

Exploring the Quranic Foundations of the Spirit of Meaning Theory and Its Implications for Understanding Quranic Language: Ayatollah Javadi Amoli's Perspective¹

Sedigheh Sanezadeh²

Mahdieh Sadat Mostaghimi³

Marziyeh Sadeghi⁴

(Received on: 2022-09-24; Accepted on: 2023-04-06)

Abstract

A prominent view on the semantics of ambiguous words in the Quran is the spirit of meaning theory. Initially proposed by al-Ghazālī, this theory was further defended by intellectuals such as Mullā Ṣadrā, al-Fayḍ al-Kāshānī, Imam Khomeini, and 'Allāma Ṭabāṭabā'ī. Javadi Amoli's works pay particular attention to this theory, applying a set of Quranic and exegetical principles to both ambiguous and unambiguous words. This article seeks to uncover the Quranic foundations of the spirit of meaning theory and analyze its implications for understanding Quranic words based on Javadi Amoli's principles. Key principles explored include the manifestation of Quranic revelation, its gradation, universality, and perpetuity. The article examines the theory's implications in areas such as graded understanding, exegetical interpretation, applied understanding, and the rejection of figurative or metaphorical explanations of God's transmitted attributes. Using a descriptive-analytic approach, the article concludes that this theory plays a crucial role in achieving a deeper and more accurate understanding of the Quran compared to rival theories.

Keywords: Quran, spirit of meaning, literal and figurative speech, transmitted divine attributes, Javadi Amoli.

-
1. This article is derived from Sedigheh Sanezadeh, "An account of the views of Mullā Ṣadrā and Ayatollah Javadi Amoli regarding the semantic scope of theological singulars in religious texts and its theological consequences," PhD diss., University of Qom, 2023.
 2. PhD student, Islamic Theology, University of Qom, Qom, Iran (corresponding author). Email: a_sanezadeh@yahoo.com
 3. Associate Professor, Department of Islamic Theology and Philosophy, University of Qom, Qom, Iran.
Email: sadatmahdieh313@gmail.com
 4. Associate Professor, Department of Islamic Theology and Philosophy, University of Qom, Qom, Iran.
Email: marziyehsadeghi@yahoo.com

تحلیلی از مبانی قرآن‌شناختی نظریه روح معنا و استلزامات آن در فهم زبان قرآن با تأکید بر آرای آیت‌الله جوادی آملی^۱

صدیقه صانع‌زاده^۲، مهدیه سادات مستقیمی^۳، مرضیه صادقی^۴

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۷/۰۲؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۱/۱۷]

چکیده

یکی از دیدگاه‌های مهم در معناشناسی الفاظ متشابه قرآن، نظریه روح معناست. این نظریه نخستین بار توسط غزالی مطرح شد و اندیشمندانی چون ملاصدرا، فیض کاشانی، امام خمینی و علامه طباطبایی از مدافعان آن بوده‌اند. این نظریه در آثار جوادی آملی بر اساس زنجیره‌ای از مبانی به‌ویژه مبانی قرآن‌شناختی و تفسیری مورد توجه ویژه‌ای قرار گرفته است و در واژه‌های متشابه و غیرمتشابه کاربردهای متعددی یافته است. هدف این مقاله، استنتاج مبانی قرآنی در جایگاه مقدمه‌ای بر نظریه روح معنا و تحلیل برخی نتایج آن در فهم واژه‌های قرآنی بر مبنای آثار ایشان است. برخی مبانی اصلی به‌دست‌آمده عبارت‌اند از: نزول تجلی‌گونه قرآن، ذومراتب بودن قرآن، کلیت و دوام آن و بررسی مهم‌ترین استلزامات این نظریه در مواردی نظیر فهم ذومراتبی قرآن، فهم تفسیری و فهم جری و تطبیقی و نفی مجازگرایی در تبیین صفات خبری از دیگر دستاوردهای این نوشتار است. از نتایج این مقاله که به روش توصیفی - تحلیلی نگاشته شده است، بیان نقش مؤثری است که پذیرش این قاعده در فهم عمیق‌تر و حقیقت‌گرایانه قرآن در مقابل نظریه‌های رقیب به جای می‌گذارد.

کلیدواژه‌ها: قرآن، روح معنا، حقیقت و مجاز، صفات خبری، جوادی آملی.

۱. این مقاله برگرفته از: صدیقه صانع‌زاده، «تبیین دیدگاه ملاصدرا و آیت‌الله جوادی آملی پیرامون گستره معنایی مفردات الهیاتی در متون دینی و بررسی پیامدهای کلامی آن»، رساله دکتری، استاد راهنما: مهدیه سادات مستقیمی، دانشکده الهیات، دانشگاه قم، ایران، ۱۴۰۲، است.

۲. دانشجوی دکتری کلام اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران (نویسنده مسئول) a.Sanezadeh@yahoo.com

۳. دانشیار گروه کلام و فلسفه اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران sadatmahdieh313@gmail.com

۴. دانشیار گروه کلام و فلسفه اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران marziyehsadeghi@yahoo.com

طرح مسئله

یکی از مباحث مهم در زبان دین، مطالعه الفاظی است که با عنوان «الفاظ متشابه» از آنها یاد می‌شود. در بررسی واژه‌های متشابه در قرآن نظیر کرسی، لوح، قلم، میزان، عرش و استوای خدا بر آن، آمدن خدا و فرشتگان، دیده شدن خدا، دست و انگشت خدا، نور، نار و مانند آن، یکی از پرسش‌های مهم این است که «موضوع له» حقیقی این الفاظ به ویژه در بحث «صفات خبری» چیست؟ آیا کاربرد این الفاظ در معانی محسوس است یا نامحسوس؟ و به گونه مجاز است یا حقیقت؟ میان باورمندان به معناداری و فهم‌پذیری الفاظ و گزاره‌های دینی در پاسخ به آن، چهار دیدگاه وجود دارد:

الف) نظریه حقیقت و مجاز: این گونه الفاظ اولاً و بالذات برای معانی محسوس و مادی وضع شده‌اند؛ بنابراین درباره آنها حقیقت است؛ سپس ثانیاً و بالعرض برای معانی معقول به کار رفته است. چنانچه جمهور عالمان اهل سنت، امامیه، اغلب معتزله، مدافع وقوع مجاز در قرآن بوده‌اند (مسعودی، ۱۳۹۵: ص ۱۰).

ب) ظاهرگرایان: طیف‌هایی مانند سلفیه، مجسمه و مشبه همان معنای ظاهری و محسوس را برای این الفاظ قائل هستند و ساحت دیگری از معنا را نمی‌پذیرند (سبحانی، ۱۳۹۵: ج ۱، ص ۲۶۷ - ۲۷۲).

ج) نظریه اشتراک لفظی: این نظریه در بحث الفاظ مربوط به اسماء و صفات الهی در قرآن طرح شده است، اما قابل تسری به دیگر الفاظ متشابه قرآن نیز هست. براساس این دیدگاه، کاربرد الفاظ مربوط به صفات الهی و نیز لفظ «وجود» میان خداوند و مخلوقات فقط اشتراک در لفظ است؛ مثلاً واژه «دست» برای دو معنای متفاوت وضع شده است. ملاهادی سبزواری این نظریه را به ابوالحسن اشعری، ابوالحسن بصری و بسیاری از معاصران خود منسوب می‌کند که برای رهایی از اشتراک معنوی و افتادن در دام شباهت علت و معلول بیان کرده‌اند (سبزواری، ۱۳۷۹: ج ۲، ص ۸۳).

د) نظریه روح معنا: باورمندان به این قاعده معتقدند الفاظ برای روح و حقیقت معنا وضع شده‌اند نه مصداق خاص و خصوصیات مصداق گوناگون در وضع الفاظ بر معانی در نظر گرفته نشده است. بر اساس این دیدگاه، معنا و مفهوم از ابتدای وضع، ظرفیت توسعه دارد؛ به عبارت دیگر الفاظ برای «حقیقت اشیای خارجی لا بشرط از تعینات و تشخصات» وضع شده‌اند و مصداق آن به مرور زمان کشف می‌گردد. این نظریه، «روح معنا» یا «ارواح معانی» را «موضوع له» حقیقی الفاظ می‌داند که همان معنای مشترک میان مصداق گوناگون است؛ از این رو الفاظی مانند کرسی، رؤیت، قلم و... که طبق عادت ذهنی در معنای عرفی و مادی به کار می‌رود، اگر برای مصداقی مثالی و نامحسوس استعمال شوند، کاربرد آنها در آن مصداق‌های غیرمادی و طولی، حقیقت است و نیازی به استفاده از مجاز و استعاره نیست. در قرآن کریم واژگان و مفاهیمی به کار برده شده‌اند که در متن فرهنگ و زبان آن جامعه مطرح بود و مردم با آنها مأنوس بوده‌اند و چون در سطح مردم عادی، الفاظ در همان معانی محسوس و مادی به کار می‌رود، کاربرد آنها در معانی بلند و فرامادی، مشکل آفرین شده است. عده‌ای راه حل و پل ارتباطی میان معانی مادی و سطحی و معانی دیگر را استعاره، مجاز و کنایه گرفته‌اند. قائلان به نظریه روح معنا، این معانی متداول و متنازل را سطحی از معانی اصلی و مشترک میان آن معانی متعالی و سطح پایین گرفته‌اند؛ زیرا معتقدند موضوع له حقیقی الفاظ روح معنای مشترک است، نه مصداق خاص و ویژگی خاص مصداقی.

ظاهراً امام محمد غزالی نخستین اندیشمندی است که این نظریه را در جایگاه دیدگاهی خاص و متمایز طرح کرده است (شیواپور، ۱۳۹۴: ص ۱۸۰). وی دیدگاه خود را در کتاب جواهر الکلام شرح می‌دهد. او در این کتاب در تبیین این نظریه ابتدا به مسئله موازنه عالم محسوس و معقول اشاره می‌کند و معتقد است توجه به عالم واسطه‌ای یعنی عالم مثال، دشواری فهم برخی از متون دینی را حل می‌کند (شیواپور، ۱۳۹۰: ج ۱، ص ۸۹).

نخستین فیلسوفی که از دیدگاه غزالی استقبال می‌کند، ملاصدراست. وی چنان شیفته این نظریه است که غزالی را به دلیل طرح آن می‌ستاید (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷: ص ۱۳۰-۱۳۲) و حتی بیش از او به این دیدگاه توجه می‌کند.

از آن به بعد نیز اندیشمندانی نظیر فیض کاشانی، ملاعلی نوری، حکیم سبزواری و از بین معاصران علامه طباطبایی (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۱، ص ۹-۱۱) امام خمینی، مطهری (حسینی تهرانی، ۱۴۲۳: ج ۸، ص ۱۲۵-۱۲۷) و جوادی آملی تأملاتی درباره آن ارائه کرده‌اند (مسعودی، ۱۳۹۵: ص ۱۲).

برخی از پژوهش‌ها درباره این دیدگاه در سال‌های اخیر عبارت‌اند از: «صدرالمتألهین و نظریه روح معنا در تفسیر مفردات متشابه قرآن» از حامد شیواپور؛ روح معنا در تفسیر قرآن اثر حامد شیواپور؛ «روح معنا ره‌آورد بدیع قرآن؛ مؤثر در فهم گزاره‌های دین» از محمد حسین مهدوی نژاد؛ «مبانی و کاربردهای نظریه روح معنا در آثار جوادی آملی» نوشته علی اصغر مسعودی؛ روح معنا در تفسیر قرآن کریم نگاشته سید محمد علی ایازی؛ «طباطبایی و نظریه روح معنا در تبیین الفاظ متشابه قرآن» از حامد شیواپور؛ «معناشناسی اوصاف الهی: بررسی تطبیقی نظریه اثبات بلاکیف ابن تیمیه و نظریه روح معنای طباطبایی» اثر حمید احتشام؛ «بررسی تطبیقی دیدگاه‌های غزالی و علامه طباطبایی در نظریه روح معنا» از محمد توکلی پور. جوادی آملی در روش تفسیری خویش به این قاعده توجه ویژه‌ای دارد و بسیاری از مباحث و شبهات کلامی و عرفانی آیات قرآن را با ارجاع به آن تحلیل و تفسیر می‌کند. این اندیشمند معاصر که دارای مبانی مستدل در قرآن‌شناسی است، در آثار خویش به کرات درباره این قاعده سخن گفته است. از نظر ایشان منظور از قاعده روح معنا آن است که الفاظ برای مفاهیم عام و جامع وضع شده‌اند و مراد از عام و جامع بودن نیز اعم بودن مفهوم برای مصادیق ماده و نامادی است (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ج: ص ۵۴؛ جوادی آملی،

۱۳۸۸ ت: ج ۱۶، ص ۴۵ و ۲۸۱؛ جوادی آملی، ۱۳۹۴: ج ۲۶، ص ۲۶۹؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹: ج ۱۳، ص ۱۷۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۹: ج ۱۴، ص ۹۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۴: ج ۱۵، ص ۱۲۷؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷: ج ۱۱۵ - ۳۸۴؛ جوادی آملی، ۱۳۸۷: ج ۴، ص ۸۵؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶: ج ۱، ص ۱۱۸ - ۴۳۴). وی بر اساس این نظریه معتقد است هر لفظ به دلیل جریان روح معنا در مصادیق متعدد اعم از محسوس و معقول و غیبی، می‌تواند مصادیق طولی یا عرضی بسیاری داشته باشد که درباره همه آنها به نحو حقیقی استعمال می‌شود نه مجاز؛ زیرا در وضع الفاظ، نظر به مصداق خاص و ویژگی‌های آن نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ج ۱، ص ۴۳۴).

نظریه روح معنا در فهم واژگان قرآنی که از اصل توسعه‌پذیری دلالت‌های قرآنی سرچشمه می‌گیرد، مبتنی بر برخی اصول و مبانی در حوزه‌های مختلف هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، زبان‌شناختی و انسان‌شناختی و معناشناختی است. از جمله اصول هستی‌شناختی می‌توان از اصل تشکیک وجود (ر.ک: صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ص ۱۱۲؛ جوادی آملی، ۱۳۸۶ الف: ج ۲، ص ۲۰۸)، عقیده به لایه‌های متعدد هستی (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ج ۱۲، ص ۱۳۱)، اصل تجلی و ظهور (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ص ۱۱۲) و اصل نظام احسن (ر.ک: صدرالدین شیرازی ۱۳۶۰: ص ۱۳۶ - ۱۳۹) نام برد. از اصول معرفت‌شناسی نظریه روح معنا می‌توان به معرفت حضوری و تشکیک مراتب معنا (صدرالدین شیرازی، [بی‌تا]: ص ۱۱۷) اشاره کرد.

روح معنا در بُعد قرآن‌شناختی نیز در گرو مبانی خاصی است که این نظریه راپشتیبانی می‌کند. در اندیشه جوادی آملی این نظریه بر کدام مبانی استوار شده است؟ در این پژوهش، به طور خاص به استخراج و تبیین مبانی قرآنی این نظریه در آثار ایشان پرداخته‌ایم. بررسی‌های نویسنده نشان می‌دهد تا کنون تحقیق مستقلی در قالب مقاله علمی از این

منظر و نیز استلزامات تفسیری این نظریه به‌ویژه در بحث چگونگی فهم صفات خبری در حوزه معناشناختی و تناظر آن با هستی‌شناختی ارائه نشده است. جایگاه تطبیق و تفاوت آن با تأویل از دیدگاه ایشان و همچنین تفاوت رویکرد ایشان با متکلمین امامیه و نفی مجازگرایی افراطی از دیگر مباحثی است که در این نوشتار به آن می‌پردازیم.

الف) مبانی قرآن‌شناختی نظریه روح معنا

۱. نزول تجلی‌گونه قرآن

جوادی آملی قرآن را حبل آویخته به نحو تجافی و ترقیقی می‌داند؛ البته به گونه‌ای که عربی بودن قرآن بر جهانی و جاودانه بودن آن، آسیبی نمی‌رساند. وی می‌نویسد: «قرآن کریم دست‌نوشته و اثر فکر کسی نیست، بلکه پیامبر (ص) آن را از خدای حکیم علیم دریافت کرد (نمل: ۶) و خدای مٔان آن را در مجموعه‌ای منسجم به زبان عربی فرو فرستاد (یوسف: ۲). انزال قرآن به صورت تجلی و آویختن است، نه تجافی و انداختن؛ یعنی مانند نور، نه باران. تنزیل تجلی‌گونه قرآن، ترقیقی است. وحی الهی آن چنان رقیق شد که برای فهم و ادراک مخاطب، به لباس لفظ درآمد» (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ج ۴۰، ص ۵۸ - ۶۰).

۲. تجلی ذات مقدس خدا در قرآن

نویسنده تفسیر تسنیم با تکیه بر آیه ۲۱ «حشر» می‌گوید: قرآن کریم «تجلی» خداست؛ از این رو کوه توان تحمل آن را ندارد. البته این تمثیل در عظمت قرآن، بیان حدّ متوسط قرآن است؛ در حالی که قرآن، مقام مکنونی دارد که نه تنها کوه، بلکه تمام سلسله‌افراشته جبال و مجموعه آسمان‌ها و زمین از حمل آن ناتوان‌اند (أحزاب: ۷۲). تنها انسان می‌تواند امانت

قرآن را حمل کند؛ بنابراین روزی که حقیقت قرآن ظهور کند و تأویلش فرارسد (اعراف: ۵۳)، بساط گسترده آسمان‌ها برچیده می‌شود و مجموعه نظام موجود، به نظام دیگری تبدیل می‌گردد و [مردم] در برابر خدای یگانه قهار ظاهر شوند (ابراهیم: ۴۸).
امانت الهی، مصادیق گوناگونی دارد؛ ولی کامل‌ترین آنها حقیقت قرآن کریم است (جوادی آملی، ۱۳۸۹ ح: ص ۲۵ - ۲۸).

۳. کلیت و دوام قرآن کریم

جوادی آملی انزال تجلی‌گونه قرآن کریم را نشانه کلی و دائمی بودن (جهانی و جاویدبودن) آن می‌داند و باورمند است عربیت آن، به جهانی بودنش آسیبی نمی‌رساند؛ زیرا قرآن به لحاظ معنا و لفظاً جهانی است؛ یعنی به زبان بین‌المللی (زبان فطرت) سخن می‌گوید و معارف بلندش از افق لفظ بیرون رفته و زبان نمی‌شناسند؛ ثانیاً جاودانی است، چون از الفاظ عربی تالقای الهی، علومی نامتناهی است و قرآن کریم همواره پاسخگوی مشکلات علمی و عملی هر روزگار و هر سرزمین است. قرآن کریم، همواره چون خورشید و ماه جاری است.
در دیدگاه ایشان، از آنجاکه قرآن کریم کتابی کلی و جهانی است و مخاطب اصلی آن فطرت مشترک تمامی انسان‌ها در همه اعصار است، هر رویدادی مصداق یکی از احکام آن است؛ از این رو هر مکتبی را تأیید یا ردّ می‌کند و درباره هر یک از آداب اجتماعی، امور اخلاقی، سنن ملی و اصول سیاسی نظر دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۹ ت: ج ۱۳، ص ۱۵۱).

۴. ذومراتب بودن حقیقت قرآن کریم

جوادی آملی با اشاره به تعبیر دور (ذلك) از خدای سبحان در آیاتی مانند ۱۰۲ «انعام» و از طرفی هم نزدیک در آیاتی نظیر آیه ۴ «حدید»، ۱۸۶ «بقره» و آیه ۱۶ «ق» که همراهی همیشگی خدا با انسان و شدت نزدیکی او را به انسان را یادآور می‌شود، می‌گوید: همین دوگونه تعبیر درباره قرآن

کریم هم که تجلی گاه خدای متعال است، وجود دارد؛ گاه درباره این کتاب الهی، بالفعل اشاره به دور آمده است (بقره: ۲) و گاه با استفاده از الفاظی نزدیکی و قرب آن را به انسان گوشزد می کند: (اسراء: ۹). دوگانگی این تعبیر نشان می دهد که قرآن، کتابی الهی و دارای مراتب است که مرتبه والا و مرحله اعلای آن "امّ الکتاب" است: (زخرف: ۴). این مرحله اعلا، اصل و ریشه قرآن است که نزد ذات مقدس خداست. درحقیقت مرحله عالیّه قرآن، در دست فرشتگان «کرام بره» است: (عبس: ۱۵-۱۶) و مرحله نازلّه آن به لفظ عربی مبین ظهور کرده و نزد مردم است: (زخرف: ۱۰۳). قرآن وقتی از عبارت "هَذَا الْقُرْآنُ" (اسراء: ۹) استفاده می کند، هدایت مردم را مدنظر دارد و هنگامی که تعبیر "ذَلِكَ الْكِتَابُ" (بقره: ۲) را به کار می برد، به "غیب" می پردازد: (بقره: ۳)؛ یعنی قرآن "غیب" و "کتاب مکنونی" دارد که اصل مرتبه نازلّه آن است.

مرحله اعلا	امّ الکتاب	نزد ذات مقدس
مرحله عالیّه	کرام بره	در دست فرشتگان
مرحله نازلّه	عربی مبین	نزد مردم

بنابراین انسان وقتی به اوج قرآن توجه می کند، خود را حقیر می بیند و قرآن را در دور دست: "ذَلِكَ الْكِتَابُ" و آن گاه که الفاظ و ظواهرش را که قابل قرائت، تلاوت، فهم، استدلال، گفتن، شنیدن و نوشتن است می بیند، اشاره به نزدیک به کار می برد: "هَذَا الْقُرْآنُ" (جوادی آملی، ۱۳۸۹ ح: ص ۲۸ - ۲۹).

۵. مرتبط بودن مراتب قرآن کریم با مراتب وجودی انسان

بر اساس مبانی پیش گفته، قرآن کریم حبل آویخته و بی انتهای پروردگار است که حقایق و معانی طولی و ساحت های متنوعی دارد؛ از این رو هر معنای دقیقی که از آن فهم گردد،

دقیق‌تر از آن هم خواهد بود. اما در پرتو محکماتی مانند «لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ» و نیز وضع الفاظ برای ارواح معانی (مفاهیم عام)، هر کدام از درجات بلند، مرتبه‌ای از معنای قرآن کریم است. رابطه بین معانی، طولی است و هر مرتبه‌ای از معنا به مرتبه‌ای از فهم انسانی اختصاص دارد و برای انسان نیز ارتقا به همه این مراتب امکان‌پذیر است؛ بنابراین به اهتدا و تدبّر در قرآن مکلف شده است. بنابراین اگر کسی به مرتبه بالاتر دست نیافت، نباید معنای مرتبه پایین را آخرین پیام و ناسخ مراحل برتر بداند که عقل بشر عادی از ادراک آنها ناتوان است (جوادی آملی، ۱۳۸۹ ت: ج ۱۳، ص ۱۷۱).

به دیگر سخن، چون قرآن دارای ظاهر و باطن است، آن ظاهر برای همگان قابل فهم است؛ اما باطن را تنها اولیای الهی می‌فهمند. بخشی دیگر هم باطن باطن است که تنها پیغمبر (ص) و امامان معصوم (ع) آن را ادراک می‌کنند؛ البته ایشان درباره حدیث نیز بر همین باور است (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ج ۱، ص ۱۵۸ - ۱۵۹). برای نمونه ادراکی که عقل‌های عادی از جهنم دارند، در حد فهم آنان از کوره‌های فولاد و آهن دنیا است؛ از این رو عقل‌های عادی بشر جهنم را دارای سه عنصر (مواد سوختی، ماده آتش‌زنه و عده‌ای که باید بسوزند) می‌دانند؛ اما از ظاهر شفاف و روشن قرآن برمی‌آید که هر سه عنصر جهنم، خود انسان است (جوادی آملی، ۱۳۹۳: ج ۱، ص ۱۶۹ - ۱۷۰).

ب) برخی پیامدها و استلزامات مبانی قرآن‌شناختی نظریه روح معنا

۱. استلزامات نظریه روح معنا در فهم عمیق و تبیین حقیقت‌گرایانه زبان قرآن

بنا بر آنچه بیان شد و با توجه به جمیع ویژگی‌های قرآن به‌ویژه مواردی که نویسنده تفسیر تسنیم در آثار خود به‌وفور به آنها پرداخته‌اند، می‌توان دریافت نظریه روح معنا در حقیقت‌گروی و تعمیق بخشی زبان دین بسیار مؤثر بوده است. زیرا:

اول: خدای سبحان متکلم قرآن و نازل کننده آن است؛ از این رو آن را از هر موجود دیگری بهتر می شناسد. بنابراین برجسته ترین تعریف، همان تعریفی است که خدای سبحان درباره این کتاب عظیم آسمانی بیان فرموده است (جوادی آملی، ۱۳۸۹ ح: ص ۱۹).

دوم: قرآن حکیم است. کلمه حکمت با همه مشتقات و صورت های گوناگونش بیان کننده استواری و استحکام است؛ بنابراین به دلیل همین استحکام و برهانی بودن و هماهنگی با فطرت و عقل بشر هیچ بطلانی در آن راه ندارد و برای همیشه هدایت کننده بشر خواهد بود (فصلت: ۴۲). اگر درک مطلبی در قرآن دشوار بود، نباید آن را بر مطالب غیرواقع حمل کرد؛ چراکه به فرموده خود، کتابی است که به همراهی حق نازل شده است (اسراء: ۱۰۹) و حقیقت همیشه همراه آن است و باطل در آن راهی ندارد؛ اما این حقیقت بلند و سنگین در قالب ساده ای ریخته می شود تا همگان بفهمند (جوادی آملی، ۱۳۸۸ ت: ج ۱، ص ۲۹۷).

سوم: قرآن مهیمن و مسیطر است. خدای سبحان بهترین سخنان را نازل فرمود (زمر: ۲۳) که سراسر شبیه به هم و هماهنگ با یکدیگرند. اساساً از این حیث تمام متون موجود در جهان باید به قرآن عرضه شود؛ زیرا قرآن بر همه آنها هیمنه و سیطره دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۹ ب: ج ۳، ص ۵۵۱).

چهارم: قرآن تجلی ذات خداوند است؛ از این رو می توان دریافت تجلی خدا در کلام و زبانی صورت می گیرد که به تمامی بر وضع حقیقی بیان کننده متجلی خود یعنی خداوند متعال به کار گرفته شود و بر آن صدق کند.

پنجم: قرآن جهانی و جاودانه است. لازمه جهان شمول بودن قرآن (ذِكْرِي لِلْعَالَمِينَ وَ نَذِيرًا لِلْبَشَرِ) و اختصاص نداشتن به زمان و مکان و آداب و سنن خاص، منحصر نبودن به نژاد و گروه ویژه ای، آن است که همواره تازه باشد. همین امر، نشان دهنده آن است که الفاظ با

توجه به قالب عربی خود در معانی حقیقی استعمال شده باشند که در هر زمان، انسان‌ها با توجه به وسعت فهم و سعه طهارت بتوانند از این کتاب ذوبطون در مسیر هدایت و تبیین و ترسیم دین بهره ببرند و اگر با توجه به کلام عرفی عربی آن روز انشا شده باشد، نمی‌تواند بیان‌کننده این تازگی و جاودانگی باشد. بنابراین راز تازگی و جاودانگی قرآن از یک جهت این است که اساساً زبانی که با آن دین کامل و مورد پذیرش نزد خدا بیان شده است، با نزول وحی به آن زبان ارتقاء یافته است و این مسئله چیزی است که مشخص می‌کند دین را باید در تمام جنبه‌هایش با ویژگی‌های منحصر به خود با ملاک و معیار الهی و نه عرفی و بشری بررسی کرد؛ چراکه این کتاب محور و میزان بلاغت و فصاحت و تمام صنعت‌های ادبی عربی شده است.

آیت‌الله جوادی در تسنیم بیان می‌کند خداوند سبحان با صنعت ادبی ویژه وحی، سطح ادبیات عرب را ارتقا داد و با شواهد و قراین خاص، ظرفیت آن را توسعه بخشید و سپس مظلوف سپهری را به نحو تجلی و نه تجافی در ظرف زمینی ریخت و پیوندبخش طبیعی ظرف را با سمت و سوی فراطبیعی آن حفظ کرد (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف: ج ۱، ص ۲۱۶). ایشان ضمن قبول راه‌های متفاوت توسعه فرهنگ مفاهیم و صنعت‌های معانی و بیان و بدیع، به دوراه وضع الفاظ برای ارواح معانی و حقیقت و مجاز (به نحو مانعة الخلو) اشاره می‌کند و معتقد است اگر خصوصیت القاشده، برگرفته از مصداق باشد و نه مأخوذ از مفهوم، موجب تجاوز نخواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۹ د: ج ۱، ص ۲۷۵؛ نیز نک: جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف: ص ۵۴).

در دیدگاه جوادی آنچه سبب درستی کاربرد یک لفظ بر مصادیق متعدد اعم از محسوس و مجرد می‌شود، جریان روح و حقیقت معنا در مصادیق مذکور است. ایشان معیار این جریان را بقای هدف و غرض معین در آن معنا می‌دانند و باور

دارند تا زمانی که هدف و غرض از معنا در مصداقی وجود داشته باشد، کاربرد لفظ بر آن مصداق از باب حقیقت خواهد بود و نه مجاز؛ اگرچه مشخصات و ویژگی‌های مصادیق تفاوت‌های عمده‌ای داشته باشند یا دچار تحول و تطور گردند (جوادی، ۱۳۸۹، ج ۱۰، ص ۳۱۰).

جوادی آملی مصادیق جدید معانی توسعه‌یافته الفاظ را حقایق طولی همان لفظ و معنای اولیه می‌داند که در ساحتی برتر بیان شده است؛ از این رو هر مصداقی در هر مرتبه‌ای از سلسله طولی آن حقیقت، ویژه مرتبه‌ای از فهم انسانی است. ایشان در این باره می‌نویسد الفاظ برای ارواح معانی (مفاهیم عام) وضع شده‌اند؛ پس هریک از این درجات بلند، معانی طولی قرآن کریم است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۳، ص ۱۴۸).

خلاصه کلام به بیانی دیگر آنکه قرآن کریم در یک تقسیم‌بندی کلی، هستی را به غیب و شهادت تقسیم می‌کند و حکیمان امامیه برای غیب مراتبی را برشمرده‌اند و هستی را به دنیا، برزخ و آخرت [جسم، خیال و عقل] تقسیم کرده‌اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ص ۱۵۳).

انسان کامل خلیفه خداست (بقره: ۳۰) و از روح خداوندی در او دمیده شده است (ذاریات: ۵۶)؛ بنابراین شایستگی دریافت امانت الهی (احزاب: ۷۲)، وحی الهی (انعام: ۱۹)، تفسیر و تأویل کتاب الهی و آگاهی از علم غیب (جن: ۲۶ - ۲۷) را داراست؛ از این رو به تدبر در آیات الهی (محمد: ۴۲) امر شده است.

با توجه به نزول تجلی‌گونه و نه تجافی قرآن در کلمات عربی و همچنین دیگر اصولی که بیان شد، قاعده روح معنا می‌تواند راهگشای فهم معارف قرآن و موجب گسترش دامنه شناخت از عالم حسی به عالم ماورای حس و عالم غیب شود و راه حل مناسب و حقیقت‌گرایانه در به‌کارگیری الفاظ عرفی برای مفاهیم فرامادی در حوزه معناشناسی باشد.

ملاصدرا که معرفت ذات حق را به گونه اثباتی دشوار می‌داند، در باب شناخت صفات الهی می‌نویسد: در اینجا مجال تفکر بیشتر است ...؛ از این رو قرآن صفات الهی را به گونه تفصیل بیان کرده است و او را با اوصاف سمیع، بصیر، علیم، حکیم، قدیم، ملک، خالق، باری و مانند آنها معرفی نموده است؛ همچنین در باب افعال الهی مجال وسیع‌تری است و قرآن کریم در باب افعال الهی در عالم شهادت مانند خلقت آسمان‌ها و زمین و خورشید و ماه و کوه‌ها و مانند آن به تفصیل و در افعال الهی در عالم غیب به اشاره سخن داده است؛ در حالی که برترین مخلوقات خدا که دلالت بر بزرگی و جلال الهی دارد، در عالم غیب هستند که از حواس ما پنهان‌اند و از عالم ملکوت می‌باشند، مانند روح و ملک، عقل و نفس، قلم، عرش، کرسی و ... که همه اینها خارج از عالم ملک و شهادت هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ص ۲۳ - ۲۴).

۲. استلزامات نظریه روح معنا در رد فهم هرمنوتیکی قرآن و تفسیر به رأی

برخی معتقد به بی‌معنایی الفاظ و ضرورت معنادهی به آن شده‌اند، بعضی نیز با پذیرش معنادار بودن الفاظ، معنای مدنظر خود را به هر شکل ممکن بر متن تحمیل می‌کنند. جوادی آملی این شیوه را به شدت نفی می‌کند و می‌گوید: «تفسیر کتاب هر مؤلف و گفتار هر گوینده، به صرف رأی خواننده یا شنونده نارواست. تفسیر به رأی متون مقدس دینی با منع ویژه عقلی و نقلی همراه است» (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف: ج ۱، ص ۲۱۵).

نظریه روح معنا از آنجاکه برای الفاظ قرآن در لایه‌های باطنی نیز در قالب تعبیر روح معنا، به صورتی روشمند و ضابطه‌دار معنای حقیقی ترسیم می‌نماید، از دخالت ذوق و برداشت‌های شخصی و تحمیل پیش‌فرض‌ها و انگاره‌های ذهنی بر قرآن پیشگیری می‌کند. وقتی لفظی در لایه‌های باطنی معنای وضعی و حقیقت نداشته باشد، بیشتر در معرض دیدگاه‌های هرمنوتیکی و ارائه قرائت‌های مختلف و گاهی متعارض قرار می‌گیرد.

۳. استلزامات نظریه روح معنا در فهم جری و تطبیقی قرآن

جوادی آملی قائل به تفاوت میان «جری» با «تفسیر» است و معتقد است «جری» که در تفسیر شریف المیزان بارها به کار رفته است و اصطلاحی روایی و برگرفته از حدیث شریف «یجری کما یجری الشمس و القمر» است (ر.ک: طباطبایی ۱۴۱۷: ج ۱، ص ۴۱-۴۲؛ نیز: ج ۳، ص ۸۱-۸۴)، تطبیق اصل کلی بر فروع و مصادیق آن است؛ بنابراین انطباق آیه بر شخص یا گروه در روایات، «جری» است نه تفسیر. «تفسیر» برای تبیین معانی و مستعمل فيه الفاظ است، نه بیان مصادیق خارجی که هرگز مستعمل فيه الفاظ نیستند و از نوع تطبیق است؛ از این رو هر گروه یا مکتب حق یا باطلی که تا قیامت ظهور کند، مصداق دسته‌ای از آیات است و این همان «جری» است.

بر این اساس اگر آیه‌ای تنها یک مصداق داشته باشد، باز هم به همان معنای جامع و مفهوم کلی خود تفسیر می‌شود و همواره زنده و حاکم است؛ زیرا تجلی ذات «حی لایموت»، کتابی زنده و همیشه جوشان است که اگر فقط بر فرد یا گروه یا جریان خاصی منطبق گردد و با تحوّل مورد انطباق دگرگون شود، دیگر جوامع الکلم نخواهد بود.

جوادی از این رهگذر بیان می‌دارد که تحولات گوناگون مصادیق، باعث تحول در تفسیر نمی‌شود؛ زیرا الفاظ برای ارواح معانی وضع شده‌اند و تا هدف چیزی معین و غرض مترتب بر آن باقی است، نام آن هم باقی است؛ حتی اگر در مصادیق آن تبدل فراوانی هم راه یافته باشد، مانند اسامی چراغ، ترازو، قلم و مانند آن که بین مصادیق موجود در اعصار پیشین و مصادیق اختراع شده عصر صنعت، از لحاظ مصداق تفاوت بسیاری است؛ اما همه آنها در مفاهیم جامع اسامی مذکور مندرج است؛ زیرا لفظ در مفهوم استعمال می‌گردد و نه در مصداق و تفاوت مصداق موجب تبدل مفهوم نمی‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ج ۱، ص ۴۰۱-۴۰۰). این نتیجه از قاعده روح معنا، با مبنای کلیت و دوام قرآن که پیش‌تر بحث شد، ارتباط مستقیم دارد.

۴. استلزامات نظریه روح معنا در نفی تمثیل‌گرایی افراطی

از دیدگاه ایشان بر اساس اصالة الحقيقة (التحقیق)، تا وقتی که می‌توان به حقیقت معانی الفاظ راه یافت، حمل الفاظ بر تمثیل آنها نارواست؛ زیرا حمل بر تمثیل، نیازمند قرینه و موجب تکلف در استظهار است؛ چراکه الفاظ برای ارواح معانی وضع شده‌اند، نه برای قوالب آنها و خصوصیت‌های مصداق، سهمی در محدوده مفاهیم ندارد و معنای جامع می‌تواند مصادیق گوناگون طبیعی، مثالی و عقلی داشته باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ب: ج ۳، ص ۲۲۸؛ جوادی آملی، ۱۳۸۸، ب: ج ۱۲، ص ۱۴۱-۱۴۲).

نمونه‌های فراوانی در قرآن برای عمومی کردن مفاهیم بلند از «مثل» استفاده شده است (جوادی آملی، ۱۳۸۸، الف: ج ۱، ص ۴۰-۴۱)؛ اما استمداد از تمثیل در موارد لازم است نه همه موارد (جوادی آملی، ۱۳۸۸، الف: ج ۱، ص ۲۲۶-۲۲۹). بنابراین به کمک قاعده روح معنا مثلاً در تفسیر آیه ۳۱ «بقره» می‌توان برای عناوینی مانند «تعلیم»، «اسم»، «عرض»، «قول» و «إنباء» مفاهیم جامعی در نظر گرفت که حمل بر حقیقت گواه حضوری فرشتگان نیز بشود و هیچ‌گونه تجوژی لازم نیاید. در این حالت حمل بر تمثیل دلیلی ندارد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ب: ج ۳، ص ۲۲۸). در تحلیل مثل‌های قرآنی نظیر آیه ۵ «جمعه» هم برخی صاحب‌نظران قائل به تشبیه صرف نیستند و آنها را بیان‌کننده وجود حقیقی و مثالی می‌دانند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، الف: ج ۲، ص ۳۳۱).

۵. استلزامات نظریه روح معنا در فهم تفسیری و تأویلی قرآن

جوادی آملی در ضرورت تفسیر به برخی از آیات این‌گونه استناد می‌کند: خداوند قرآن را به «حکیم» بودن می‌ستاید: (یس: ۲۰۱)، آن را «قول ثقیل» می‌نامد: (مزمل: ۵) و معنای یسیر بودن قرآن، (قمر: ۱۷ و ۲۲ و ۳۲ و ۴۰) ساده و سطحی بودن نیست؛ بنابراین به یقین فهم کتاب حکیم و وزین (ثقیل) نیازمند تفسیر مفسران قرآن پژوه و تمامی آیات آن تأمل‌پذیر است، مگر اینکه در حد ترجمه بیان شود که دیگر از سنخ تفسیر نیست.

ایشان معتقد است در تفسیر، سخن از مدلول لفظ و مقتضای تعبیر است؛ چه مقتضای تعبیر به لحاظ قواعد ادبی باشد یا برای پایبندی‌های عرفی و عقلی؛ درحالی‌که در تأویل، تعیین مرجع معنای لفظ و مشخص کردن مراد و مقصود، مطرح می‌شود. زیرا چنانچه مراد مخفی باشد و ظاهر لفظ هیچ بر آن دلالت نکند، به آگاهی از مقصود نیاز است که تنها خدا و راسخان در علم آن را می‌دانند.

تأویل از «أول» به معنای رجوع و از امور خارجی و عینی است، نه از مفاهیمی که مدلول لفظند و...؛ اما اینکه مراد از آ معنای مخالف با ظاهر باشد، هیچ دلیلی بر آن نداریم؛ چون این کاربرد پس از نزول قرآن پیدا شده است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ج ۳، ص ۲۷-۳۱).

ایشان در ادامه با استناد به قول فیض کاشانی، چنین می‌گوید: «الفاظ نه فقط برای معانی منطبق بر مصادیق مادی، بلکه برای ارواح معانی و مفاهیم عام وضع شده‌اند؛ بنابراین به معانی مادی اختصاص ندارند؛ مثلاً اگر هر یک از کلمات "میزان"، "مصباح"، "قلم" و مانند آن بر معانی مجردشان هم حمل شود، درحقیقت لفظ بر مصداق خود تطبیق شده است. اگر "قلم" به موجود مجردی که واسطه فیض است و "أم الكتاب" و کتاب "محو و اثبات" را می‌نویسد، اطلاق گردد، با آنکه قلم محسوس نیز از مصادیق آن است، تأویل به شمار نمی‌رود؛ زیرا لفظ نمی‌تواند "تأویل" را تحمّل کند؛ ولی لفظ "قلم" تحمّل هر دو مصداق مادی و مجرد را دارد» (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ت: ج ۱۳، ص ۱۷۰).

۶. استلزامات نظریه روح معنا در فهم و تبیین صفات خبری و نفی مجازگرایی

از مسائل مهم مورد اختلاف آرای کلامی و تفسیری، مسئله معناشناختی و هستی‌شناختی «صفات خبری» است. مقصود از صفات خبری، صفاتی است که تنها به استناد آیات و روایات به خدا نسبت داده می‌شود.

گفتنی است صفات خبری دو دسته‌اند: دسته‌ای از آنان صفات ذاتند، مانند نفس، وجه، صورت، سمع و بصر (گوش و چشم)، دست و پا و انگشتان؛ دسته دیگر هم احوال

ذات مانند دیده شدن، استوا بر عرش، حرکت و آمدن و ... در معناشناسی این صفات، ظاهرگرایان نظیر مجسمه و مشبیه قائل به خدای انسان وار شده‌اند، برخی هم به تعطیل روی آورده‌اند (اله بداشتی، ۱۳۹۲: ص ۴۰۵ - ۴۲۱).

ملاصدرا در انتقاد از اینها می‌گوید: چگونه است که ذات و صفات خداوند را از مشارکت اجسام برکنار می‌دارند، اما دست و قدم او را جسمانی می‌دانند؟ یا چگونه است که به صفات الهی ایمان می‌آورند، اما به دست و قلم او یکسره کفر می‌ورزند؟ وی در معنای کلمه دست می‌گوید روح معنای کلمه دست و معنای اصلی آن منحصر در عضو مخصوصی نیست، بلکه روح و معنای اصلی واسطه طبیعی میان قدرت برگرفتن و رهاکردن است. خواه آن چیز جسمانی باشد یا به گونه‌ای دیگر ... و بدان دست‌هایی که برای خدا کار می‌کنند، همگی با واسطه‌های عقلی و نفسی و از جنس فرشتگان آسمانی و زمینی هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۶: ص ۴۱۲ - ۴۱۵).

معتزلیان این صفات را از حیث هستی‌شناسی نفی می‌کنند؛ اما از حیث معناشناختی آنها را به دیگر صفات ذاتی یا فعلی تأویل می‌کنند. متکلمان امامیه نیز از نگاه هستی‌شناسی، قائل به نفی صفات خبری هستند؛ چون آن را مستلزم ترکیب و جسمیت ذات حق می‌دانند. ولی در معناشناختی، آنها را کنایه و استعاره از صفات دیگر برمی‌شمردند؛ چنانچه امین‌الاسلام طبرسی در مجمع البیان پنج معنا برای «ید» بیان می‌کند (طبرسی، ۱۳۶۳، ج ۷، ص ۱۰۶)؛ همچنین خواجه نصیر می‌گوید: این صفات به صفات دیگر برمی‌گردد (حلی، ۱۴۱۳: ص ۳۰۱). البته امامیه با این بیان برای خدا نه دستی اثبات می‌کند و نه پا و نه انگشتان. بلکه اینها را از لطایف زبان برمی‌شمرد که معانی در قالب استعاره و کنایه بیان می‌گردد (اله بداشتی، ۱۳۹۲: ص ۴۲۰).

درحالی‌که جوادی آملی نیز مانند ملاصدرا و استاد خود علامه طباطبایی، در تفسیر خود از این قاعده به خوبی بهره می‌برد. در پرتو نظریه روح معنا این صفات برای خداوند جلوه

دیگری به خود می‌گیرد و دیگر جنبه کنایی و استعاره‌ای ندارد؛ برای نمونه ایشان با تمسک به قاعده روح معنا درباره اسناد اتیان و آمدن به خداوند، مفهوم جامع «ذهاب و ایاب» یا «رفت و آمد» را همان ظهور و خفا، غیبت و شهود و مانند آن در نظر می‌گیرند؛ در نتیجه این توسع معنایی، این صفت برای پروردگار به گونه ایجابی خواهد بود نه سلبی، ثانیاً حقیقت است و نه مجاز؛ همچنین دیگر جزء متشابهات محسوب نمی‌گردد. ایشان معتقدند تجرید از خصوصیت، در همه جا موجب مجاز بودن استعمال نمی‌شود؛ یعنی اگر خصوصیت القاشده در مفهوم اخذ شده باشد، تجرید آن مفهوم از برخی قیود مفهومی سبب استعمال لفظ در غیرمفهوم (موضوع له) می‌شود و مجاز خواهد بود؛ اما اگر خصوصیت القاشده از ویژگی‌های مصداق باشد نه برگرفته از مفهوم، چنین تجریدی مجاز نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱۰، ص ۳۰۵ - ۳۱۰).

یکی دیگر از صفات خبری که در قرآن درباره خدای سبحان به کار رفته است و شبهه ایجاد می‌کند، صفت استهزاء است. چگونه ممکن است خداوند نیز بندگان را مسخره کند و آنان را به باد استهزا بگیرد؟ و در این حالت چه فرق میان خالق و مخلوق است؟ جوادی آملی در تفسیر این آیه نیز از قاعده روح معنا استفاده می‌کند و پس از پالایش ویژگی‌های مصداق، کاربرد آن را به عنوان صفت فعل و نه صفت ذات، درباره خدای سبحان به نحو حقیقی و نه مجاز و استعاره، خالی از اشکال می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۸۷، د: ص ۳۹۳).

ایشان در تفسیر استوای خداوند بر عرش نیز بر حقیقی بودن این صفت برای خداوند به معنای تکیه‌زدن بر مقام فرمانروایی و تدبیر امور و نه به صورت مقام اعتباری و قراردادی یا کنایی، بلکه به گونه تکوینی و حقیقی بودن آن تأکید دارند؛ بنابراین برای تقریب به ذهن همچون ملاصدرا، آن را به مقام فرمانروایی نفس در برابر شئون علمی و عملی انسان تشبیه می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ج ۲۹، ص ۱۱۹).

نتیجه

توسع در مفاهيم زبانی موجب گسترش دامنه شناخت آدمی از عالم حسی به عالم ماورای حس و غیب می‌شود؛ به گونه‌ای که پایبندی به این نظریه با وجود فهم ذومراتبی قرآن، استلزاماتی در فهم تفسیری و نه تأویلی و نیز فهم حقیقت‌گرایانه و نفی مجازگرایی افراطی به‌ویژه در بحث صفات خبری دارد.

بنابراین حفظ روح و غایت معنای الفاظ، قرابتی میان معانی عرفی و معانی الهیاتی آنها ایجاد می‌کند که کاربرد آنها در عوالم مختلف صحیح است و ما را از محذور تعطیل یا فروافتادن در گردونه تشبیه و مجاز یا تأویل و تمثیل و نیز هرمنوتیک باز می‌دارد. جوادی آملی این نظریه را اصلی حاکم بر واژه‌های متشابه و غیرمتشابه و به مثابه رهاورد ویژه وحی تلقی می‌کند و آن را رهیافتی مناسب برای دسترسی به حقایق قرآنی می‌داند. با نظریه روح معنا لازم نیست برای تأویل به تکلف دچار شویم. نکته مهم این است که بین مفهوم و مصداق تفکیک قائل شویم؛ برای مثال دست جسمانی رانه مفهوم دست، بلکه مصداق نازله دست بدانیم. مصداق‌های مادی واژه‌ها (حتی اگر به تعبیری مجاز نباشد)، تنها مصداق نیست؛ عالم مادی نازک‌ترین مرتبه حقیقت و مصداق است؛ «ما من شیء الا عندنا خزائنه و ما ننزله الا بقدر معلوم».

با قاعده وضع الفاظ برای روح معنا، متشابهات قرآن و تمثیل‌های آن جلوه دیگری پیدا می‌کند؛ واژه‌هایی نظیر تکلم، کلمه، لقاء، قلم، سماء، ارض، تسبیح، سجده، استهزاء، حیات، یوم، تجارت، ذائقة (چشیدن)، مصباح، مفتاح، باب، کوثر، فوق، عند، فی، مصباح، نور، نار و... در آثار ایشان (که پرداختن به این کار بست‌ها مجال دیگری می‌طلبد) از محصور شدن در مصداق‌های مادی و محسوس به مصداق‌ها و حقایق فراطبیعی به نحو حقیقت و نه مجاز گسترش می‌یابد؛ بدون آنکه گرفتار تأویل شده باشیم. بنا بر نظر جوادی آملی در صورتی که ویژگی‌های مصایق مادی را از مفهوم عام و روح معنا ندانیم و به معنا حیثیت تجردی دهیم و حجاب‌های ادراکی را کم کنیم، به جای تأویل‌گرایی به تطبیق قائل می‌شویم.

کتاب نامه

قرآن کریم

اله بداشتی، علی (۱۳۹۲ ش)؛ توحید و صفات الهی؛ چ دوم، قم: دانشگاه قم.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴ ش)؛ تفسیر موضوعی قرآن کریم؛ ج ۱۵، چ دوم، قم: اسراء.

_____ (۱۳۸۶ الف)؛ رحيق مختوم؛ ج ۲، چ سوم، قم: اسراء.

_____ (۱۳۸۶ ب)؛ سرچشمه اندیشه؛ ج ۱، چ پنجم، قم: اسراء.

_____ (۱۳۸۷ ب)؛ سروش هدايت؛ ج ۴، چ اول، قم: اسراء.

_____ (۱۳۸۷ ج)؛ دين شناسی؛ چ پنجم، قم: اسراء.

_____ (۱۳۸۷ د)؛ تفسیر موضوعی قرآن کریم؛ ج ۵، چ چهارم، قم: اسراء.

_____ (۱۳۸۸ الف)؛ تسنیم؛ ج ۱، چ ششم، قم: اسراء.

_____ (۱۳۸۸ ب)؛ تسنیم؛ ج ۱۲، چ دوم، قم: اسراء.

_____ (۱۳۸۸ ت)؛ تسنیم؛ ج ۱۶، چ دوم، قم: اسراء.

_____ (۱۳۸۸ ث)؛ تفسیر موضوعی قرآن کریم؛ ج ۱، چ هشتم، قم: اسراء.

_____ (۱۳۸۹ الف)؛ تسنیم؛ ج ۲، چ ششم، قم: اسراء.

_____ (۱۳۸۹ ب)؛ تسنیم؛ ج ۳، چ پنجم، قم: اسراء.

_____ (۱۳۸۹ ث)؛ تسنیم؛ ج ۱۰، چ سوم، قم: اسراء.

_____ (۱۳۸۹ ج)؛ تفسیر انسان به انسان؛ چ پنجم، قم: اسراء.

_____ (۱۳۸۹ ح)؛ همتایی قرآن و اهل بیت (ع)؛ چ اول، قم: اسراء.

_____ (۱۳۸۹ خ)؛ تسنیم؛ ج ۱۴، چ سوم، قم: اسراء.

_____ (۱۳۸۹ د)؛ ادب فنای مقربان؛ ج ۱، چ هفتم، قم: اسراء.

_____ (۱۳۹۳ ش)؛ تحریر رساله الولاية؛ ج ۱، چ اول، قم: اسراء.

_____ (۱۳۹۴ ش)؛ تسنیم؛ ج ۲۶، چ سوم، قم: اسراء.

_____ (۱۳۹۵ ش)؛ تسنیم؛ ج ۴۰، چ اول، قم: اسراء.

حسینی طهرانی، سید محمد حسین (۱۴۲۳ ق)؛ معادشناسی؛ ج ۸، چ اول، مشهد: نور و ملکوت قرآن. حلی (علامه)، حسن بن یوسف (۱۴۱۳ ق)؛ کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ج چهارم، [بی جا]: [بی نا].

سبحانی، جعفر (۱۳۹۵ ش)؛ فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی؛ ج ۱، چ اول، قم: انتشارات توحید. سبزواری، حاج ملاهادی (۱۳۷۹ ش)؛ شرح المنظومه؛ ج ۲، چ اول، تهران: نشر ناب. شیواپور، حامد (۱۳۹۴ ش)؛ روح معنا در تفسیر قرآن کریم؛ چ اول، قم: دانشگاه مفید. شیواپور، حامد و محمد صادق کامران (۱۳۹۰ ش)؛ «صدرالمتألهین و نظریه روح معنا در تفسیر مفردات متشابه قرآن»؛ خردنامه صدرا، ش ۶۳.

صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰ ش)؛ اسرار الآیات؛ تهران: انجمن حکمت و فلسفه. _____ (۱۳۶۰ ش)؛ الشواهد الربوبیه؛ تعلیقه و تصحیح و مقدمه: سید جلال آشتیانی؛ مشهد: ستاد انقلاب فرهنگی مرکز نشر دانشگاهی.

_____ (۱۳۶۳ ش)؛ המשاعر؛ تهران: طهوری.

_____ (۱۳۸۷ ش)؛ مفاتیح الغیب؛ مترجم: محمد خواجوی، ج ۴، تهران: مولی.

_____ (۱۳۹۳ ش)؛ مفاتیح الغیب، ج ۱، چ اول، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.

_____ (۱۳۹۶ ش)؛ تفسیر القرآن الکریم؛ ج ۷ (ترجمه تفسیر سوره یس)؛ مترجم: سید صدرالدین طاهری؛ چ اول، تهران: بنیاد حکمت صدرا.

_____ [بی تا]؛ الاسفار الاربعه؛ ج ۶، قم: مکتبه المصطفوی.

طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ ق)؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ چ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

طبرسی فضل بن حسن (۱۳۶۳ ش)؛ مجمع البیان فی تفسیر القرآن؛ مترجم: محمد بیستونی؛ ج ۷، تهران: فراهانی.

مسعودی سید علی اصغر و محمد غفوری نژاد (۱۳۹۵ ش)؛ «مبانی و کاربردهای نظریه "روح معنا" در آثار جوادی آملی»؛ پژوهش‌نامه امامیه، ش ۳.

References

The Quran.

Allahbedashti, Ali. 1392 Sh. *Tawhīd va šifāt-i ilāhī*. Qom: University of Qom.

Ḥillī, al-Ḥasan b. Yūsuf al-. 1413 AH. *Kashf al-murād fī sharḥ tajrīd al-i 'tiqād*. N.p.

Hosseini Tehrani, Seyed Mohammad Hossein. 1423 AH. *Ma 'ādshināsī*. Vol. 8. Mashhad: Nūr va Malakūt-i Qur'ān.

Javadi Amoli, Abdollah. 1384 Sh. *Tafsīr-i mawzū 'ī-yi Qur'ān-i karīm*. Qom: Isra.

Javadi Amoli, Abdollah. 1386a Sh. *Raḥīq-i makhtūm*. Vol. 2. Qom: Isra.

Javadi Amoli, Abdollah. 1386b Sh. *Sarchishmih-yi andīshih*. Vol. 1. Qom: Isra.

Javadi Amoli, Abdollah. 1387a Sh. *Surūsh-i hidāyat*. Vol. 4. Qom: Isra.

Javadi Amoli, Abdollah. 1387b Sh. *Dīnshināsī*. Qom: Isra.

Javadi Amoli, Abdollah. 1387c Sh. *Tafsīr-i mawzū 'ī-yi Qur'ān-i karīm*. Vol. 5. Qom: Isra.

Javadi Amoli, Abdollah. 1388a Sh. *Tasnīm*. Vol. 1. Qom: Isra.

Javadi Amoli, Abdollah. 1388b Sh. *Tasnīm*. Vol. 12. Qom: Isra.

Javadi Amoli, Abdollah. 1388c Sh. *Tasnīm*. Vol. 16. Qom: Isra.

Javadi Amoli, Abdollah. 1388d Sh. *Tafsīr-i mawzū 'ī-yi Qur'ān-i karīm*. Vol. 1. Qom: Isra.

Javadi Amoli, Abdollah. 1389a Sh. *Tasnīm*. Vol. 2. Qom: Isra.

Javadi Amoli, Abdollah. 1389b Sh. *Tasnīm*. Vol. 3. Qom: Isra.

Javadi Amoli, Abdollah. 1389c Sh. *Tasnīm*. Vol. 10. Qom: Isra.

Javadi Amoli, Abdollah. 1389d Sh. *Tafsīr-i insān bih insān*. Qom: Isra.

Javadi Amoli, Abdollah. 1389e Sh. *Hamṭāyī-yi Qur'ān va Ahl-i Bayt*. Qom: Isra.

Javadi Amoli, Abdollah. 1389f Sh. *Tasnīm*. Vol. 14. Qom: Isra.

Javadi Amoli, Abdollah. 1389g Sh. *Adab-i fanāyi muqarrabān*. Vol. 1. Qom: Isra.

Javadi Amoli, Abdollah. 1393 Sh. *Tahrīr risālat al-wilāya*. Vol. 1. Qom: Isra.

Javadi Amoli, Abdollah. 1394 Sh. *Tasnīm*. Vol. 26. Qom: Isra.

Javadi Amoli, Abdollah. 1395 Sh. *Tasnīm*. Vol. 40. Qom: Isra.

Masoudi, Seyyed Ali-Asghar and Mohammad Ghafoorinezhad. 2016. "Foundations and Applications of the Theory of Spirit of Meaning Based on Ayatollah Jvadi-Amoli's works." *Journal of Imamiyyah studies* 2, no. 3: 9-26.

Sabzawārī, Ḥājj Mullā Ḥādī al-. 1379 Sh. *Sharḥ al-manẓūma*. Vol. 2. Tehran: Nab Publications.

- Şadr al-Dīn al-Shīrāzī, Muḥammad b. Ibrāhīm. 1360 Sh. *Al-Shawāhid al-rubūbiyya*. Edited by Seyed Jalaloddin Ashtiani. Mashhad: Cultural Revolution Headquarters of Academic Publishing Center.
- Şadr al-Dīn al-Shīrāzī, Muḥammad b. Ibrāhīm. 1360 Sh. *Asrār al-āyāt*. Tehran: Iranian Philosophical Association.
- Şadr al-Dīn al-Shīrāzī, Muḥammad b. Ibrāhīm. 1363 Sh. *Al-Mashā'ir*. Tehran: Tahoori.
- Şadr al-Dīn al-Shīrāzī, Muḥammad b. Ibrāhīm. 1387 Sh. *Maḥāṭib al-ghayb*. Translated by Mohammad Khajovi. Tehran: Mawla.
- Şadr al-Dīn al-Shīrāzī, Muḥammad b. Ibrāhīm. 1393 Sh. *Maḥāṭib al-ghayb*. Vol. 1. Tehran: Cultural Research Institute.
- Şadr al-Dīn al-Shīrāzī, Muḥammad b. Ibrāhīm. 1396 Sh. *Tafsīr al-Qur'ān al-karīm*. Vol. 7. Translated by Seyed Sadroddin Taheri. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation.
- Şadr al-Dīn al-Shīrāzī, Muḥammad b. Ibrāhīm. n.d. *Al-Asfār al-arba'a*. Vol. 6. Maktabat al-Muṣṭafawī.
- Shivapour, Hamed and Mohammad Sadegh Kamelan. 1390 Sh. “Şadr al-Mutāallihīn va nazariyyih-yi rūḥ-i ma'nā dar tafsīr-i mufradāt-i mutashābih-i Qur'ān.” *Khiraḍnāmih-yi Şadrā*, no. 63: 83-102.
- Shivapour, Hamed. 1394 Sh. *Rūḥ-i ma'nā dar tafsīr-i Qur'ān-i karīm*. Qom: Mofid University.
- Sobhani, Jafar. 1395 Sh. *Farhang-i 'aqā'id va mazāhib-i Islāmī*. Vol. 1. Qom: Tohid Publications.
- Ṭabarsī, Faḍl b. al-Ḥasan al-. 1363 Sh. *Majma' al-bayān fī tafsīr al-Qur'ān*. Translated by Mohammad Bistouni. Vol. 7. Tehran: Farahani.
- Ṭabāṭabā'ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. 1417 AH. *Al-Mīzān fī tafsīr al-Qur'ān*. Qom: Islamic Publishing Office affiliated with the Society of Seminary Teachers of Qom.