

تحلیل رابطه زبان و معنا

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۴/۲۰

تاریخ تأیید: ۱۴۰۱/۰۵/۲۲

ایوب نامور*

چکیده

از جمله مسائلی مهمی که همواره فکر و ذهن اندیشمندان به ویژه متفکران فیلسوف را از دیرباز به خود معطوف داشته است، رابطه و تحلیل میان «زبان» و «معنا» بوده است که از زوایای مختلف در علوم مختلف به آن پرداخته شده است. یکی از زوایای مهم بین زبان و معنا، رابطه مفهومی و مصداقی و جنبه‌های اشتراک و افتراق این دو با یکدیگر است که ختم به نظریه روح معنا می‌شود، و سوال بسیار مهمی که در مورد این رابطه موجود میان زبان و معنا به وجود می‌آید که چگونه به الفاظی که در طی هزاران سال مصادیق آنها به کلی تغییر یافته است و نحوه‌های وجودی دیگری به خود گرفته‌اند، چگونه هنوز همان الفاظی که برای آنها بکار می‌رود، همان است که برای مصادیق اولیه آنها بکار می‌رفته است؟ مثلاً لفظ چراغ را ابتدا برای چراغ اولیه وضع نمودند که مصداقی بسیار ساده داشته است و اکنون نیز همان لفظ چراغ را برای وسایل فوق پیشرفته نور دهی استفاده می‌کنند. که پاسخ این پرسش مهم با نظریه روح معنا که دلالت بر آن دارد که الفاظ برای ارواح آنها و بدون در نظر گرفتن خواص مصادیق خارجی آنها وضع می‌شوند. یعنی لفظ چراغ برای روح معنای روشنایی بخشی وضع شده است. در این مقاله به روش نظری بنیادی، به آن پرداخته می‌شود. سوال اصلی مورد بحث این است که تحلیل رابطه زبان و معنا

* دانش آموخته کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه باقر العلوم علیه السلام.

چگونه است؟ پاسخ به این سوال مهم می‌تواند مقدمه‌ای باشد برای ورود به مباحث نو پدید مسائل فلسفی به ویژه فلسفه تحلیلی.

واژه‌های کلیدی: مفهوم زبان، مفهوم معنا، مصداق زبان، مصداق معنا، روح معنا.

مقدمه

همه ما به نحوه‌ای از رابطه میان زبان و معنا به صورت اجمالی آگاهی داریم، و با اندک تاملی می‌یابیم که این رابطه میان زبان و معنا به قدری مهم است که اگر این رابطه نباشد، زندگی اجتماعی بشریت متلاشی خواهد شد اما رسیدن به باطن و حقیقت این نحوه ارتباط میان زبان و معنا نیاز به تحلیل و بررسی‌های فراوانی دارد که از نظر مفهومی و مصداقی میان این دو چه ارتباطی و چه وجه اشتراک یا وجه اختلاف‌هایی وجود دارد و چگونه این پیوند میان زبان و معنا چنان استوار است که گاه با تغییر کامل در ویژگی‌های مصداقی معنای یک لفظ، همچنان این ارتباط پابرجا و استوار است.

گفتار اول: رابطه مفهوم زبان و مفهوم معنا

تمایز مفهومی زبان و معنا

در مقایسه هر مفهوم کلی با مفهوم دیگری یکی از نسبت‌های چهارگانه «تساوی، تباین، عموم و خصوص مطلق و عموم و خصوص من وجه» که به آن نسب اربع نیز گفته می‌شود، حاصل می‌گردد و از منظر منطقی خارج از این چهار صورت نمی‌باشد. حال دو مفهوم کلی «زبان» و «معنا» را از این منظر مورد بررسی قرار می‌دهیم اما ابتدا نیاز است به صورت مختصر نسب اربع را با توجه به کتب منطقی توضیح دهیم. هر مفهوم کلی را اگر با توجه به افراد و مصادیقی که دارد، با یک مفهوم کلی دیگر که آن

نیز شامل یک سلسله افراد و مصادیق است، مقایسه کنیم، یکی از چهار نسبت زیر را با یکدیگر خواهند داشت:

نسبت تساوی: بین دو مفهوم کلی، در صورتی نسبت تساوی برقرار است که مصادیق آنها کاملاً با هم مشترک، و قلمرو هر دو یکی باشد مانند نسبت میان دو مفهوم کلی انسان و خندان.

نسبت تساوی بین مفهوم کلی از جهت مصادیق را به این شکل نشان می‌دهند: الف = ب "هر الف ب است و هر ب، الف است". نسبت تساوی بین دو مفهوم را می‌توان به دو قضیه موجه کلیه بازگرداند: هر انسانی خندان است. (موجه کلیه)، هر خدانی انسان است. (موجه کلیه)

نسبت تباین: بین دو مفهوم کلی در صورتی نسبت تباین برقرار است که هیچ مصداق مشترکی نداشته باشند و قلمرو هر یک، کاملاً جدا از قلمرو دیگری بوده باشد. مانند نسبت بین درخت و اسب، انسان و سنگ، مثلث و مربع.

می‌توان رابطه و نسبت دو مفهوم متباین را توسط دو قضیه سالبه کلیه بیان نمود: هیچ انسانی سنگ نیست. (سالبه کلیه)، هیچ سنگی انسان نیست. (سالبه کلیه)

نسبت عموم و خصوص مطلق: بین دو مفهوم کلی در صورتی رابطه عموم و خصوص مطلق برقرار است که فقط یکی از آن دو مفهوم بر تمام افراد دیگری صدق کند و تمام قلمرو آن را دربرگیرد؛ اما آن دیگری تمام قلمرو و مفهوم اول را شامل نمی‌شود؛ بلکه فقط بعضی از آن را دربرمی‌گیرد. در حقیقت، یکی از این دو مفهوم که اعم از مفهوم دیگر است، تمام افراد مفهوم دیگر را شامل بوده و مصادیق دیگری نیز غیر از آن دارد. مانند حیوان و انسان، فلز و نقره، انسان و جسم.

می‌توان نسبت عموم و خصوص مطلق را به یک قضیه موجه کلیه، یک قضیه موجه جزئی و یک قضیه سالبه جزئی بازگرداند: هر نقره‌ای فلز است. (موجه کلیه)،

بعضی فلزها نقره‌اند. (موجبه جزئیه)، بعضی فلزها نقره نیستند. (سالبه جزئیه) میان هر دو تصویری که بتوان این سه قضیه را درباره آنان گفت، نسبت عموم و خصوص مطلق برقرار است. (یعنی هرگاه میان دو تصور الف و ب بتوان گفت: "هر الف ب است؛ بعضی ب الف است؛ بعضی ب الف نیست"، آن گاه الف و ب عام و خاص من وجه هستند.)

نسبت عموم و خصوص من وجه: بین دو مفهوم کلی، در صورتی رابطه عموم و خصوص من وجه است که مصداق هر یک نسبت به دیگری از جهتی اعم (کلی‌تر) باشد و از جهتی اخص (محدودتر). یعنی هر کدام، بر بعضی از افراد دیگری صدق می‌کند (نه بر همه آن‌ها). یا به عبارت دیگر، این دو مفهوم کلی، افراد مشترکی داشته باشند و هر یک دارای افرادی مخصوص خود باشند که با افراد آن یکی مشترک نیست. مانند انسان و سیاه.

می‌توان نسبت بین دو مفهوم عام و خاص من وجه را به دو قضیه موجبه جزئیه و دو قضیه سالبه جزئیه باز گرداند:

بعضی مسلمان‌ها، ایرانی هستند. (موجبه جزئیه) بعضی مسلمان‌ها، ایرانی نیستند. (سالبه جزئیه)، بعضی ایرانی‌ها، مسلمان هستند. (موجبه جزئیه)، بعضی ایرانی‌ها، مسلمان نیستند. (سالبه جزئیه). (مظفر، ۱۳۹۸: ۱۱۲/۱-۱۱۳)

اکنون با توجه به مشخص شدن هر یک از صورت‌های چهارگانه، به رابطه و نسبت موجود بین «زبان» و «معنا» می‌پردازیم. بین زبان و معنا رابطه عموم و خصوص مطلق برقرار است زیرا یکی از معانی «معنا»، شامل زبان می‌شود و زبان یکی از زیر مجموعه‌های معنا است اما معنا بجز زبان شامل چیزهایی دیگر نیز می‌شود پس بین این دو رابطه عموم و خصوص مطلق برقرار است و می‌توان آن را به یک موجبه کلیه، یک موجبه جزئیه و یک سالبه جزئیه تقسیم کرد به این صورت:

هر زبانی معنا است. (موجه کلیه)، بعضی معناها زبان‌اند. (موجه جزئیه)، بعضی معناها زبان نیستند. (سالبه جزئیه)

و چون هر سه قضیه ذکر شده صحیح است پس می‌توان نسبت عموم و خصوص مطلق را بین «زبان» و «معنا» در نظر گرفت. ممکن است سوال شود که بعضی از الفاظ فاقد معنا هستند پس چگونه می‌گویید هر زبانی دارای معنا است؟

در پاسخ می‌گوییم، لفظ با زبان متفاوت است زیرا زبان مجموعه‌ای از الفاظ دارای معنا هستند که در قالب‌های خاص خود ریخته شده‌اند و بر معانی خاص خود دلالت می‌کنند و هرگز زبان بدون معنا را زبان نمی‌نامند زیرا قوام زبان، بر دلالت‌گری از معانی است و این اشکال در رابطه بین معنا و لفظ درست می‌باشد چرا که لفظ مهمل (بدون معنا) وجود دارد اما بین معنا و زبان اشکال وارد نیست زیرا زبان مهمل وجود ندارد برخلاف لفظ مهمل.

وجوه اشتراک مفهومی زبان و معنا

هیچ شکی نیست که بین زبان و معنا ارتباط و پیوستگی تنگاتنگی برقرار است و همین پیوند و ارتباط، سبب اشتراک‌هایی بین زبان و معنا شده است و از آنجایی که مشخص شد رابطه بین زبان و معنا عموم و خصوص مطلق است به وجوه اشتراکی بین این دو اشاره‌هایی را بیان می‌کنیم: همان‌گونه که زبان امری اعتباری است معنا نیز می‌تواند اعتباری باشد، زبان صادق بر کثیرین است، معنا نیز صادق بر کثیرین است، ظرف درک زبان در ذهن است ظرف درک معنا هم در ذهن است.

همان‌گونه که با دیدن موجودات خارجی معانی آنها به ذهن می‌آید، الفاظ زبانی که به وسیله آن لفظ، به آن موجود اشاره می‌کنیم نیز به ذهن می‌آید مثلاً با دیدن وجود خارجی شخص حسن، هم معنای آن وجود خارجی به ذهن می‌آید و هم لفظ آن که حسن است به ذهن می‌آید. با زبان می‌توان به امور عدمی اشاره کرد و زبان شامل امور

عدمی نیز می‌شود، معنا نیز شامل امور عدمی می‌شود. زبان از امور اجتماعی است و اجتماع محتاج به آن، معنا نیز از امور اجتماعی است زیرا زندگی اجتماعی بدون وجود و فهم معنا مختل می‌شود.

وجوه تفاوت مفهومی زبان و معنا

با توجه به نظرات علامه طباطبایی در مورد ویژگی‌های زبان از جمله اعتباری و قراردادی بودن، ذهنی بودن، محدود بودن، قابل جعل و انشاء بودن، قانون‌مند بودن و... و همچنین نظرات ایشان در مورد معنا من جمله حقیقی بودن، قابل جعل و انشاء نبودن، عینی بودن و...، می‌توان چنین نتیجه گرفت که طبق نظرات علامه، علاوه بر وجوه اشتراکی بین زبان و معنا، تفاوت‌هایی نیز بین آن دو موجود است که به آن‌ها اشاره می‌شود از جمله؛

- ۱- زبان امر اعتباری و مورد جعل بشر است اما معنا امر حقیقی است که قابل جعل و انشاء از سوی بشر نیست.
- ۲- زبان حقیقی بجز وضع الفاظ مختلف ندارد و وجود زبان وابسته به وجود الفاظ است اما معنا وجودش مستقل است و می‌تواند نیازی به دیگری نداشته باشد و متکی بر خود باشد مثل معانی محالات و معدومات که در معنا بودن نیازی به هیچ چیز ندارند و در مصادیقشان حتی به واجب هم نیازمند نیستند.
- ۳- زبان امری قراردادی و قابل تغییر است اما معنا امری حقیقی و غیر قابل تغییر است.
- ۴- وجود زبان فقط در ظرف ذهن است اما معنا می‌تواند عینی هم باشد.
- ۵- زبان فقط کاشف است اما معنا می‌تواند مکشوف نیز باشد.
- ۶- زبان محدود است اما معنا می‌تواند نامحدود باشد.

- ۷- زبان نیازمند به قانون مند بودن است اما قانون مند بودن در مورد معنا، هیچ معنی ای ندارند و معنا به قانون نیازی ندارد.
- ۸- زبان مقدمه ای است برای انتقال معنا و رسیدن به آن اما معنا هدف است و می تواند مقدمه نباشد.
- ۹- سبب به وجود آمدن زبان، وجود معناست و زبان بخاطر معنا ایجاد شد برخلاف معنا.
- ۱۰- زبان را باید وضع کرد تا به وجود بیاید اما معنا وجود دارد چه زبانی باشد یا نباشد و وجودش متوقف بر وضع چیزی نیست.
- ۱۱- زبان ترکیب دارد و از ترکیب الفاظ مختلف به وجود می آید اما معنا می تواند ترکیب نداشته باشد.

گفتار دوم: رابطه مصداق زبان و مصداق معنا

رابطه زمانی زبان و معنا

بحث از رابطه زمانی میان زبان و معنا، به یکی از اقسام تقدّم و تأخّر برمی گردد که به تقدّم زمانی شهرت دارد و تعریف آن را چنین بیان داشته اند: تقدّم زمانی، که خود به دو قسم تقسیم می شود: الف) تقدّم به ذات میان دو جزء از زمان، مثل تقدّم دیروز بر امروز. ب) تقدّم به عرض میان دو چیز زمانی به تبع زمان، مثل تقدّم طلوع خورشید در دیروز بر طلوع خورشید در امروز (سبزواری، ۱۳۶۹: ۳۰۷). اما دو جزء از زمان برخلاف دیگر اقسام تقدّم و تأخّر، در فعلیت وجود با یکدیگر جمع نمی شوند و فعلیت هر یک از اجزاء متوقف بر قوه آن در جزء متقدم و سپری شده است (طباطبایی، ۱۳۹۵: ۱۹۹-۲۰۲).

در اینجا به قسم اول تقدّم زمانی پرداخته نمی‌شود چرا که خارج از محل بحث است اما به تقدّم قسم دوم که تقدّم به عرض است می‌پردازیم و تقدّم زمانی به عرض میان زبان و معنا را مورد بررسی قرار می‌دهیم:

تقدّم زمانی زبان بر معنا

رابطه زبان با معنا (در زبان اعتباری و لفظی) قراردادی است نه ذاتی و تکوینی، ولی در اثر کثرت کاربرد واژگان در معنای مخصوص آنها نوعی تلازم ذهنی از قبیل تداعی معانی میان آن دو پدید می‌آید، به گونه‌ای که انسان در مقام تفکر و تدبر در معانی، بدون آن که در صدد افهام و انتقال معنا به دیگران باشد، معانی را در قالب الفاظ تصور می‌کند و از این نظر لفظ در حقیقت فهم دخالت دارد؛ به عبارت دیگر، فهم ساختار زبانی پیدا می‌کند (ربانی، ۱۳۸۳: ۱/۱۸۳).

بیان چند نکته برای روشن شدن تقدم زمانی زبان بر معنا لازم است:

الف) زبان را می‌توان به تکوینی و اعتباری تقسیم کرد. نقطه اشتراک آن‌ها دلالت و حکایت است، و تفاوت آن‌ها در این است که دلالت در زبان اعتباری جنبه قراردادی دارد، ولی در زبان تکوینی عقلی است.

ب) زبان تکوینی و نفس الامری، نه از آن مؤلف است و نه مفسّر، بلکه از آن واقعیت خارجی است. آنچه مورد فهم و تفسیر واقع می‌شود، تا زبان تکوینی نباشد فهم و تفسیر آن معنا نخواهد داشت؛ البته مؤلف و مفسّر ممکن است زبان تکوینی و نفس الامری را بفهمند یا نفهمند. در هر حال، در تقدم داشتن زبان تکوینی بر فهم نمی‌توان تردید کرد.

ج) زبان اعتباری در جایی که موضوع، فهم و تفسیر آثار گفتاری و نوشتاری باشد، موضوع فهم و تفسیر را فراهم می‌سازد، و از آن جا که موضوع فهم بر واقعیت آن تقدم

دارد، زبان نیز بر فهم مقدم است، و این است مقصود شلایر ماخر که گفته است: «در هر منوتیک هیچ پیش انگاشته‌ای نیست مگر زبان.» (نیچه، ۱۳۷۷: ۲۰۲).

د) پس از فهم معنای متن یا هر واقعیت دیگری نیز انسان در انتقال فهم خویش به دیگران از زبان گفتاری یا نوشتاری بهره می‌گیرد. این نقش زبان مربوط به عرضه فهم است نه تولید آن (ربانی، ۱۳۸۳: ۱/۱۸۳).

بر این اساس می‌توان این‌گونه نتیجه گرفت که از حیث ذهنی و اعتبار ذهن، زمان زبان مقدم بر معنا است زیرا ابتدا به وسیله زبان و الفاظی که تشکیل دهنده زبان هستند، بر معنایی اشاره می‌شود که آن زبان حامل آن معانی می‌باشد و سپس معنا در ذهن مخاطب شکل می‌گیرد و از حیث زمانی ابتدا الفاظ خاصی در خارج بیان شده است و اثر آن مانند صدایی که بیان کننده الفاظ است، به وجود آمده است و سپس مخاطب آن را دریافت نموده و پوسته الفاظ را از آن منسلخ کرده و محتوای آن را که معانی نهفته در دلالت زبانی است را برداشت نموده است، پس زبان از حیث ذهنی تقدم زمانی بر معنا دارد. به بیان دیگر از حیث ایجاد معنا در ذهن شنونده، زبان بر معنا تقدم دارد. مقام افاده معانی به مدد الفاظ دو جنبه دارد: یکی از سوی شنونده، که نشانگر دلالت لفظ بر معنا است که موجب انتقال ذهن شنونده از لفظ به معنای لفظ می‌شود، و دیگری از سوی گوینده، که نشانگر روند استعمال لفظ در معنا و استخدام لفظ برای افاده معنا از جانب گوینده است (جمعی از اساتید حوزه، ۱۳۹۲: ۱/۳۹).

تقدم زمانی معنا بر زبان

همان‌گونه که زبان از حیث شکل‌گیری معنا در ذهن مخاطب، تقدم زمانی بر معنا دارد، معنا نیز از زاویه دیگری تقدم زمانی بر زبان دارد. معنا همان چیزی است که مفهوم آن را حکایت می‌کند، مصداق بدان قید می‌زند، واقع به آن عینیت می‌بخشد و لفظ هم برای آن وضع می‌گردد. معنا اصل است و مفهوم، مصداق و واقع فرع آن‌اند و معنا بر همه آنها تقدم رتبی - تحلیلی و نفس‌الامری دارد. به دیگر سخن معنا

حقیقت شیء است، مفهوم حکایت شیء است، مصداق تقید شیء است و واقع تحقق شیء است (فیاضی، ۱۳۹۲: ۱۵۷). با توجه به نظر علامه طباطبایی بر اعتباری بودن زبان و حقیقی بودن معنا و با فهمیدن این مطلب که معنا اصل است و بقیه فرع بر معنا، می‌توان این‌گونه بیان داشت که از حیث وجودی، وجود معنا مقدم بر وجود زبان است زیرا ابتدا معنا وجود داشته است، سپس برای دستیابی به آن معنا، زبان را وضع نموده و آن را به وجود آورده‌اند به عبارت دیگر وجود زبان نیز فرع بر وجود معنا محسوب می‌شود چرا که اگر تصور شود که هیچ معنایی وجود ندارد، هیچ زبانی نیز وجود نخواهد داشت زیرا زبان را پلی برای رسیدن به معنا قرار داده‌اند و اگر تصور شود که معنایی نیست قطعاً زبانی نیز نخواهد بود پس وجود زبان فرع بر وجود حقیقی معناست. در نتیجه می‌توان این‌گونه بیان داشت که وجود معنا مقدم بر وجود زبان است پس وجود معنا از حیث وجودی، تقدم زمانی بر وجود زبان دارد. میرزای نائینی بنابر تقریر مقررین، وی قائل است که الفاظ مرتبه‌ای وجودی از معنا هستند و موضوع‌له نیز معانی مجرد از لوازم عقلی و غیر از وجودات خارجی‌اند. (جمعی از اساتید حوزه، ۱۳۹۲: ۷/۴۹) پس وجود معنا تقدم زمانی بر زبان دارد.

رابطه شمولی زبان و معنا

آیا هر زبانی شامل معنایی می‌شود و بر معنایی دلالت می‌کند؟ آیا برای هر معنایی لفظی وضع شده و در مقابل هر معنایی زبانی وجود دارد؟ آیا زبان برای معنای خاص آن وضع شده یا اینکه زبان در مقابل روح معنا قرار داده شده است و فقط شامل معنای خاص آن نیست؟

معانی غیر قابل بیان در زبان

لفظ پلی برای معناست اما گاهی معنایی هست ولی پلی برای رسیدن به آن معنی موجود نیست. و ما فقط برای رسیدن به آن معنی که درک کرده‌ایم، پلی به اسم لفظ قرار داده‌ایم که بیشتر آن‌ها متعلق به امورات دنیوی و احتیاجات روزمره است. اما

عالم معنا عالمی بسیار پهناورتر از آن است که الفاظ قراردادی بشری بتوانند همه آن‌ها را دربرگیرند.

لاهیجی در شرح واژه «معنی» و «معانی» در ابیاتی همچون:

ندارد عالم معنی نهایت کجا بیند مر او را لفظ غایت

معانی هرگز اندر حرف ناید که بحر قلزم هرگز اندر ظرف ناید

چنین می‌گوید: عالم معنی که عالم ذات و اسماء و صفات غیر متناهیة الهیه است، غایت پذیر نیست و باز هر معنی از آن معانی را مراتب و درجات بی‌نهایتی است و در احاطه نمی‌آید، پس البته در ظرف الفاظ او را گنجانی نخواهد بود (حاجی ربیع، ۱۳۹۲: ۷۴). دایره معانی، شامل معانی خاصی نیز می‌شود که فقط خداوند متعال از آنان آگاه است و هیچ لفظی برای آن وضع نگردیده و هیچ زبانی توانایی به دوش کشیدن سنگینی بار معنایی آن را ندارد و از فهماندن آن به غیر عاجز است جناب آقای فیاضی نیز چنین بیان می‌دارد: چون هر امر قابل فهم «معنا» است پس معنا اعم از موضوع له لفظ است. در صورتی هر معنا موضوع له یک لفظ است که واضع، علم بی‌نهایت و وضع نامحدود داشته باشد. اما چه بسا معنایی باشد و لفظی برای آن وضع نشده باشد، مثل معانی‌ای که انسان قبل از آنکه لفظی برای آن وضع نماید کشف می‌کند یا صفات مکنون خدای متعال که کسی جز خدا از آن‌ها خبری ندارد. درست است که هر موضوع له، معنا است اما هر معنایی لزوماً موضوع له بالفعل نیست. کسانی که موضوع له و معنا را یکی می‌دانند دچار مغالطه ایهام انعکاس و جابجایی موضوع و محمول شده‌اند. (فیاضی، ۱۳۹۲: ۱۳۲) پس معانی بسیاری وجود دارند که هیچ لفظ و زبانی بیانگر آنان بالفعل نیست اما ممکن است بعضی از معانی در صورت کشف آن‌ها، لفظی قراردادی برای آنان وضع شود و به صورت بالفعل درآیند.

مصادیق زبانی فاقد معنا

هر زبانی متشکل از الفاظ مختلفی است که هر لفظی در مقابل معنایی قرار گرفته است اما این الفاظ که مصادیق زبانی اند در وضع ابتدایی فاقد معنا بوده‌اند و بر معنایی دلالت نداشته‌اند جناب علامه چنین بیان می‌دارد که انسان بخاطر رفع نیازهای اجتماعی اش، یک فردی از الفاظ را انتخاب می‌کند و آن را برای «نوع» یا «صنف» و امثال آن قرار می‌دهد مثل اینکه گفته شود «ضرب فعل ماضی» (ضرب فعل ماضی است) که در اینجا لفظ «ضرب» که یکی از افراد فعل ماضی است، در اینجا برای بیان نوع فعل ماضی قرار داده شده است که هر واژه‌ای بر وزن ضرب باشد، دلالت بر فعل ماضی می‌کند. و خود ضرب در اینجا نقش مبتدا و اسم را گرفته است چون برای بیان نوع فعل ضرب وضع شده است. جناب علامه چنین بیان می‌کند که چنین الفاظی فاقد مصداق معنایی هستند همانگونه که سایر الفاظ وضع شده نیز قبل از آنکه به مرحله وضع برسند و در وضع اولی، فاقد مصداق معنایی بوده‌اند و علامه آن را چنین بیان می‌کند:

«لا مانع من القول بان الإنسان بفطرته يجعل الفرد من اللفظ وجوداً لنوعه أو صنفه أو مثله كما كان أول الوضع كذلك» (طباطبایی، بی تا: ۱۳۲/۱).

علامه می‌فرماید که وضع ابتدایی تمامی الفاظ نیز همین گونه بوده است؛ مثلاً کسی که برای اولین بار می‌خواهد لفظی را برای معنایی وضع کند، قبل از وضع لفظ، دارای هیچ معنایی نیست و پس از وضع است که معنا دار می‌شود، مثلاً واضع، لفظ زید را برای هیكل خارجی وضع می‌کند بدون اینکه لفظ زید، قبلاً معنایی داشته باشد؛ یا لفظ ضَرَب را برای «زد» وضع می‌کند. و سپس ضرب را برای بیان نوع فعل ماضی وضع می‌کند و می‌گوید «ضرب فعل ماضی» یعنی هر فعلی شبیه به ضرب دلالت بر زمان گذشته می‌کند. چنین کلامی، اطلاق لفظ و اراده نوع است که گفته شد مانند وضع ابتدایی، فاقد معناست. و یا مثل اینکه واضع که برای اولین بار لفظ

انسان را برای هیکل خارجی انسان وضع می‌کند و می‌گوید: «هذا انسان» یعنی من لفظ انسان را برای این هیکل خارجی و مشابه آن وضع کردم؛ بنابراین در مقام وضع، لفظ اطلاق شده ولی از آن اراده نوع شده است.

همچنین تمامی الفاظ مهمل نیز فاقد معنا هستند و از بیان آنها هیچ معنایی لحاظ نمی‌شود زیرا در برابر هیچ معنای خاصی قرار داده نشده و وضع نگشته‌اند که تعریف آن گذشت. پس می‌توان به این نتیجه رسید که تمامی الفاظ، قبل از مرحله وضع و قبل از آن که در مقابل معنایی قرارگیرند، بی‌معنا هستند و همچنین تمامی الفاظ مهمل نیز بی‌معنا هستند و تنها تفاوت این دو آنست که در اولی بعد از مرحله وضع، الفاظ دارای معنا می‌شوند، اما در الفاظ مهمل چون در مقابل معنایی قرار نمی‌گیرند همچنان بی‌معنا باقی می‌مانند.

زبان به مثابه «روح معنا»

همان‌گونه که تاکنون مشخص شد، رابطه بین زبان و معنا یا به سخن دیگر، رابطه بین وجود لفظی و وجود ذهنی بسیار تنگاتنگ است به گونه‌ای که عده‌ای قائل شده‌اند که الفاظ شبیه جسم، و معنا شبیه ارواحی برای اجسامند و چنین بیان نموده‌اند که؛ معانی ارواح‌اند و الفاظ اجساد آن‌ها؛ زیرا لفظ بی‌معنا، همانند جسد بی‌روح است و هر معنایی که در فکر انسان باشد ولی لفظی برای آن نباشد، همانند روحی است که جسدی برای آن نیست. معانی در گفتار مثل ارواح‌اند و الفاظ در گفتار، اجسادی برای آن ارواح‌اند. راهی برای قیام ارواح نیست مگر به واسطه اجساد (اخوان الصفا، ۱۳۹۰: ۳۱۶/۱). معانی مثل نفوس‌اند و الفاظ مثل اجسام. معانی مثل ارواح‌اند و حروف مثل بدن‌ها (همان، ۱۳۲). اما باید توجه داشت که علاقه و ارتباط لفظ و معنا، گرچه غیرطبیعی و تابع قرارداد و اعتبار است اما همین رابطه قراردادی محکم‌ترین رابطه است؛ به گونه‌ای که تعقل معانی به ندرت جدای از تخیل الفاظ اتفاق می‌افتد.

گویا انسان در مقام تفکر، الفاظ خیالی را با خود زمزمه می‌کند و بدون این الفاظ خیالی، فکری در ذهن انسان محقق نمی‌شود (قطب‌الدین رازی، ۱۳۹۰: ۲۶).

در مورد نحوه ارتباط لفظ با معنی، از جهات مختلفی می‌توان به نحوه ارتباط پرداخت. یکی از جهات مهم، نحوه ارتباط الفاظ متشابه قرآن با معنای آن است که چهار دیدگاه اصلی در این خصوص وجود دارد؛ ۱. دیدگاه اهل ظاهر ۲. نظریه اشتراک لفظی ۳. دیدگاه حقیقت و مجاز ۴. نظریه روح معنا. نحوه ارتباط لفظ و معنا در نظریه روح معنا بدین گونه است که الفاظ بر روح معنا دلالت می‌کنند و خاصیت موجود در مصادیق آن‌ها در نظر گرفته نمی‌شود، بلکه لفظ با روح معنا در ارتباط است بدون در نظر گرفتن ویژگی‌های مصادیق. به همین دلیل دلالت الفاظ متشابه قرآنی بر ارواح معانی آن‌ها است و استعمال الفاظ متشابه در مصادیق معقول و مجرد به نحو حقیقی است نه به صورت مجازی مثل واژه قلم که بر روح معنای نوشتن وضع شده است که جنس آن از نی، چوب، خودکار و یا غیر این موارد باشد (پس با تفاوت در ویژگی مصادیق، معنا تغییر پیدا نمی‌کند) در نتیجه اگر در عالم چیزی وجود داشته باشد که با آن نقش علوم در لوح دل انسان نوشته شود، همان نیز به معنای حقیقی و نه به صورت مجازی و حتی با اولییتی بیشتر قلم نامیده می‌شود (غزالی، ۱۴۱۱: ۴۸-۵۱).

نظریه روح معنا را نخستین بار غزالی مطرح کرد و پس از ایشان بزرگان فیلسوف اسلامی به این نظریه اهتمام داشتند به ویژه بزرگانی همچون ملاصدرا، فیض کاشانی، امام خمینی و علامه طباطبایی از آن سخن به میان آورده‌اند که برای روشن‌تر شدن مطلب به بعضی از نظرات اشاره می‌شود و در ادامه به صورت خاص به نظرات علامه طباطبایی در مورد ارتباط لفظ و معنا از منظر روح معنا پرداخته خواهد شد.

غزالی در رساله مشکاه الانوار در تفسیر آیه نور، فصلی با عنوان «فی بیان ان النور الحق هو الله تعالی و ان اسم النور لغیره مجاز محض لا حقیقه له» (همان، ۱۴۱۶: ۲۷۰) دارد که معنای حقیقی «نور» را منحصر در خدای متعال می‌داند و اطلاق آن بر

غیر خداوند را به صورت مجاز می‌داند و این نظریه را از باب روح معنا بیان می‌کند که روح معنای نور روشن‌گری است و حقیقت روشنی بخشی از آن خدای متعال است و هیچ کسی جز او به صورت حقیقی روح معنای نور را دارا نمی‌باشد.

صدر المتالهین؛ ملاصدرا به صورت ویژه از نظریه روح معنا استقبال می‌کند و غزالی را بخاطر این دیدگاه می‌ستاید (صدرالمتالهین، ۱۳۶۳: ۹۴-۹۸). ملاصدرا در تفسیر آیه الکرسی در تبیین واژه «میزان» می‌گوید که لفظ میزان بر روح معنای میزان، یعنی هر چیزی که چیز دیگری را با آن بسنجند، چه حسی، و چه عقلی باشد، میزان صدق می‌کند. پس خط کش، شاقول، اسطرلاب، گونیا، ذراع و علومى مثل نحو، عروض، منطق و حتى خود عقل، مقیاس و میزان‌هایی هستند که اشیایی با آن سنجیده می‌شود (همان، ۱۳۶۶: ۱۵۱/۴). ایشان واژه میزان را بارها تکرار نموده با الفاظی مشابه در اسفار (همان، ۵۵۳/۱-۵۵۴؛ همان، ۱۳۶۳: ۹۱-۹۳؛ همان ۱۳۸۷: ۳۰۴-۳۰۵؛ همان ۱۳۵۴: ۲۰۱).

فیض کاشانی؛ در مقدمه چهارم از مقدمات دوازده گانه تفسیر درباره واژه میزان این نظریه را به تفصیل شرح می‌دهد که توضیح کامل آن در این مقال نمی‌گنجد (فیض کاشانی، ۱۳۷۳: ۳۲/۱-۳۴). همچنین در اصول المعارف (همان، ۱۳۷۵: ۱۸۸/۱-۱۸۹) نیز این نظریه را مطرح می‌کند و در کتاب علم الیقین، سخنان غزالی در عالم مثال و حدیث قلب المومن بین اصبعین من اصابع الرحمان را به تفصیل بیان می‌دارد (همان، ۱: ۱۳۷۹/۱-۶۵۴-۶۵۸).

حکیم سبزواری؛ مآلهادی در شرح منظومه، نظر معتزله را در مورد نیابت صفات از ذات، با توجه به روح معنا رد می‌کند و سخن تازه‌ای به میان می‌آورد که «الفاظ بر معنای عامه وضع شده است.» (سبزواری، ۱۳۶۹: ۵۵۸/۳-۵۶۰) در تعلیقات بر شواهد الربوبیه نیز با ذکر مثال‌هایی همچون میزان، لوح و قلم تفسیری مشکک بیان می‌کند و می‌گوید درهمه مصادیق مفهوم لفظ، اصل محفوظی وجود دارد و امکان دارد

افراد یک نوع واحد، در تجرد و تجسیم مختلف باشند و این نکته با توجه به اصالت وجود و اشتداد در جوهر مشخص می‌شود. و در پایان اشاره می‌کند که همه حقایق در این معنا پیرو وجود هستند (همان، ۱۳۶۰: ۴۹۱-۴۹۲). در کتاب اسرارالحکم الفاظ بیان کننده صفات الهی را همین‌گونه بیان می‌کند (همان، ۱۳۸۳: ۱۲۵). در شرح دعای جوشن کبیر در کتاب شرح الاسماء نیز به نظریه روح معنا اشاره می‌کند. (همان، ۱۳۷۲: ۲۴۴-۲۴۵ و ۴۱۲-۴۱۳).

امام خمینی؛ بسیار شیفته این نظریه بودند و در جاهای مختلف از این نظریه تعریف نمودند که بخاطر طولانی نشدن مطلب فقط اشاره کلی می‌شود. در آثار تفسیری ایشان در پایان تفسیر سوره قدر کتاب آداب الصلاه در تفسیر سوره حمد کتاب آداب الصلاه ذیل دو واژه «رحمن» و «رحیم» (خمینی، ۱۳۸۰: ۲۴۷-۲۵۱) در آثار اصولی و عرفانی نیز به همین نظریه اشاره می‌کنند در رساله مصباح الهدایه به صورت ویژه تعریف و تاکید می‌کنند و می‌فرمایند؛

هل بلغك من تضعيف إشارات الأولياء، عليهم السلام، و كلمات العرفاء، رضی الله عنهم، أن الألفاظ وضعت لأرواح المعاني و حقائقها؟ و هل تدبرت في ذلك؟ و لعمری، أن التدبر فيه من مصاديق قوله (ع): «تفكر ساعة خير من عبادة ستين سنة». فإنه مفتاح مفاتيح المعرفة و أصل أصول فهم الأسرار القرآنية. و من ثمرات ذلك التدبر كشف حقيقة الإنباء و التعليم في النشآت و العوالم. فإن التعاليم و الإنبئات في عالم الروحانيات و عالم الأسماء و الصفات غير ما هو شاهد عندنا، أصحاب السجون و القيود و جهنم (به معنی قعر بعید همان جهنم) الطبیعة و أهل الحجاب عن أسرار الوجود» (همان، ۱۳۸۶: ۳۹).

اما علامه طباطبایی؛ صاحب تفسیر بزرگ و گران قدر المیزان در معنای بعضی از واژه‌های متشابه قرآنی، بر اساس همین دیدگاه معنای آن‌ها را تبیین می‌کند. طبق دیدگاه علامه طباطبایی ما از جهت تعلق وجودمان به طبیعت مادی از هر معنا

مصدق مادی آن را در نظر می‌گیریم از همین رو، اگر سخن کسی مانند خود را بشنویم که از امری سخن می‌گوید و معنای سخن او را بفهمیم آن را بر مصادیق مادی و نظام حاکم بر آن که نزد ما معهود است، حمل می‌کنیم زیرا می‌دانیم که گوینده کسی مانند ماست و جز این مقصودی ندارد در این صورت با توجه به نظام حاکم بر مصداق در مفهوم حکم می‌کنیم و گاه عامی را تخصیص می‌زنیم یا مفهوم خاصی را تعمیم می‌دهیم یا به هر صورت در یک مفهوم تصرف می‌کنیم. در حالی که چنین کاری نوعی تفسیر به رأی است (طباطبایی، ۱۳۵۰ش: ۷۹/۳).

همچنین علامه در تفسیر واژه «عرش» می‌فرماید که معیار در اصل معنا آن است که با بقای آن اسم نیز باقی بماند، هر چند خصوصیات تغییر یابند. همچنین با اشاره به واژه‌هایی مانند «چراغ» و «سلح» و با متنوع بودن مصادیق آنها در صدد اثبات این است که تغییر مصادیق باعث دگرگونی در معنا نمی‌شود و گوهر یا اصل معنا در پس همه این دگرگونی‌های مصداقی باقی می‌ماند. (همان، ۱۳۰/۱۴). و نظیر همین سخن را در تبیین حقیقت کلام الهی نیز بیان کرده است (همان، ۳۱۹/۲). جناب علامه بر اساس همین نظریه روح معنا در تفسیر واژه «عرش» می‌فرماید، چون طبق تعالیم قرآن کریم جسمانیت و ویژگی‌های آن از خداوند نفی می‌شود، لوازم جسمانی عرش نیز از اصل معنای آن نفی می‌شود و آنچه باقی می‌ماند عبارت از مقامی است که احکام جاری شده در نظام هستی از آن صادر می‌شود و مرتبه‌ای از مراتب علم خارج از ذات است (همان، ۱۲۹/۱۴). ایشان واژه‌هایی چون «جناح» فرشتگان در آیه نخست سوره فاطر (همان، ۷/۱۷)، قول و کلم (همان، ۳۱۶/۲-۳۱۹ و ۱۰۸/۱۳-۱۰۹)، واژه «نور» در آیه ۳۵ سوره نور (همان، ۱۲۲/۱۵) و... را طبق همین دیدگاه تفسیر می‌کند.

نکته جدید دیدگاه علامه طباطبایی در نظریه روح معنا آن است که معنای الفاظ دارای تطوری تاریخی است و همین امر دلیلی بر آن است که خصوصیات مصادیق در

تحقق معنا اثری ندارد. بنابراین علامه از بین معتقدان به این دیدگاه تنها کسی است که از تبیینی تاریخی یا به اصطلاح زبان‌شناسانه از تبیینی «در زمانی» در برابر تبیین «همزمانی» در جهت اثبات این دیدگاه استفاده می‌کند به این معنا که در طول زمان، هر چند خصوصیات مصادیق تغییر می‌کردند، اما همواره معنای الفاظ بر آنان صادق بوده است که نشان از آن است که الفاظ برای ارواح معانی وضع شده‌اند.

شهید مطهری؛ نیز در آثار تفسیری خود، گاه این نظریه را بدون تصریح به آن به کار برده است. این شهید بزرگوار مانند استاد خویش علامه طباطبایی در تفسیر آیه ۳۵ سوره نور، واژه نور را همین‌گونه تفسیر می‌کند (مطهری، ۱۳۸۸: ۱۰۳-۱۰۴).

آیت الله جوادی آملی؛ نیز مانند هردو استاد خود، امام خمینی و علامه طباطبایی، همین مبنا را در مباحث تفسیری خود در نظر داشته‌اند. (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۱۲۹/۱ و ۲۲۸/۳-۲۲۹ و ۱۳۱/۱۲) آیت الله جوادی آملی در مجموعه مقالات قرآنی خود نیز از این نظریه سخن گفته‌اند. (همان، ۱۳۸۴: ۹۸/۱ و ۱۱۷-۱۱۸) ایشان در شرح سیره و روش تفسیری علامه طباطبایی نیز در همین باره به نکاتی اشاره کرده‌اند. (همان، ۴۳۴-۴۳۵)

در نظریه روح معنا نیز چند نظریه وجود دارد که می‌توان آن را به صورت‌های گوناگونی تقریر کرد.

نظریه اول: استعمال این الفاظ اساساً در معانی معقول، حقیقت و در معانی محسوس، مجازند.

نظریه دوم: استعمال این الفاظ هم در معانی محسوس و هم در معانی معقول حقیقت‌اند. امام خمینی (ره) در کتاب آداب الصلوه به این نتیجه می‌رسند که اطلاق این الفاظ بر مجردات، حقیقت و بر محسوسات، مجاز است (خمینی، ۱۳۷۰: ۲۴۸-۲۵۱).

نظریه دوم خود به دو نظریه دیگر تقسیم می‌شود؛

الف) عده‌ای آن را به نحو حقیقت مشکک و تشکیکی می‌دانند به این صورت که حقایق غیبی نسبت به مصادیق محسوس، سزاوارتراند که به نام «نور و عرش و کرسی و لوح و قلم و...» استعمال شوند. به نظر می‌رسد تقریر تشکیکی از نظریه روح معنا به سخن غزالی نزدیک‌تر است. چنان‌که غزالی در جواهرالقرآن می‌گوید اگر در عالم وجود چیزی بود که با آن علوم بر لوح جان آدمیان نقش بست «شایسته‌تر» است که قلم نام گیرد (غزالی، ۱۴۱۱: ۵۱). او همین سخن را در مورد نام‌های رمزی خود بر آیات قرآن مانند کیمیا، کبریت احمر، تریاق اکبر، مشک اذفر و عود نیز تکرار می‌کند و آیات قرآن را در این نام‌ها از مصادیق محسوس این واژه‌ها شایسته‌تر می‌شمارد. (همان، ۵۷-۵۹). اشاره غزالی به اولویت و تقدم در نام‌گذاری، مشعر به آن است که او با تفسیر تشکیکی از نظریه خود بیشتر موافقت دارد.

این تلقی از این نظریه عمدتاً در آثار ملاصدرا و شاگردان مکتب او قابل پیگیری است. مثلاً ملاصدرا در آثار خود بارها به این مبنا اشاره کرده است. در مفتاح نهم از کتاب مفاتیح الغیب خلاصه سخنان غزالی در جواهرالقرآن را نقل می‌کند و او را برای این دیدگاه بسیار می‌ستاید (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۹۴-۹۸). وی در آثار دیگر خود مانند اسفار (همان، ۱۹۸۱: ۲۹۹/۹)، شرح اصول کافی (همان، ۱۳۶۶: ۵۵۳/۱-۵۵۴) و مبدأ و معاد (همان، ۱۳۵۴: ۱۲۹ و ۲۰۱) نیز از این دیدگاه سخن می‌گوید.

ملاصدرا در مفاتیح الغیب درباره عرش و کرسی سخنی می‌گوید که با تلقی تشکیکی متناسب است. به نظر ملاصدرا، مثال عرش و کرسی را در ظاهر، باطن و باطن باطن انسان می‌توان نشان داد. او پس از شرح این سخن هشدار می‌دهد که حقایق آیات و مثال‌های وارد شده در زبان شرع را نباید بر استعاره و مجاز حمل کرد. (همان، ۱۳۶۳: ۸۸-۸۹).

ملاهادی سبزواری نیز در تعلیقاتش بر شواهد الربوبیه کاملاً بر تلقی تشکیکی صحه می‌گذارد. به گفته وی، در بین همه مصادیق معنای الفاظی مانند «میزان» اصل مشترکی وجود دارد، اما در همه این مصادیق ما به الامتیاز عین ما به الاشتراک است و ممکن است افراد یک نوع واحد از حیث تجرد و تجسم متفاوت باشند. در این صورت لفظ منحصر به یک معنا نیست تا در معنای دیگر مجاز به شمار آید (سبزواری، ۱۳۶۰: ۴۹۱-۴۹۲). وی در شرح منظومه (همان، ۱۳۶۹: ۵۵۸/۳-۵۶۰)، اسرار الحکم (همان، ۱۳۸۳: ۱۲۵) و شرح دعای جوشن کبیر (همان، ۱۳۷۲: ۲۴۴-۲۴۵ و ۴۱۲-۴۱۳) هم از این دیدگاه سخن می‌گوید.

علامه جوادی آملی چنین نیز همین مبنا را در مباحث تفسیری خود در نظر داشته است مثلاً وی در جایی می‌گویند:

«ممکن است برخی استعمال لفظ واحد در بیش از یک معنا را روا ندانند، لذا اراده چند مطلب از یک لفظ قرآنی صحیح نمی‌باشد، لیکن باید توجه داشت که برفرض صحت آن مبنا می‌توان معنای جامع انتزاعی ترسیم نمود که همه مراحل را در برگیرد، گذشته از آنکه مراحل طولی مصادیق یک معنایند نه معانی متعدد یک لفظ... گذشته از اینکه مخاطب اولی و اصیل قرآن کریم حضرت رسول اکرم است که در اثر خلیفه الهی توان تحمل معانی متعدد را یکجا دارد» (جوادی آملی، ۱۳۸۴: ۹۸/۱). اشاره وی به «مراحل طولی» مطابق با همان تفسیر تشکیکی از این نظریه است (شیوا، حجتی، غروی، ۱۳۹۱: ۱۲۴-۱۲۵).

ب) عده‌ای دیگر نیز استعمال این الفاظ را به صورت متواطی و یکسان در معانی محسوس و معقول می‌دانند به این صورت که موضوع له این الفاظ روح مشترکی است که بین همه مصادیق مادی و مجرد وجود دارد و در صورت پیدایش مصادیق جدید، همان الفاظ بر این مصداق جدید اطلاق می‌شود.

برخی از تقریرات از نظریه روح معنا با همین تفسیر مطابق است. یکی از این تقریرات، سخن ملاصدرا در مفاتیح الغیب است. او لفظ «میزان» را مثال می‌زند که بر مصادیق گوناگون مانند خطکش، شاقول، گونیا، اسطرلاب، ذراع، علم نحو، علم عروض، علم منطق و مهمتر از همه جوهر عقل قابل اطلاق است. وی اندکی بعد نظر خود را به نحوی آشکارتر بیان می‌کند و می‌گوید چنین الفاظی بر معنای مطلقه که شامل مصادیق حسی و عقلی می‌شود وضع شده و خصوصیات مصداق خارج از موضوع له است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۹۱-۹۳). ملاصدرا در این بیان به این نکته اشاره نمی‌کند که مصادیقی مانند عقل دراینکه میزان نام گیرند شایستگی بیشتری از مصادیق محسوس دارند. بنابراین، این سخن او با تفسیر فوق متناسب‌تر به نظر می‌رسد. ملاصدرا همین سخن را در رساله مختصری با نام متشابهات القرآن نیز تکرار کرده است (همان، ۱۳۸۷: ۳۰۴-۳۰۵).

چنانکه خواهیم دید، سخن طباطبایی در تفسیر الفاظ متشابه نیز با همین تقریر مناسبت بیشتری دارد (شیوا. حجتی. غروی، ۱۳۹۱: ۱۲۶-۱۲۷). با توجه به روشن شدن نظریه روح معنا اکنون به نظریه جناب علامه طباطبایی در این باره می‌پردازیم:

بررسی مواردی از تفسیر میزان که در آن‌ها علامه طباطبایی به تفسیر الفاظ متشابه پرداخته است تردیدی باقی نمی‌گذارد که وی پیرو نظریه «روح معنا» است. اما چنانکه خواهیم دید، وی از این نظریه تقریر تازه‌ای به دست می‌دهد که با سخن پیشینیان تفاوت دارد. شاید عصاره دیدگاه طباطبایی را بتوان در سخنی از جوادی آملی یافت. وی در مقاله‌ای با موضوع «سیره تفسیری طباطبایی»، در این باره می‌گوید قرآن کتابی جاوید است و اگر آیه قرآن از صورت جامعیت مفهومی خود تنزل کند و در سطح فرد خارجی مشخص شود با زوال آن فرد، آیه هم از بین خواهد رفت. بنابراین: «تحولات گوناگون مصادیق موجب تحول تفسیر نمی‌شود، زیرا الفاظ برای ارواح

معانی وضع شده‌اند و مادامی که هدف یک چیز معین و غرض مترتب بر آن باقی است، نام آن محفوظ است، گرچه تبدل فراوانی در مصادیق آن راه یافته باشد، مانند اسامی چراغ و ترازو و قلم و نظایر آن، که بین مصادیق موجود در اعصار پیشین و مصادیق اختراع شده عصر صنعت امتیاز فراوانی از لحاظ مصداق هست، ولی همه آن‌ها در مفاهیم جامع اسامی یاد شده مندرج می‌باشند، زیرا لفظ در مفهوم استعمال می‌شود، نه در مصداق و تفاوت مصداق موجب تبدل مفهوم نخواهد بود» (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۴۳۴-۴۳۵).

اکنون شایسته است به برخی از موارد سخن طباطبایی در تفسیر آیات مشتمل بر این الفاظ اشاره شود؛

عرش: وی در معنای عرش می‌گوید، مرحله‌ای حقیقی وجود دارد که زمام همه امور با وجود کثرت و اختلاف آنها در آنجاست. علامه طباطبایی سپس با اشاره به آیات عرش می‌گوید ظاهراً این آیات بر این امر دلالت دارد که عرش حقیقی از حقایق عینی و موجودی از موجودات خارجی است و مصداقی خارجی دارد و صرف یک تمثیل نیست (طباطبایی، ۱۳۵۰ ش: ۱۵۶/۸).

همچنین در تفسیر آیه ۸ سوره طه در تفسیر «عرش» معیار کلی مورد نظر خود را چنین شرح می‌دهد:

«معیار در شناخت آنچه از آن به اصل معنا تعبیر می‌کنیم معنایی است که با بقای آن، نام باقی می‌ماند و به عبارت دیگر، صدق نام به آن بستگی دارد، هرچند خصوصیات تغییر یابد. مثلاً «چراغ» وقتی نخستین بار به وجود آمد وسیله روشنایی در تاریکی شب بود و مصداق آن در آن زمان ظرفی بود که فتیله‌ای در آن بود که بر ماده‌ای چرب قرار داشت و سر آن می‌سوخت... سپس این نام به چیزهایی مانند شمعها و فانوس‌های نفتی منتقل شد و پیوسته این نام از مصداقی به مصداق دیگر منتقل می‌شد تا در زمان ما به چراغ‌های الکتریکی اطلاق شد که از ماده مصداق

نخست و شکل آن هیچ چیزی با مصداق جدید نیست جز آنکه وسیلهٔ روشنایی در تاریکی است و از این جهت است که حقیقتاً چراغ نامیده می‌شود. در مورد «سلاح» هم همین‌گونه است که نخستین بار نام چیزی مانند تبر مسی یا سپر بود و اکنون برتوپ و بمب هسته‌ای اطلاق می‌شود و چنین نوعی از تحول و تطور در بسیاری از وسایل زندگی و اعمالی که انسان در زندگیش انجام می‌دهد شایع است» (همان، ۱۳۰-۱۲۹/۱۴).

طباطبایی اندکی بعد در انتقاد از اهل ظاهر می‌گوید آنان در بیانات دینی دربارهٔ اسماء و صفات الاهی احتیاط می‌کنند، اما همین روش را دربارهٔ افعال الاهی مانند عرش، کرسی، لوح، قلم و... پیش نمی‌گیرند، بلکه این نام‌ها را بر معانی معهود نزد ما حمل می‌کنند، در حالیکه ملاک اسماء و صفات الاهی با افعال او یکی است و در هر دو صورت خداوند را از نیاز و امکان باید تنزیه کرد. طباطبایی می‌افزاید این افراد معنای ظاهری آیات متشابهی که از سمع، بصر، ید، ساق، رضا، تأسف و... دربارهٔ خداوند سخن می‌گویند را نمی‌پذیرند، اما ملاک این آیات با آیاتی که از عرش و کرسی و... سخن می‌گویند یکی است و در هر دو صورت توهم نیاز و امکان دربارهٔ ذات الاهی باید نفی شود (همان، ۱۳۱/۱۴-۱۳۲).

جناب: طباطبایی در تفسیر آیهٔ نخست سورهٔ فاطر که در آن به «بال» فرشتگان اشاره می‌شود نیز معتقد است فرشته به چیزی مانند بال پرندگان مجهز است که با آن مانند پرندگان به امر خدا از آسمان به زمین می‌آید یا از زمین به آسمان عروج می‌کند. قرآن این امر را بال نامیده است، زیرا همان غایت مطلوب از بال در مورد این حقیقت غیرمادی هم تحقق دارد. بنابراین، از مجرد اطلاق لفظ «بال» بر نمی‌آید که این امر غیرمادی مانند بال پرندگان از پر تشکیل شده باشد، همانطور که در الفاظی مانند عرش، کرسی، لوح، قلم و مانند آنها نیز چنین است (همان، ۷/۱۷).

میزان: طباطبایی واژه قرآنی «میزان» را هم مانند ملاصدرا و پیروان او منحصر در مصداق مادی آن نمی‌داند و می‌گوید مراد از آن هر چیزی است که با آن چیزی اندازه‌گیری شود، اعم از آنکه عقیده یا سخن یا کاری باشد و یکی از مصادیق آن ترازویی است که اشیاء مادی را با آن وزن می‌کنند (همان، ۹۷/۱۹).

نور: طباطبایی در تفسیر آیه ۳۵ سوره نور نیز می‌گوید گرچه موضوع له نخست واژه «نور» مصداق محسوس و دیدنی آن است، اما این واژه به نحو استعاره یا حقیقت ثانوی در بقیه حواس و سپس در امور نامحسوس مانند عقل به کار رفته است. سپس می‌افزاید که وجود شیء آن است که از راه آن شیء حقیقت خود را بر غیرش می‌نمایاند و بنابراین مصداق تام نور است و چون ممکنات به ایجاد خداوند موجودند خداوند مصداق اتم نور است (همان، ۱۲۲/۱۵).

تسبیح: طباطبایی تسبیح اشیاء را نیز حقیقی می‌داند و اسناد تسبیح به اشیاء در معنای مجازی را نمی‌پذیرد. از همین رو سخن بعضی از مفسران را رد می‌کند که گفته‌اند تسبیح برخی از موجودات قالی و حقیقی و تسبیح بقیه حالی و مجازی است و لذا اسناد تسبیح به همه اشیاء از باب عموم مجاز است. وی می‌گوید حق آن است که تسبیح همه قالی و حقیقی است، اما مستلزم آن نیست که این تسبیح با الفاظ وضع شده و صوتی که شنیده شود صورت گیرد همانطور که توضیح آن گذشت (همان، ۱۱۰/۱۳-۱۱۱؛ شیوا، غروی، حجتی، ۱۳۹۱: ۱۲۹-۱۳۰).

طباطبایی در تبیین این دیدگاه از دو مثال سلاح و چراغ بهره می‌برد. روشن است که نه در بین مصادیق گوناگون این دو واژه ذات مشترکی وجود دارد و نه هیچکدام از این مصادیق در اینکه به این نام نامیده شوند اولییتی بر دیگری دارند، وگرنه چگونه می‌توان گفت شباهت مشترکی که مثلاً بین همه آب‌ها، درختان و ماهی‌های جهان هست در استناد ایشان به مثال واژه «سلاح» بین شمشیر، تفنگ، تانک و بمب اتمی نیز هست؟ و چه چیز جز کاربرد مشترك، این مصادیق را در یک نام مشترك گرد هم

می‌آورد؟ از همین رو تقریر طباطبایی از این نظریه در عین کارکردگرایانه بودن، غیرتشکیکی و منطبق بر تقریر سوم از نظریهٔ روح معناست. نیازی به این استنباط و تفسیر هم نیست، چنانکه دیدیم ایشان تصریح می‌کند که مصادیق گوناگون تنها از حیث کاربرد مشترکشان به این نام خوانده می‌شوند (همان، ۱۳۰).

نتیجه گیری

مشخص شد که بین زبان و معنا همانگونه که اشتراک‌هایی در مفهوم و مصداق وجود دارد، اختلاف‌ها و افتراق‌هایی نیز وجود دارد اما هر کدام از زبان و معنا مکمل یکدیگرند و شاید بتوان آن دو را به دو تکه پازل تشبیه نمود که هر کدام در عین متفاوت بودن از دیگری، مکمل آن نیز می‌باشد و همچنین مشخص شد که در نظریه روح معنا، الفاظ در مقابل ارواح معانی وضع می‌شوند و کاری به نحوه وجود یافتن مصداق خارجی آن معنا ندارند که با چه خصوصیتی در خارج واقع می‌شود، لذا هر زمان که روح معنای آن لفظ بر هر نوع مصداق خارجی آن صدق کند، آن لفظ برای همان نیز وضع شده است پس اگر در آینده چراغ‌هایی را دیدیم که با این چراغ‌هایی که اکنون مصداق خارجی لفظ چراغ هستند باشند، همچنان لفظ چراغ بر آن‌ها نیز صدق می‌کند حتی اگر جنس آن چراغ‌ها مادی نیز نباشد چرا که لفظ چراغ با روح معنای چراغ ارتباط گرفته است و روح معنای چراغ روشنایی بخشی است خواه مادی یا مجرد باشد.

فهرست منابع

- قرآن کریم.
۱. اخوان الصفا، (۱۳۹۰)، *رسائل اخوان الصفا و خلال الوفا*، ناشران: موسسه الدراسات الاسماعیلیه، تهران موسسه نشر میراث مکتوب، چاپ اول.
 ۲. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۴)، *سرچشمه اندیشه*، قم، مرکز نشر اسراء، چاپ دوم.
 ۳. _____ (۱۳۹۵)، *تفسیر تسنیم*، ویراستار: علی اسلامی، انتشارات اسراء، چاپ ۱۲.
 ۴. _____ (۱۳۸۶)، *شمس الوحی تبریزی*، نشر اسراء، چاپ اول.
 ۵. جمعی از اساتید حوزه، (۱۳۹۲)، *نشریه نقد و نظر (فلسفه و کلام)*، ناشر: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
 ۶. خمینی، روح الله، (۱۳۸۰)، *آداب الصلاه*، تهران - ایران، ناشر: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، چاپ دوم.
 ۷. _____ (۱۳۸۶)، *مصباح الهدایه الی الخلافه والولایه*، تهران - ایران، ناشر: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
 ۸. ربانی گلپایگانی، علی، (۱۳۸۳)، *هرمونوتیک منطق فهم دین*، ناشر بوستان کتاب قم.
 ۹. سبزواری، ملاهادی، (۱۳۶۹) *شرح منظومه*، ناشران: مصطفوی، نشر ناب، چاپ اول.
 ۱۰. _____ (۱۳۶۰)، *التعلیقات علی شواهد الربوبیه*، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، چاپ دوم.
 ۱۱. _____ (۱۳۷۲)، *شرح الأسماء*، به تحقیق نجفعلی حبیبی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
 ۱۲. _____ (۱۳۸۳)، *اسرار الحکم*، به تصحیح کریم فیضی، قم، مطبوعات دینی.
 ۱۳. صدرالمتهلین شیرازی، محمد بن ابراهیم (ملاصدرا)، (۱۳۶۲)، *اللمعات المشرقیه مندرج در منطق نوین*، مترجم؛ عبدالمحسن مشکوه الدینی، ناشر: آگاه، آگاه، چاپ دوم.
 ۱۴. _____ (۱۳۵۴)، *المبدأ و المعاد*، تهران، ناشر: انجمن حکمت و فلسفه ایران، چاپ اول.
 ۱۵. _____ (۱۹۸۱)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، نشر دار احیاء التراث.
 ۱۶. _____ *مفاتیح الغیب*، (۱۳۶۳)، بامقدمه و تصحیح محمد خواجهی، تهران، موسسه تحقیقات فرهنگی.
 ۱۷. _____ (۱۳۶۶)، *شرح اصول کافی*، تهران، موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
 ۱۸. _____ (۱۳۶۶)، *تفسیر القرآن الکریم*، قم انتشارات بیدار.
 ۱۹. _____ (۱۳۸۷)، *رسائل فلسفی*، قم، نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ سوم.
 ۲۰. طباطبایی، سید محمدحسین، (۱۳۵۰ش)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، موسسه الاعلمی للمطبوعات، بیروت - لبنان.
 ۲۱. _____ (۱۳۹۵)، *بدایه الحکمه*، ناشر: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ ۳۱.
 ۲۲. _____ (بی تا)، *حاشیه علی کفایه الاصول*، ناشر: قم، بنیاد علمی فکری علامه سید محمد حسین طباطبایی.
 ۲۳. غزالی، ابوحامد محمد، (۱۴۱۱ق)، *جواهر القرآن*، دار احیاء العلوم، الطبعة الثالثة.
 ۲۴. _____ (۱۴۱۶)، *مجموعه رسائل الامام غزالی*، بیروت، انتشارات.
 ۲۵. قطب الدین رازی، (۱۳۹۰)، *محمد بن محمد، شرح المطالع*، ناشر: ذوی القربی، چاپ اول.
 ۲۶. دارالفکر.
 ۲۷. مطهری، مرتضی، (۱۳۸۸)، *مجموعه آثار*، نشر صدرا، چاپ یازدهم.

۲۸. مظفر، محمد رضا، (۱۳۹۸)، *المنطق*، مترجم علی شیروانی، ناشر: دارالعلم، چاپ ۲۸.
۲۹. نیچه، فریدریش ویلهلم، (۱۳۷۷)، *هرمنوتیک مدرن*، مترجمان: محمدنبوی، مهران مهاجر، بابک احمدی، ناشر: مرکز نشر، چاپ اول.

مقالات

۳۰. حاجی ربیع، مسعود، (۱۳۹۲)، مقاله چپستی معنا در منظر ابن عربی و علامه طباطبایی، آینه معرفت ۱۳(۴)
۳۱. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، (۱۳۷۳ش)، فصلنامه نقد و نظر، محل انتشار قم
۳۲. شیوا حامد، حجتی سیدمحمدباقر، غروی نایینی نهل، (۱۳۹۱)، مقاله طباطبایی و نظریه «روح معنا» در تبیین الفاظ متشابه قرآن، پژوهش‌های فلسفی - کلامی، ۱۳(۴)، ۱۱۳-۱۳۳
۳۳. غلامرضا فیاضی، هادی ملک زاده، محمدجوادپاشایی، (۱۳۹۲)، نشریه آیین حکمت، مقاله چپستی معنا، دوره ۵، شماره ۱۶

سایت‌ها

۳۴. <https://www.sid.ir/fa/journal/ViewPaper.aspx?.id=243047>
۳۵. <https://www.sid.ir/fa/journal/ViewPaper.aspx?.id=262905>
۳۶. www.isca.ac.ir

۳۷. نشانی الکترونیک: naqd@isca.ac.ir