

ایده «وضع الفاظ برای روح معانی» از منظر اهل معرفت

حسین مظفری^۱

چکیده

مسأله مورد بحث در این پژوهش، پاسخ به این پرسش است که آیا الفاظ متداولی همچون آب، آسمان، زمین، دست، آمدن و ... که در متون دینی برای برخی از حقایق غیر مادی و غیر محسوس به کار رفته‌اند، در اصل تنها برای برخی از امور محسوس و مادی وضع شده‌اند؛ به گونه‌ای که استعمالشان برای امور غیر محسوس، مجازی باشد و یا موضوع له آنها به گونه‌ای است که مصادیق غیر مادی این امور را نیز در بر می‌گیرد؟ این مقاله با روش توصیفی و تحلیلی، ابتدا با ارائه نمونه‌هایی از کلمات اهل معرفت اثبات کرده است که دست‌کم پاره‌ای از آنان از ایده وضع الفاظ برای روح معانی دفاع می‌کنند. همچنین استعمال این الفاظ برای مصادیق مجرد و غیر مادی را استعمالی حقیقی و غیر مجازی می‌شمارند. این نوشتار در ادامه ضمن تأیید اصل این نظریه، تحلیلی اصولی و زبان‌شناختی را درباره آن ارائه نموده است.

واژگان کلیدی: وضع، الفاظ، روح معانی، اهل معرفت، عارفان مسلمان.

مقدمه

یکی از مسائلی که در علوم مختلفی همچون علم لغت، علم اصول، علم تفسیر و علم عرفان واقع می‌شود آن است که آیا الفاظ متداولی همچون آب، آسمان، زمین، دست، آمدن و ... تنها برای یکسری از امور محسوس و مادی وضع شده‌اند، یا موضوع‌له آنها به گونه‌ای است که مصادیق غیر مادی این امور را نیز در بر می‌گیرد؟ دست‌کم پاره‌ای از عارفان مسلمان بر وضع الفاظ برای روح معانی تأکید ورزیده و باور به این مسأله را موجب آزادی انسان از اسارت جمود بر معانی در سطح مانده آیات و روایات و تنها راه فهم درست متون و نصوص دینی می‌دانند. گویا غزالی برای اولین بار بر این مسأله تأکید کرده و سپس امثال ملاصدرا، فیض کاشانی و عارفان معاصری همچون امام خمینی رحمته‌الله و علامه طباطبایی نیز پی آن را گرفته‌اند. این مسأله به قدری نزد ایشان پراهمیت است که کسی همچون امام خمینی رحمته‌الله، آن را باب الابواب معرفت می‌داند. در این مقاله، ابتدا نمونه‌هایی از کلمات بزرگان در این زمینه و سپس تحلیلی زبان‌شناختی و اصولی از این مسأله ارائه گردیده است.

برخی از سخنان اهل معرفت در این زمینه

پیش از آنکه نظر برخی از اهل معرفت در این مسأله به تفصیل نقل شود، اجمالاً باید توجه داشت که از نظر ایشان، الفاظ نه برای مصادیق مادی و محسوس، بلکه برای روح معانی وضع شده‌اند و همین امر موجب آن می‌شود که از طرفی استعمال الفاظ رایج در زبان عرفی برای امور ماورائی و فراطبیعی همچون خدا و صفات وی و همچنین فرشتگان و جهان آخرت استعمالی حقیقی باشد و از طرف دیگر مشکل تشبیه و تجسیم نیز منتفی شود؛ چنان‌که ایشان با توجه به نکته مزبور، مخاطبان قرآن را به لزوم تلاش برای ارتقاء سطح فهم

خویش از این کتاب آسمانی و محدود نماندن در ظواهر و مراتب اولیه معانی واژگان قرآنی فرا می‌خواند. توضیح بیشتر این مسأله در ضمن نقل گفتارهای وی خواهد آمد. در ذیل، به برخی از سخنان ایشان توجه کنید:

- غزالی

غزالی در مشکاة الانوار، درباره واژه «نور» کار تأویلی می‌کند و در ابتدا ضمن تقسیم اشیاء به سه قسم (اشیائی که بنفسه دیده نمی‌شوند، اشیائی که بنفسه دیده می‌شوند ولی با آنها نمی‌توان چیزی را دید و اشیائی که هم بنفسه دیده می‌شوند و هم با آنها می‌توان چیزهای دیگر را دید)، اسم نور را برای قسم سوم می‌آورد. در قدم بعد، روح و حقیقت نور را ظهور برای ادراک دانسته و نور باصره را از نور ظاهری سزاوارتر به نام نور می‌داند. در مرحله بعد، ضمن بیان انواع کاستی‌های نور بصر، عقل و نور بصیرت را برای نور دانستن شایسته‌تر می‌شمارد و خلاصه اینکه در رتبه چهارم، ضمن بیان برخی از نقیصه‌های کار عقل و اینکه درک عقل با استفاده از قرآن کامل می‌شود، قرآن را برای نور نامیدن شایسته‌تر از عقل به حساب می‌آورد. در نهایت هم چنین نظر می‌دهد که شایسته‌ترین چیز برای اینکه نور نامیده شود، ذات حق تبارک و تعالی است که نیر بالذات است و غیر او هرچه باشد مستنیر از اوست (غزالی، ۱۳۸۳ق، ص ۴۱-۵۴).

وی در جواهرالقرآن نیز بر این نکته تأکید می‌کند که چیزی در عالم ملک وجود ندارد، مگر اینکه مثال امری روحانی از عالم ملکوت است که از نظر روح و معنا یگانه، ولی از نظر قالب و صورت متفاوتند. وی در ادامه به چند خواب و رؤیا و تعبیری که از آن خواب‌ها توسط ابن سیرین صورت گرفته اشاره می‌کند که [مثلاً] کسی خواب می‌بیند در آن جواهر را بر گردن خرسی می‌افکند و تعبیر به این می‌شود که وی حکمت را به غیر اهلش می‌آموزد. یا کسی خواب می‌بیند که با مَهری که در دست دارد، دامان زنان و دهان مردان را مَهر می‌کند و ابن سیرین خواب او را چنین تعبیر می‌کند که در ماه رمضان، پیش از طلوع فجر اذان می‌گوید.

او همچنین به روایت «قلب المؤمن بین اصبعین من اصابع الرحمن»^۱ (حافظ برسی،

۱. البته شبیه این روایت را شیخ صدوق در علل الشرایع، به صورت «إِنَّ الْقُلُوبَ بَيْنَ إِصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ اللَّهِ» و سید مرتضی در تزییه الانبیاء، به صورت «ان قلوب بني آدم كلها بين إصبعين من أصابع الرحمن» ذکر کرده‌اند. (ر.ک: شیخ صدوق، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۶۰۴؛ سید مرتضی، ۱۳۷۷، ص ۱۲۵)

۴۲۲ق، ص ۳۳۰) اشاره می‌کند و اینکه روح انگشت، قدرت بر سرعت عملکرد است و منظور روایت این است که قلب مؤمن، در معرض وسوسه شیطان و الهام فرشتگان است و خداوند دل‌های بندگان را با این دو زیر و رو می‌کند.

وی می‌گوید از اینجا می‌توانی معانی قلم و ید و یمین و وجه و صورت را حدس بزنی و همه را به صورت روحانی و معنوی و غیر حسی معنا کنی؛ مثلاً خواهی دانست که روح قلم، چیزی است که به واسطه آن می‌نویسند. بنابراین اگر در عالم چیزی باشد که واسطه نوشتن دانش‌ها در دل‌ها باشد، حقیقتاً قلم است و با این قلم مادی تنها در قالب و صورت متفاوت است. در ادامه تصریح می‌کند که: «و لکلّ شیء حدٌّ و حقیقة هی روحه؛ هر چیزی حدّ و حقیقتی دارد که همان روح آن است» (غزالی، ۱۴۲۶ق، ص ۳۴ - ۳۶).

– ملاصدرا

ملاصدرا در مواضع متعدد از آثار خویش بر این مطلب تأکید کرده است که الفاظ برای روح معانی وضع شده‌اند. از جمله اینکه ایشان در تفسیر خود سخنی دارد که بسیار شبیه سخن جناب غزالی در جواهرالقرآن است که پیش از این از وی نقل کردیم و گویا مستقیماً برگرفته از آن است. وی در آنجا تحت عنوان «زیاده کشف و تبیین»، مطالبی را بیان کرده است که حاصل آن، نکات زیر است:

۱. هرچه در این عالم وجود دارد، مثالی برای موجودی روحانی از عالم ملکوت است و آن موجود ملکوتی به منزله روح و حقیقت این موجود طبیعی محسوب می‌شود و مثال جسمانی آن به منزله سکویی برای پرش به سمت آن موجود روحانی به حساب می‌آید.

۲. قرآن و روایات مشحون از بیان مثال‌هایی جسمانی برای امور روحانی و ملکوتی است؛ همانند روایت معروف که می‌فرماید: «دل مؤمن در میان دو انگشت از انگشتان خداوند است» (برسی، همان). در این سخن، از فرشته و شیطانی که بر دل هر انسانی گماشته شده‌اند تا او را به راه درست یا نادرست دعوت کنند، به دو انگشت تعبیر شده است؛ چراکه روح انگشت، توانایی در انجام سریع زیر و رو کردن اشیاء است و همان‌گونه که انسان با انگشتان خود به سرعت این کار را انجام می‌دهد، خداوند نیز با استفاده از فرشتگان و شیاطین، دل‌های انسان‌ها را زیر و رو می‌کند.

۳. با توجه به مثال مزبور می‌توان معنای اموری همچون قلم، دست، دست راست، صورت و شکل و... را نیز دریافت؛ مثلاً می‌توان فهمید که روح قلم و حقیقت آن، وسیله

نوشتن است. براین اساس، اگر در عالم وجود چیزی باشد که به وسیله آن نقش علم و دانش بر صفحه دل‌ها نگاشته می‌شود، چنین چیزی از قلم‌های معمولی، به «قلم» نامیده شدن سزاوارتر است.

۴. در آیه هفدهم سوره مبارکه رعد «أنزل من السماء ماء...»، از علم به «آب»، از دل‌ها به «ظرف‌ها» و از ضلالت و گمراهی به «کف روی آب» تعبیر شده است و در انتهای آیه نیز مثال بودن این‌گونه از امور، مورد تذکر قرار گرفته و آمده است: «كذلك يضرب الله الامثال».

۵. مطالب ماورائی در قرآن، همان‌گونه بیان شده است که اگر انسان قرار بود در خواب آن مطالب را ببیند، در آن قالب برای او متمثل می‌شد. در نتیجه همان‌گونه که این خواب‌ها نیاز به تعبیر دارد، تعبیر قرآنی از آن حقایق الهی نیز نیازمند به تأویل است و نسبت مؤول قرآن به مفسر قرآن، همان نسبتی است که تعبیرکننده خواب با مترجم خواب دارد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱، ج ۴، ص ۱۷۴).

ملاصدرا در آثار دیگر خویش نیز در این زمینه‌ها نکته‌هایی را بیان کرده است که برای روشن شدن بیشتر مطلب، در ذیل به نمونه‌هایی از آنها اشاره می‌شود:

۱. الفاظ برای روح و حقیقت معانی وضع شده‌اند؛ مثلاً لفظ «میزان» برای وسیله سنجش اشیاء وضع شده است، بدون آنکه شکل و هیأت خاصی در آن شرط شده باشد. در نتیجه اموری همچون «خط‌کش، گونیا، شاقول، اسطرلاب»، «علم نحو، عروض و منطق» و «عقل»، همگی به حقیقت می‌زانند؛ چراکه به وسیله آنها اموری از اشیاء مورد سنجش قرار می‌گیرد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۹۲).

۲. علاوه بر نکته مزبور، باید توجه داشت که اصل در روش و منهج عارفان و راسخان در علم آن است که الفاظ را بر اساس ظاهر آن و بدون هرگونه تصرفی معنا کنند؛ حتی اگر این ظاهر با قواعد عقلی پذیرفته شده نزد دیگران منافی باشد. اما باید توجه داشت که این‌ها اخذ به ظواهر الفاظ با تهذیب معانی آنها از امور زائد و عرضی و محجوب نماندن از روح معنا بر اثر غلبه خصوصیات مصادیق مادی بر نفس صورت می‌گیرد (همان‌جا).

۳. در مقام معنا کردن متون دینی، مقیدان به عالم حس و بازماندگان در مسقط رأس و بیت نفس، الفاظ متون دینی را بر مصادیق مادی معانی آنها تطبیق می‌کنند. اما عارفان کامل، هرچه را که ببینند یا بشنوند، از ظاهر و صورت آن به روح معنای آن و از دنیای آن به آخرت آن منتقل می‌شوند (همان‌جا).

۴. در باب تشابهات از متون دینی، همچون «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ» (فتح (۴۸)، ۱۰)، «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه (۲۰)، ۵)، «مَا قَرَّطُ فِي جَنبِ اللَّهِ» (زمر (۳۹)، ۵۶)، «وَجَاءَ رَبُّكَ» (فجر (۸۹)، ۲۲) و امثال آنها از آیات و روایات - که در آنها اموری همچون صورت، حیا، گریه، سخن گفتن، آمدن در سایه‌ای از ابرها و مسائل فراوان دیگر به خداوند نسبت داده شده است - چهار مسلک وجود دارد:

- مسلک اهل لغت و بیشتر فقهای اهل سنت و اهل حدیث و حنابله

ایشان الفاظ را بر اساس ظاهر آنها و بر طبق مدلول‌های متعارف آنها معنا می‌کنند؛ هرچند این معانی با قواعد عقلی پذیرفته شده نزد دیگران منافات داشته باشد. گمان این دسته آن است که اگر چیزی در مکان و جهت نباشد موجود نیست و در نتیجه همه امور یاد شده را می‌توان به خداوند نسبت داد؛ بدون آنکه محذوریتی در پی داشته باشد.

- مسلک فلاسفه

این دسته، آیات و روایات متشابه را از مفهوم نخست آنها برگردانده و آنها را بر معانی خلاف ظاهرشان - که مطابق با قواعد عقلی پذیرفته شده نزد این افراد می‌باشد - حمل می‌کنند، تا خداوند جلّ و جلاله را از صفات امکانی تنزیه نموده باشند.

- مسلک جمهور علمای امامیه و بیشتر معتزله، از جمله زمخشری و قفال

این گروه در باب معارف مربوط به مبدأ، مذهب تنزیه و در باب معارف راجع به معاد، مسلک تشبیه را در پیش گرفته‌اند.

- مسلک راستخان در علم

این گروه (که خداوند چشم بصیرت ایشان را منور نموده و دیده عقول آنان را از هرگونه کوری و دو بینی مبرا داشته)، در مسلک خود، وجه خداوند را در هر موجودی مشاهده نموده و او را در هر مقامی عبادت می‌کنند. ایشان به جهت شرح صدر و گشایش دل، چیزهایی را می‌بینند و می‌شنوند که دیگران از دیدن و شنیدن آنها ناتوانند. این دسته، از حرارت تنزیه و برودت تشبیه و همچنین خلط بین آن دو به دورند. منهج این گروه در باب تشابهات از متون دینی، حمل آنها بر روح و حقیقت معانی الفاظ، بدون حمل آنها بر معانی خلاف ظاهر و درعین حال، پرهیز از تطبیق نمودن آنها بر مصادیق محسوس و مادی الفاظ است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷، ص ۲۵۹-۲۶۱).

۵. اگر در جایی حمل بر ظاهر نمودن مستلزم مخالفت با «اصول صحیح دینی» یا «قواعد

حقه یقینی» بود، در اینجا نیز باید از حمل آن آیه یا روایت متشابه بر معنای خلاف ظاهر پرهیز کرد و درعین حال، علم آن را به خداوند و راسخان در علم احاله داد. در این موارد باید منتظر نسیم رحمت الهی نشست تا انسان به مدد آن به حقیقت معنای مقصود راه یابد: «لعل الله يحدث بعد ذلك امراً» (همان).

۶. مسلک اهل ظاهر که بر ابقای الفاظ بر معانی حقیقی شان اصرار می‌ورزد، نسبت به منهج متکلمان و فیلسوفان که الفاظ را از معانی حقیقی شان منصرف نموده و آنها را بر معانی مجازی مطابق با قواعد پذیرفته شده نزد خودشان حمل می‌کنند، به واقعیت نزدیک‌تر و از تحریف و تغییر کلام الهی دورتر می‌باشد و برای حفظ عقاید مسلمانان از انحراف و گمراهی بهتر است؛ به‌ویژه آن هنگام که این دسته چنین سخن می‌گویند که خداوند دستی دارد اما نه همچون سایر دست‌ها، صورتی دارد ولی نه چون دیگر صورت‌ها و هکذا؛ چراکه این گروه به قالب حقیقت و منزل معانی رسیده‌اند. اما بسنده نمودن به این مقدار، از کوتاهی فکر ایشان و ضعف اندیشه آنان ناشی می‌شود (همان، ص ۲۷۲).

۷. نتیجه آنکه مفسران در تفسیر آیات و روایات باید از معنا نمودن متشابهات بر اساس معانی مجازی و استعارای اجتناب نمایند و از ظواهر آنها عدول نکنند؛ مگر آنجاکه با نص صریحی از شارع یا کشفی تام و قطعی و حتی الامکان مؤید به کتاب و سنت مخالف باشد. در غیر این صورت، باید بدانند که حمل متون دینی بر معانی مجازی موجب غلبه شک بر ایشان و مانع رسیدن آنان به مقصود واقعی شارع مقدس می‌گردد (همان، ص ۲۷۶).

– امام خمینی رحمته الله علیه

عارف شهیر معاصر، حضرت امام خمینی رحمته الله علیه نیز در آثار متعدد خویش به این مطلب مهم پرداخته و نظر خود را در این باره ابراز داشته است. از مجموعه کلمات ایشان نیز نکات زیر به دست می‌آید:

۱. مسأله وضع الفاظ برای روح و حقیقت معانی – که در اشارات اولیا و کلمات اهل معنا آمده است – از مسائل بسیار مهمی است که مفتاح مفاتیح معرفت و اصل اصول فهم اسرار قرآنی محسوب می‌شود و تدبّر در این مسأله، مصداق روایت شریف «یک ساعت تفکر بهتر از شصت سال عبادت است» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۶۶، ص ۲۹۳) می‌باشد (خمینی، ۱۳۷۲/ب، ص ۵۰).

۲. علمای ظاهر در باب صفات «رحمان» و «رحیم» خداوند گفته‌اند که این دو مشتق از

«رحمت» هستند و در آنها عطوفت و رقت مأخوذ است و چون عطوفت و رقت مستلزم انفعال است، اطلاق آنها بر ذات مقدس حق تعالی مجاز است (امام خمینی، ۱۳۷۲/الف، ص ۲۴۸).

۳. برخی دیگر گفته‌اند اطلاق تمامی صفات الهی بر خداوند، به لحاظ آثار و افعال - نه به لحاظ مبادی و اوصاف - است. در نتیجه معنی «رحیم» و «رحمن» درباره حق تعالی آن است که وی با بندگان خویش معامله رحمت می‌کند. معتزله تمام اوصاف حق تعالی را این چنین و یا به گونه‌ای شبیه این معنا می‌کنند و در نتیجه، اطلاق تمامی آن صفات بر حق تعالی از نظر ایشان مجاز است (همان).

۴. این سخن به‌ویژه درباره صفت «رحمان»، سخن بعیدی است؛ زیرا مستلزم آن است که این واژه هیچ مصداق حقیقی نداشته باشد و تنها مجاز بدون حقیقت باشد^۱ (همان، ص ۲۴۹).

۵. نظر اهل تحقیق و عرفا بر آن است که الفاظ برای معانی عام و حقایق مطلق وضع شده‌اند. بنابراین تقید به عطوفت و رقت، جزء موضوع‌له لفظ «رحمت» نیست و تنها در اذهان مردم عوام است که چنین تقیدی برای این معنا پدید آمده است (همان‌جا).

۶. ظاهر این سخن نیز قابل خدشه است؛ زیرا واضع الفاظ و واژگان نیز به ظاهر، مردم عادی هستند و این افراد معمولاً به هنگام وضع، معانی مجرد و حقایق مطلق را در نظر نمی‌گیرند. آری، اگر اثبات شود که واضع لغت، خداوند یا پیامبران به الهام خداوندند، مطلب مزبور وجهی پیدا می‌کند. ولی چنین مطلبی ثابت نشده است (همان‌جا).

۷. ممکن است منظور این افراد از سخن فوق آن باشد که واضع لغت، گرچه به هنگام وضع، معانی مطلق و مجرد را در نظر نگرفته است، اما موضوع‌له آن واژگان، همان معانی مجرد و مطلق است. توضیح مطلب آنکه واضع، مثلاً لفظ «نور» را که می‌خواسته وضع کند، همین نور مادی و مخلوط به ظلمت را لحاظ کرده است و چه‌بسا از انوار فراتر از نور مادی هیچ تصویری هم نداشته است. درعین حال، این واژه را برای آن جهت نورانیت، یعنی ظاهر

۱. ظاهراً منظور ایشان این است که طبق این نظر، رحمان برای موجودی وضع شده است که رحمتش فراگیر است و در ضمن، این واژه بر وجود نوعی انفعال نفسانی در مصداق خود نیز دلالت می‌کند. در این صورت، این واژه هیچ مصداقی نخواهد داشت؛ زیرا خداوند گرچه رحمتش فراگیر است، از انفعال نفسانی مبرا است و غیر خداوند هم رحمت فراگیر نسبت به همه موجودات ندارد.

بنفسه و مظهر برای غیر بودن وضع کرده و اختلاط با ظلمت هیچ دخلی در تسمیه آن شیء به نور نداشته است و یا [مثلاً] لفظ «نار» را با لحاظ همین آتش دنیایی و برای آن وضع نموده است. اما این وضع در واقع برای آن جهت سوزاندگی آتش بوده است و از این رو، اگر به واضع اولیه این لغت گفته شود که در سرای آخرت هم چیزی هست که شبیه این آتش حقیقتاً دل و جان انسان را می‌سوزاند ولی شباهت چندانی هم به این آتش دنیوی ندارد، باز هم حقیقتاً این واژه را برای آن موجود سوزاننده اطلاق می‌کند. خلاصه آنکه، گرچه آنچه واضع در ابتدا تصور و لحاظ کرده، مقید به قیود مادی بوده است، اما تقید آن در تسمیه دخالتی ندارد (همان، ص ۵۰).

- علامه طباطبایی

مرحوم علامه طباطبایی نیز به این مسأله مهم توجه ویژه نموده و در برخی از آثار خویش بدان پرداخته است. وی در مقدمه تفسیر شریف «المیزان» بر این نکته پای می‌فشارد که الفاظ برای غایت و غرضی که از اشیاء مد نظر است وضع شده‌اند و مصادیق خاصی موضوعیت ندارند. به عنوان مثال، چراغ گرچه در ابتدا به صورت پی‌سوز بوده و به تدریج شکل و هیأت آن تغییر یافته تا به شکل چراغ‌های الکتریکی امروزی رسیده است، اما آنچه از ابتدا مد نظر واضع بوده، غایت و غرض از این وسیله، استفاده از آن برای روشن نمودن فضای تاریک بوده است. در نتیجه هر چیزی که مفید این نتیجه باشد، حقیقتاً چراغ است؛ حتی اگر شخصی از انسان‌ها باشد. لذا در قرآن کریم یکی از اوصافی که برای پیامبر اکرم ﷺ به کار رفته، وصف «سراج منیر» به معنای چراغ تابان و فروزنده است.

مثال دیگر آنکه در ابتدا بشر نام «سلاح» را برای شمشیر و نیزه و این‌گونه امور قرار داد و در طول زمان، هر چند کیفیت سلاح‌ها تغییر اساسی یافت، اما نام سلاح را همچنان به حقیقت همه آنها اطلاق کرد و این مسأله نیست، مگر به جهت آنکه آنچه مجوز سلاح نامیدن شمشیر و نیزه بود، ابراز بودن آنها برای جنگ و دفاع بود که این غایت و غرض در وسایل امروزی هم وجود دارد و لذا حقیقتاً سلاحند.

ایشان در ادامه به نکته ظریفی اشاره می‌کنند و ابراز می‌دارند انس و عادت نسبت به مصادیق محسوس یک واژه، در مواردی باعث شده است افرادی الفاظ و واژگان به کار رفته در آیات و روایات را بر مصادیق عادی و محسوس آنها تطبیق کنند و چنین برداشت سطحی و نازلی را استنباطی موافق با ظاهر تلقی نمایند. حال آنکه چنین برداشت‌هایی را

باید موافق با انس و عادت این افراد در تشخیص مصادیق دانست، نه موافق با ظاهر آیات و روایات. در مجموع، نظر ایشان را می‌توان تحلیل غایت‌انگارانه از وضع نام نهاد.

در نام‌گذاری اشیاء، آنچه مد نظر است هدف و غایت آنهاست، نه شکل و صورت آنها. پس تا موقعی که غرض وزن کردن یا پرتوافشانی یا دفاع باقی باشد، نام ترازو، چراغ و سلاح نیز به قوت خود باقی است.

لذا شایسته آن بود به این نکته توجه می‌کردیم که ملاک صدق نام بر یک چیز، اشتغال آن مصداق بر غایت و غرض نام‌گذاری است، نه جمود لفظ بر صورتی ثابت و مشخص که چنین چیزی نباید مورد طمع قرار گیرد. لکن انس و عادت، ما را از توجه به این مسأله بازداشت و همین امر، مقلدان از «اهل حدیث، حشویه و مجسمه» را به جمود بر ظواهر آیات در تفسیر سوق داد. این کار، در واقع نه جمود بر ظواهر، بلکه جمود ایشان بر انس و عادت خویش است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۰)

وی در جلد سوم المیزان، ضمن بیان آنکه بیانات دینی از معارف بلند ماورایی، به منزله مثلهایی هستند که نباید الفاظ به‌کار رفته در آنها را بر مصادیق مادی و محسوس تطبیق داد، در استنباط معارف از متون دینی، راه در امان ماندن از این مشکل را عمل به این توصیه می‌داند که باید در این موارد، بیان‌ها و مثل‌های مختلف قرآن در باب معارف دینی را کنار هم گذاشت و از این میان، با فراست به مقصود واقعی خداوند دست یافت.

به تعبیر دیگر، همچنان‌که آب گوارا اگر انبوه شود سیل جاری می‌کند و کف‌هایی بر روی آب می‌نشینند و چه بسا همین کف‌ها چشمان عده‌ای را به خود جلب می‌کند و این باعث می‌شود که حقیقت جاری را همان کف‌ها بدانند، معارف بلند الهی نیز هنگامی که از آسمان معنویت بر زمین ماده و طبیعت فرود می‌آید و در اذهان انسان‌ها جاری می‌شود، کف‌هایی نیز با خود تولید می‌کند. اینجاست که باید به‌هوش بود تا این کف‌ها مانع تشخیص آن زلال جاری نهفته و پنهان نگردد.

بیان این معارف در قالب مثل‌های گوناگون و متنوع در قرآن نیز بدین‌منظور است که افراد بتوانند مفاهیم و مصادیق غیر مقصود و عرضی را به کناری نهاده و به مقصود واقعی خداوند دست یابند (ر.ک: همان، ج ۳، ص ۶۱ و ۷۹-۸۱). خداوند در سوره مبارکه رعد می‌فرماید:

خداوند آبی از آسمان نازل کرد که در هر درّه و رودی به‌اندازه گنجایش و وسعتش

[سیلابی] جاری شد. سپس سیلاب، کفی پُف کرده را به روی خود حمل کرد و نیز از فلزاتی که برای به دست آوردن زینت و زیور یا کالا و متاع، آتش بر آن می‌افروزند، کفی پُف کرده مانند سیلاب بر می‌آید. این گونه خداوند حق و باطل را [به امور محسوس] مثل می‌زند. اما آن کفی [روی سیل و روی فلز گداخته] به حالتی متلاشی شده از میان می‌رود، و اما آنچه [چون آب و فلز خالص] به مردم سود می‌رساند، در زمین می‌ماند. خداوند مثل‌ها را این گونه بیان می‌کند [تا مردم در همه امور، حق را از باطل بشناسند].^۱

در سوره ابراهیم عز و ج نیز هدف از بیان این مثل‌ها، تذکر و راه‌یابی به حقیقت اعلام شده است: «و خداوند برای مردم مثل‌ها می‌زند، شاید متوجه شوند».^۲

جمع‌بندی سخنان مذکور

از کلمات عارفان مسلمان که تا بدین جا نقل شد، نکات زیر به دست می‌آید:

۱. ملاصدرا و دست‌کم برخی از عارفان مسلمان بر این باورند که الفاظ برای روح معانی وضع شده است و از این رو استعمالشان در مصادیق مادی و غیر مادی حقیقت است و حمل این الفاظ بر مصادیق غیر مادی هم مخالفت با ظواهر متون دینی محسوب نمی‌شود.

۲. در تبیین چگونگی وضع الفاظ برای روح معانی، حضرت امام خمینی بر این باور است که چون واضع الفاظ مردم عادی کوچه و بازارند، باید بگوییم واضع به هنگام وضع تنها همان مصادیق مادی و محسوس را در نظر گرفته است و چه بسا هیچ تصویری هم از مصادیق غیر مادی این الفاظ نداشته است. در عین حال، این الفاظ را برای آن جنبه مشترک میان مصادیق مادی و غیر مادی وضع نموده و مصادیق مادی تنها سبب انتقال واضع به آن جهت مشترک بوده است.

۳. علامه طباطبایی تبیین دیگری از این مسأله دارد. وی بر این باور است که الفاظ، برای اشیاء به اعتبار غرضی که انسان‌ها از آن اشیاء دارند وضع شده‌اند؛ مثلاً اگر لفظ «سلاح» ابتدا برای شمشیر و نیزه وضع شد، به اعتبار آن بود که اینها ابزاری برای دفاع و حمله محسوب

۱. «أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حُلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلَهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ فَأَمَّا الرِّبْدُ فَيَذْهَبُ حُفَاءً وَ أَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ» (رعد (۱۳)، ۱۷).

۲. «و يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ» (ابراهيم (۱۴)، ۲۵).

می‌شدند و یا اگر واضح، لفظ «چراغ» را اولین بار برای چراغ‌های پی‌سوز وضع کرد، به اعتبار آن بود که آن چیز، وسیله‌ای برای روشن کردن محیط اطراف خویش محسوب می‌شد. از این رو مادامی که وسایل دیگری - هرچند به‌ظاهر متفاوت از این امور - این اغراض را بر آورند، حقیقتاً می‌توان نام سلاح یا چراغ را برای آنها به‌کار برد.

نقد و بررسی

بررسی تطبیقی نظریه امام خمینی و علامه طباطبایی

این سؤال در علم اصول مطرح است که آیا واضع الفاظ خداوند است یا انسان؟ حق آن است که واضع الفاظ انسان‌ها - و در غالب موارد - انسان‌های عادی هستند؛ هرچند این کار آنان نیز همچون سایر کارهایشان، بدون الهام و اذن و اراده الهی صورت نمی‌گیرد. با مفروض دانستن این مسأله در این مقام، نخستین پرسشی که مطرح می‌شود آن است که وضع الفاظ کلی مورد بحث برای چه معنایی صورت گرفته است؟ آیا قید محسوس و مادی بودن در موضوع‌له آنها اخذ شده است - که در این صورت استعمال آنها در مصادیق غیر محسوس مجازی باشد - یا این الفاظ و واژگان به‌گونه‌ای وضع شده‌اند که استعمال آنها در مصادیق محسوس و غیر مادی نیز حقیقت است؟ اگر شق دوم ثابت است، آیا واضع از همان آغاز آن معنای کلی و فراگیر نسبت به مصادیق محسوس و غیر محسوس را تصور کرده است؟ حقیقت آن است که مجازی بودن استعمال الفاظ کلی در مصادیق غیر مادی به هیچ‌وجه پذیرفته نیست؛ زیرا:

در کلام آسمانی و فرموده‌های انبیا و اولیای معصوم، واژه‌های گوناگون و فراوانی به‌کار رفته است که از مراتب بالاتر هستی خبر می‌دهند و هرگز نمی‌توان آنها را در حد هستی مادی تفسیر کرد. واژه‌هایی همچون میزان، قلم، لوح، عرش، کرسی، ید، وجه، اسم الله، نفخ روح، عبد، خلیفه، امتنان حق، صلوات خداوند، نصرت پروردگار، غفران، صیوروت همه به سوی او، قلب، استجاب دعا، رمی خداوند، کلمات الهی بودن مخلوقات، سرپرست و ولی بودن ذات پاک احدی، رحمت و رأفت او، آب و استوار بودن عرش بر آن، اراده کردن حق، تکلم با او، دیدن آن ذات پاک، لقای او، خبر دادن او، تعلیم او و واژه‌های مانند اینها را به مجاز معنا کردن، با ذوق سلیم و طبع نکته‌سنج سازگار نیست (یزدان‌پناه، بی تا، ص ۴۱).

از این رو به نظر می‌رسد اطلاق این دسته از الفاظ بر افراد و مصادیق غیر مادی، اطلاقی حقیقی است. اما همان‌گونه که پیش از این اشاره شد، تحلیل‌ها درباره چگونگی وضع الفاظ

برای مصادیق غیر مادی، قدری متفاوت است.

مرحوم علامه طباطبایی تحلیلی غایت‌مدارانه از مطلب ارائه داد و موضوع‌له واقعی اشیاء را هر چیزی دانست که غرض ما را از آن شیء برآورد و ما را به غایت منظور از آن برساند. بدین معنای اگر غرض از چراغ، دستیابی به نور و حرارت باشد، هر چیزی - حتی امور غیر مادی - که ما را به نور و حرارت برساند، حقیقتاً چراغ است، هر چند آنچه در ابتدا از شنیدن این لفظ و الفاظ دیگر به ذهن می‌رسد، افراد و مصادیق مادی باشد.

امام خمینی علیه السلام در این مسأله این‌گونه نظر دادند که گرچه در بسیاری از موارد، واضع به هنگام وضع، تنها همان افراد محسوس و مادی را تصور کرده، [لکن] لفظ کلی را برای آن جهت مشترک موجود در میان آنها و به صورت لابشرط وضع کرده است. یعنی جهتی که دارای مصادیق مجرد نیز می‌باشد؛ هر چند واضع به وجود افراد مجرد برای آن حقیقت توجه نداشته باشد. از نظر ایشان، وضع الفاظ برای آن جهت مشترک لابشرط باعث می‌شود که اطلاق این الفاظ بر افراد غیر مادی و مصادیق مجردشان نیز اطلاقی حقیقی باشد.

به نظر می‌رسد مطلب مورد دغدغه مرحوم علامه طباطبایی، پاسخ به این پرسش است که اگر الفاظ برای روح معانی وضع شده‌اند و اطلاقتشان بر مصادیق مجرد نیز حقیقی است، پس چرا انصراف بدوی آنان به هنگام شنیدن این الفاظ به سمت افراد و مصادیق مادی است؟

در مقام پاسخ به این پرسش، سخن ایشان آن است که این انصراف‌ها از انس عرف با مصادیق مادی حاصل می‌شود، نه آنکه حاصل وضع باشد. سر و کار داشتن بیشتر مردم با مصادیق مادی الفاظ باعث می‌شود که به هنگام شنیدن آنها، ذهنشان به سوی همان مصادیق مادی منحرف شود و از این رو مفسران باید در تفسیر قرآن بکوشند که ذهن خود را از این دسته از انصراف‌ها در تفسیر واژگان قرآنی رها نموده و به روح معانی الفاظ توجه کنند و با توجه به فرائن عقلی و نقلی، در صدد کشف مصادیق واقعی آیات قرآنی برآیند.

چنان‌که امام خمینی با بیان خویش، پرسش دیگری را پاسخ می‌دهد و آن اینکه: اگر واضع بیشتر الفاظ و واژگان افراد عادی‌اند، این افراد چگونه می‌توانند الفاظ را برای معانی عام و مشترک میان مصادیق مادی و مجرد وضع کنند، درحالی‌که غالباً هیچ تصویری از مصادیق مجرد الفاظ ندارند و آیا می‌شود واضع لفظ را برای چیزی وضع کند که به هنگام وضع، هیچ تصویری از آن ندارد؟

در این مقام است که حضرت امام مصادیق مادی را تنها سبب انتقال به جهت مشترک و

معنای عامی می‌داند که در مصادیق مادی و مجرد هر دو موجود است؛ هرچند واضح به هنگام وضع هیچ التفاتی به وجود آن جهت مشترک در مصادیق مجرد نداشته باشد.

به نظر می‌رسد از میان این دو تبیین، تحلیل حضرت امام با ارتکاز زبانی و عرفی سازگارتر باشد؛ هرچند اگر الفاظی همچون «غرض» و «غایت» را - که مرحوم علامه طباطبایی از آنها برای تبیین نظریه خویش استفاده کرد - مقداری تلطیف کنیم و آنها را شامل نوع نگاه و نوع حاجت نیز بدانیم و در نتیجه از آن دو تنها در ابزارها سراغ نگیریم، این دو نظریه بسیار به هم نزدیک می‌شوند و هر دو تا حدود زیادی قابل قبول می‌گردند.

ممکن است کسی در مقام نقد نظریه حضرت امام بگوید: چگونه شما چیزی (مصادیق مجرد) را که وضع اصلاً به هنگام وضع آن را تصور هم نکرده است جزء موضوع‌له می‌دانید، حال آنکه معنای موضوع‌له باید به هنگام وضع تصور شود؟

پاسخ این پرسش و اشکال روشن است؛ زیرا بر اساس این نظریه، الفاظ برای آن حیثیت مشترک که می‌توان آن را روح و حقیقت معنا نامید وضع شده‌اند و واضح این معنای عام و کلی را به هنگام وضع، اجمالاً تصور کرده است و تصور نکردن تفصیلی آن معنا و همچنین تصور نکردن مصادیق غیر مادی این حقیقت، به موضوع‌له بودن این حقیقت و همچنین مصداق بودن آن افراد برای این حقیقت ضرری وارد نمی‌کند.

اشاره‌ای به نظریه سطوح ارتکازی

در این میان، تقریر دیگری نیز برای نظریه «وضع الفاظ برای روح معانی» توسط برخی از محققان ارائه شده است که می‌توان آن را نظریه «سطوح ارتکازی» نامید.^۱ بسط و تفصیل نسبی این نظریه، نیازمند بیان چند مقدمه است که در ادامه به آنها اشاره می‌شود:

۱. زبان را در یک نگاه کلی می‌توان به دو دسته «زبان فنی» و «زبان عرفی» تقسیم کرد. زبان فنی همان زبان علوم و صناعات است و وضع الفاظ و اصطلاحات نیز در این نوع از زبان با نوعی مذاقه جدی همراه است؛ چنان‌که وضع الفاظ کلی در زبان عمومی و عرفی - که غرض از آن نیز تفهیم و تفاهم عمومی میان انسان‌هاست - از نوعی تساهل و تسامح در تعیین دقیق موضوع‌له الفاظ برخوردار است.

۱. این نظریه متعلق به جناب حجت‌الاسلام والمسلمین استاد یزدان‌پناه است و آنچه در توضیح این نظریه در متن حاضر آمده است، از نوارهای درسی ایشان در باب «تأویل» که در حوزه علمیه قم ایراد گردیده اقتباس شده است.

۲. سخن ما اکنون در زبان عمومی و عرفی است و اگر چه اصل اولی در زبان عمومی و عرفی بر عدم مذاقه در وضع الفاظ کلی است، اما در مواردی که تفهیم و تفاهم - که هدف اصلی وضع زبان عمومی است - مقتضی آن است، وضع الفاظ تا حدودی به دقت و وسواس می‌گراید؛ مثلاً در برخی جوامع برای انواع شتران یا خرماها و یا امور دیگر، بر حسب تفاوت‌های اندکی که مصادیق مختلف این واژگان دارند، الفاظ متعددی وضع می‌شود.

۳. زبان یک پدیده اجتماعی است که همچون سایر پدیده‌های اجتماعی، به مرور زمان هم از گسترش کمی و هم از گسترش کیفی برخوردار می‌شود. گسترش کمی زبان با افزایش تعداد واژگان و وضع نو به نوبه الفاظ جدید برای امور نوپدید حاصل می‌شود و گسترش کیفی آن نیز انواعی دارد که در ادامه بدان‌ها اشاره می‌شود.

۴. گسترش زبان عرفی به هر دو قسم کمی و کیفی آن با نوعی عقلانیت همراه است که معیارهایی همچون «آسانی»، «رسایی» و «آشنایی» را می‌توان از جمله معیارهای عقلانیت مزبور به حساب آورد.

۵. هر چند - همان‌گونه که بیشتر علمای علم اصول پذیرفته‌اند - وضع به دو قسم تعیینی و تعیینی تقسیم می‌شود، اما در غیر اعلام، وضع عمدتاً به صورت تعیینی پدید می‌آید.

۶. معیار در فهم زبان عرفی و همچنین موضوع له الفاظ، ارتکاز است؛ ارتکاز اهل یک زبان و کسانی که آشنایی قابل توجهی با آن زبان دارند. این ارتکاز از مشاهده استعمال‌های گوناگون الفاظ در معانی و مصادیق متعدد پدید می‌آید و می‌تواند شاخصی برای تعیین معانی حقیقی و مجازی واژگان قرار گیرد. طرفه آنکه هر کدام از افراد در یک زبان، دارای ارتکاز فعال می‌گردند و در صورت آشنایی کافی با آن زبان، می‌توانند ارتکاز خود را ملاک تشخیص حقیقت از مجاز قرار دهند.

۷. گسترش کیفی زبان عرفی دارای انواع و مصادیق متعددی است که در ذیل به برخی از آنها اشاره می‌شود:

الف) گاهی یک لفظ هم معنای حقیقی دارد و هم معنای مجازی که در معنای مجازی با قرینه به کار می‌رود. ولی [همین لفظ] به جهت کثرت استعمال، اندک اندک در آن معنای مجازی حقیقت می‌گردد و دیگر بدون قرینه برای آن معنا به کار می‌رود. الفاظی همچون «دسترس»، «تیررس»، «راه‌پیمایی» و «انرژی مثبت» را می‌توان نمونه‌هایی از این نوع به حساب آورد.

ب) گاهی یک لفظ برای معنایی کلی به کار می‌رود و به تدریج برای معنایی کلی‌تر و عام‌تر استعمال می‌شود. «پست»، «دیدن»، «بازگشت»، «نزول» و «مستی» از این قسم از گسترش کیفی در زبان فارسی برخوردار بوده‌اند. واژه «پست» در ابتدا برای ارسال نوع خاصی از مکتوبات به کار می‌رفته است. اما اکنون برای معنایی عام‌تر که شامل پست الکترونیک نیز می‌شود استعمال می‌گردد. «دیدن» چه بسا در ابتدا تنها برای دیدن با چشم ظاهری وضع شده، اما به مرور زمان برای دیدن در خواب و همچنین دیدن با چشم دل نیز حقیقت گشته است. به همین گونه است واژه‌های دیگر.

ج) در مواردی، لفظ برای معنایی وضع شده است و آن معنا از لوازمی برخوردار است و استعمال آن لفظ در برخی از لوازم معنا در ابتدا به صورت مجازی است، ولی به تدریج آن لفظ برای آن لازم معنا به صورت حقیقی به کار می‌رود. به نظر می‌رسد در واژگانی همچون «گوشه چشمی نگاه کردن»، «بیا و برو داشتن»، «به خاک نشستن» و «زیر دست» و «زبر دست» در زبان فارسی این اتفاق افتاده است.

در موارد مزبور و نمونه‌هایی دیگر از این دست که ممکن است بدانها اضافه شود، عرف به تدریج دارای ارتکازهای متعدد و مختلفی می‌گردد و معنای موضوع‌له و حقیقی واژگان تغییر می‌کند. از جمله در نوع دوم، عرف به تدریج از سطوح مختلفی از ارتکازها برخوردار می‌گردد و در وضع خود برای الفاظ تجدید نظر می‌کند. به عنوان نمونه، چه بسا ارتکاز نخستینی که برای اهل زبان از شنیدن واژه «دیدن» حاصل می‌شده است همان دیدن با چشم ظاهری بوده و در نتیجه قید مادّیت در رائی و مرئی نیز در موضوع‌له لفظ «دیدن» نهفته باشد. اما پس از آنکه بشر تجربه رؤیا و خواب دیدن را پیدا کرده است، دارای سطحی دیگر از ارتکاز گشته و بر مصادیق معنای «دیدن» و بلکه بر گستره معنایی واژه «دیدن» افزوده است؛ چنان‌که با تأکید عارفان بر دیدن با چشم دل، عرف بار دیگر از سطح عمیق‌تری از ارتکاز درباره این واژه بهره‌مند گشته و این لفظ را بر دیدن با چشم دل نیز حقیقتاً به کار برده است.

با توجه به مقدمات مزبور، در این نظریه بر این معنا تأکید می‌شود که شارع مقدس، نه از زبان فنی و تخصصی، بلکه از بستر زبان عرفی و عمومی برای هدایت مردم بهره گرفته است و همان‌گونه که گاهی در عرف به صورت طبیعی سطوح مختلفی از ارتکاز زبانی پدید می‌آید و عمق و گسترش کیفی در زبان حاصل می‌شود، در مواردی نیز به کمک شارع، این

اتفاق می‌افتد. مثل آنکه در شریعت از واژگانی همچون عرش و کرسی استفاده می‌شود و سپس ویژگی‌هایی برای آنها در آیات و روایات بیان می‌شود که عرف به‌سرعت در فهم معنای آنها دارای عمق ویژه‌ای می‌گردد، غبار از چهره انصراف ذهنی خود به افراد و مصادیق مادی می‌زداید و اطلاق این الفاظ بر مصادیق مجرد مورد نظر قرآن را اطلاق حقیقی به حساب می‌آورد.

به تعبیر دیگر، در این موارد شارع مقدس از بستر زبان عمومی استفاده نموده و معارف ماورائی را در قالب همان الفاظ متداول در میان عموم مردم بیان کرده است و با ظرافت، به زبان عمومی و عرفی عمقی تازه بخشیده است. در اینجا است که باید کاملاً به‌هوش بود و انصراف‌های حاصل از انس با مصادیق محسوس و مادی را به کناری نهاد تا آن‌چنانکه باید و شاید، به فهم کلام خداوند نائل آمد. در این نظریه به تبع مرحوم علامه طباطبایی بر این مسئله نیز تأکید می‌شود که به منظور کامیابی در حذف انصراف‌های حاصل از انس با مصادیق مادی الفاظ و واژگان، باید از تفسیر قرآن به قرآن و شریعت به شریعت بهره جست که در فصول بعدی بدان اشاره خواهد شد.^۱

به نظر نگارنده، این نظریه از نظریه‌ها و توضیحات پیشین کامل‌تر است؛ هرچند برخی از ادعاهای موجود در این نظریه نیز جای تأمل بیشتری دارد. از جمله این سخن که بیشتر وضع‌ها در زبان عمومی و در غیر اعلام به‌صورت تعیینی واقع می‌شود و البته این نکته و امثال آن، خللی به اصل این نظریه وارد نمی‌کند.

در پایان، اشاره به یک اشکال و پاسخ آن در این زمینه لازم به نظر می‌رسد. ممکن است کسی بگوید: از طرفی شما می‌پذیرید که عموم مردم هنگامی که الفاظی همچون نور، چراغ، عرش، کرسی و آب و آسمان را می‌شنوند، مصادیق مادی و محسوس این الفاظ به ذهن ایشان تبادر می‌کند و از طرف دیگر هم این نکته را نیز قبول دارید که یکی از ملاک‌های

۱. با توضیحات مذکور در متن، به‌خوبی روشن شد که نظریه «مجاز لغوی و حقیقت شرعی» که در برخی از آثار معاصر مطرح گردیده است، نظریه قابل‌اعتنایی نیست؛ زیرا لازمه این سخن آن است که بیشتر تعابیر و جملات قرآنی در باب مبدأ و معاد را مجاز لغوی و عرفی به حساب آوریم و این با ارتکاز عموم اهل زبان جداً مخالف است. نتیجه آنکه در موارد بسیاری، خود عرف بدون کمک شارع به عمقی در معنای واژگان رسیده و در موارد دیگری نیز این کار به کمک شارع صورت گرفته است. در مجموع باید گفت: در اغلب موارد، الفاظ و واژگان قرآنی در معانی حقیقی‌شان به‌کار رفته است.

تمایز میان معنای حقیقی و معنای مجازی، تبادر است. آیا از کنار هم گذاشتن این دو مطلب استفاده نمی‌شود که کاربرد این الفاظ در مصادیق مادی آنها کاربردی حقیقی و استعمالشان در مصایق مجرد آنها استعمالی مجازی است؟

پاسخ این سخن آن است که: گرچه بر اثر انس مردم عادی با افراد و مصادیق مادی و محسوس، چنین انصراف و تبادری وجود دارد، اما باید توجه داشت که چنین تبادری تنها می‌تواند نشان حقیقت بودن این الفاظ برای آن مصادیق مادی باشد و دیگر نباید این مسأله را نشان مجاز بودن استعمال این الفاظ برای مصادیق غیر مادی آنها به حساب آورد؛ زیرا همان‌گونه که اشاره شد، این تبادر و انصراف بدوی حاصل انس ذهن عموم مردم با مصادیق مادی است که آن نیز به تدریج قابل بسط و توسعه است و اگر دیگر علائم حقیقت و مجاز را نیز به کمک بگیریم و از جمله با معیار صحت حمل و عدم صحت سلب نیز مسأله را مورد مذاقه و بررسی قرار دهیم، معلوم می‌شود که حتی از نظر عموم مردم و بر اساس ارتکاز زبانی آنها نیز این الفاظ در جایی که آن روح معنایی وجود دارد قابل انطباقند و همین مسأله نشان حقیقت بودن استعمال این الفاظ در مصادیق مجرد و ماوراء طبیعی است.

نتیجه‌گیری

از آنچه در این مقاله گفته شد، نتایج زیر به دست می‌آید:

۱. استعمال الفاظی که در باب مبدأ و معاد و معارف ماوراء طبیعی در قرآن به کار رفته است، دست‌کم در بیشتر موارد به صورت حقیقی است و مجازی دانستن کاربرد این موارد، به جدّ مخالف با ارتکاز زبانی است.

۲. قرآن را رمزآلود پنداشتن و نفی حجیت ظواهر آن، به هیچ وجه با وصف «هدایت‌گری»، «آسان بودن برای تذکر» و «عربی مبین» بودن قرآن سازگاری ندارد و پذیرفتنی نمی‌باشد.

۳. اصل نظریه عارفان مسلمان مبنی بر وضع الفاظ برای روح معانی سخنی درست و پذیرفتنی است.

۴. در تحلیل چگونگی وضع الفاظ برای روح معانی، امام خمینی علیه السلام بر این باور است که واضعان الفاظ که غالباً مردم عادی هستند، هرچند [ممکن بوده] به هنگام وضع، اصلاً تصویری از مصادیق مجرد آن الفاظ نداشته‌اند و تنها مصادیق مادی آنها را مدّ نظر داشته‌اند، اما الفاظ را نه برای آن ویژگی‌های مادی، بلکه اصل و حقیقت معنا وضع کرده‌اند.

۵. مرحوم علامه طباطبایی موضوع‌له الفاظ را غایت و غرضی می‌داند که از اشیاء مدّ نظر است؛ مثلاً غرض از «چراغ»، نور و گرما بخشیدن به اطراف است و هر چیزی که این غایت را برآورده سازد، حقیقتاً «چراغ» است.
۶. در نظریه «سطوح ارتکازی»، زبان به‌عنوان یک پدیده اجتماعی که دائماً در حال رشد و تکامل است دیده شده است و از این رو به این نکته تأکید شده است که لازم نیست موضوع‌له الفاظ از ابتدا تا انتهای کاربردها ثابت باشد. بلکه ممکن است واضح ابتدا لفظ را برای معنایی وضع کند و سپس به علل و عوامل گوناگون و از جمله تأثیر شریعت، موضوع‌له آنها دچار سعه و ضیق گردد و ارتکاز اهل زبان که نشان مجاز و حقیقی بودن استعمال یک لفظ برای یک معناست، از سطوح گوناگونی برخوردار باشد.
۷. به نظر می‌رسد این نظریه در تحلیل وضع الفاظ برای روح معانی، گامی پیش‌تر نهاده و نارسائی‌های اندک موجود در دو تحلیل مزبور را پوشانده است.

کتابنامه

- قرآن کریم

۱. حافظ برسی، رجب بن محمد (۱۴۲۲ق). مشارق انوار الیقین فی أسرار أميرالمومنین علیه السلام. بیروت: مؤسسة الأعلمی.
۲. خمینی، سید روح الله (۱۳۷۲/آ). آداب الصلاة. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۳. _____ (۱۳۷۲/ب). مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
۴. سید مرتضی، علی بن الحسین (۱۳۷۷). تنزیه الانبیاء علیهم السلام. قم: دار الشریف الرضی.
۵. شیخ صدوق، محمد بن علی، (۱۳۸۵). علل الشرایع. قم: کتابفروشی داوری.
۶. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۱). تفسیر القرآن الکریم. تصحیح محمد خواجوی. قم: بیدار.
۷. _____ (۱۳۸۷). سه رساله فلسفی. مقدمه. تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۸. _____ (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۹. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۱۰. غزالی، محمد (۱۴۲۶ق). جواهر القرآن. بیروت: دار الکتب العلمیه.
۱۱. _____ (۱۳۸۳ق). مشکاة الانوار. به تحقیق و مقدمه دکتر ابوالعلاء عفیسی. قاهره: الدار القومیة للطباعة و النشر.
۱۲. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴ق). بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمة الاطهار. بیروت: مؤسسة الوفاء.
۱۳. یزدان پناه، سید یدالله (بی تا)، جزوه «رمز و راز تأویل عرفانی از دیدگاه اهل معرفت». (چاپ نشده).