحو حقیقی، و بر مصادیق مادی به نحو مجاز عنوان می‌کند، و براین اساس، روح معنا را چیزی جز همان حقیقت اصیل غیبی و روحانی تلقی نمی‌کند. هر چند که این نظر با بیانی که درباره برخی اوصاف در *المقصد الاسنی* دارد، ناسازگاری می‌کند، اما علامه معتقد

_____ ، ۲۰۱۰ ج، *مشكاة الأنوار*، در: *مجموعه رسائل الإمام الغزالی*، ص ۲۶۸-۲۹۲، بیروت، دارالفکر.

_____ ، ۲۰۱۰ ج، *معراج السالکین*، در: *مجموعه رسائل الإمام الغزالی*، ص ۹۱-۴۷، بیروت، دارالفکر.

_____ ، بی تا - الف، *إحياء علوم الدين*، بیروت، دار الكتاب العربی.

_____ ، بی تا - ب، *المستصفی من علم الأصول*، بیروت، دار الأرقم بن ابی الأرقم. کاپلستون، فردریک، ۱۳۶۸، *تاریخ فلسفه*، ج (یونان و روم)، ترجمه سیدجلال‌الدین محتوی، تهران، علمی و فرهنگی و سروش.

هبة الله شیریازی (مؤید فی‌الدین)، ۱۹۷۴، *المجالس المؤیدیه*، بیروت، دار الاندلس.

Plato, 1971, *The Collected Dialogues of Plato*, tr. by Lane Cooper and others, Hamilton and Huntington Cairns (Eds.), New Jersey, Princeton University press.

منابع.....

ابوزید، نصر حامد، ۱۳۸۹، *معانی متن: پژوهشی در علوم قرآن*، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، تهران، طرح نو.

بدوی، عبدالرحمن، ۱۹۷۷، *مؤلفات الغزالی*، کویت، وكالة المطبوعات.

پورجوادی، نصرالله، ۱۳۸۱، *دو مجدد: پژوهش‌هایی درباره محمد غزالی و فخررازی*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

حسینی طهرانی، سیدمحمدحسن، ۱۴۲۵ق، *مهر تابان*، مشهد، نور ملکوت قرآن.

خمینی، سیدحسن، ۱۳۹۰، *گوهر معنا: بررسی قاعده وضع الفاظ برای ارواح معانی*، تهران، اطلاعات.

ساجدی، ابوالفضل، ۱۳۸۳، *زبان دین و قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، *شرح اصول الکافی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۶۲، *نهایة الحکمه*، قم، نشر اسلامی.

_____ ، ۱۳۶۴، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، پاورقی مرتضی مطهری، تهران، صدرا.

_____ ، ۱۳۸۷، *تسعه در اسلام*، قم، بوستان کتاب.

_____ ، ۱۳۸۸ الف، *رسائل توحیدی*، ترجمه علی شیروانی و هادی خسروشاهی، قم، بوستان کتاب.

_____ ، ۱۳۸۸ ب، *قرآن در اسلام*، قم، بوستان کتاب.

_____ ، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.

_____ ، بی تا، *حاشیه الکفایه*، قم، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبائی.

غزالی، محمد، ۱۳۳۳، *مکاتیب فارسی غزالی به نام فضایل الأنام من رسائل حجت الإسلام*، تهران، کتابفروشی این سینا.

_____ ، ۱۳۴۶، *معارج القدس فی مدارج النفس*، مصر، مطبعة السعاده.

_____ ، ۱۳۷۸، *کیمیای سعادت*، تهران، علمی و فرهنگی.

_____ ، ۱۹۷۱، *جوهر القرآن و درره*، بیروت، دار الکتب العلمیه.

_____ ، ۱۹۸۶، *المقصد الأسنی فی شرح معانی الأسماء الحسنی*، بیروت، دارالمشرق.

_____ ، ۲۰۱۰ الف، *الأجوبة الغزالیه فی المسائل الأخرویه، المضمنون الصغیر*، در: *مجموعه رسائل الإمام الغزالی*، ص ۳۵۹-۳۶۷، بیروت، دارالفکر.

_____ ، ۲۰۱۰ ب، *الجام العوام عن علم الکلام*، در: *مجموعه رسائل الإمام الغزالی*، ص ۳۰۰-۳۳۳، بیروت، دارالفکر.

_____ ، ۲۰۱۰ پ، *الرسالة الدنییه*، در: *مجموعه رسائل الإمام الغزالی*، ص ۲۲۲-۲۳۵، بیروت، دارالفکر.

_____ ، ۲۰۱۰ ت، *روضه الطالبین و عمدة السالکین*، در: *مجموعه رسائل الإمام الغزالی*، ص ۹۲-۱۵۹، بیروت، دارالفکر.

_____ ، ۲۰۱۰ ث، *فصل التفرقه*، در: *مجموعه رسائل الإمام الغزالی*، ص ۲۳۶-۲۵۵، بیروت، دارالفکر.

_____ ، ۲۰۱۰ ج، *التسطاس المستقیم*، در: *مجموعه رسائل الإمام الغزالی*، ص ۱۸۰-۲۱۱، بیروت، دارالفکر.