



<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>



10.22034/qoranshenakht. 2026.5003363



20.1001.1.20081782.1404.18.1.1.1

An Evaluation of the Viability of the Theory "Linguistic Usages Are Established for the Spirits of Meanings" in Interpreting the Attributive (Khabarī) Descriptions of the Holy Quran

Ebrahim Azizi Asl  / Ph.D., Imam Khomeini and Islamic Revolution Research Institute, Tehran, Iran.
Aziziazizi804@yahoo.com

Received: 2026/04/01 - Accepted: 2026/04/19

Abstract

This study investigates the problem of understanding the "attributive descriptions" (ṣifāt khabarīya) in the Holy Quran as one of the significant theological and hermeneutical challenges. The theory that "linguistic usages are established for the spirits of meanings" (waḍ' al-alfāz li-arwāḥ al-ma'ānī) claims that Quranic terms are posited for a universal and comprehensive reality, and that by relying on this theory, the attributive descriptions can be understood without corporealism (tajsīm), esoteric interpretation (ta'wīl), or relegation of meaning (tafwīḍ). Employing a descriptive-analytical method and drawing upon discussions from the philosophy of language, hermeneutics, and legal theory (uṣūl al-fiqh), this article explicates and subsequently critiques the linguistic and epistemological foundations of this theory. The findings indicate that this theory faces several fundamental challenges: first, from a linguistic and historical perspective, it is incompatible with the social and conventional nature of language; second, in legal theory, it relies on a conjectural cause (illat ḡannīya) and oversteps the boundaries of linguistic usage; third, it conflates the universal mental concept with the lexical object of signification (mawḍū' laḥ); and fourth, functionally, it lacks comprehensiveness in the interpretation of verses. The conclusion of the research is that this theory is less a valid linguistic foundation than a systematic mystical hermeneutics that imposes its ontological presuppositions upon language; consequently, it cannot serve as a general and reliable rule for understanding the Quran.

Keywords: spirit of meaning (rūḥ al-ma'nā), exegesis (tafsīr), attributive descriptions (ṣifāt khabarīya), mystical hermeneutics, esoteric interpretation (ta'wīl), Quranic linguistics.

نوع مقاله: پژوهشی

ارزیابی قابلیت نظریه «وضع الفاظ برای ارواح معانی» در تفسیر صفات خبریه قرآن کریم

Aziziazizi804@yahoo.com

ابراهیم عزیزی اصل  / دکتری پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران

دریافت: ۱۴۰۴/۱۰/۱۴ - پذیرش: ۱۴۰۵/۰۱/۳۰

چکیده

در این پژوهش، مسئله فهم «صفات خبریه» در قرآن کریم به عنوان یکی از چالش‌های مهم کلامی و هرمنوتیکی بررسی می‌شود. نظریه «وضع الفاظ برای ارواح معانی» مدعی است که الفاظ قرآن برای حقیقتی کلی و فراگیر وضع شده‌اند و می‌توان با تکیه بر آن، صفات خبریه را بدون تجسیم، تأویل یا تفویض فهمید. مقاله با روش توصیفی - تحلیلی و بر پایه مباحث فلسفه زبان، هرمنوتیک و علم اصول، مبنای زبان‌شناختی و معرفت‌شناختی این نظریه را تبیین و سپس نقد می‌کند. یافته‌ها نشان می‌دهند که این نظریه با چند چالش اساسی روبه‌روست: نخست از منظر زبان‌شناختی و تاریخی با ماهیت اجتماعی و قراردادی زبان ناسازگار است؛ دوم در علم اصول با اتکا بر علت‌ی ظنی، فراتر از حدود وضع زبانی می‌رود؛ سوم میان مفهوم کلی ذهنی و موضوع له لفظی خلط می‌کند؛ و چهارم از نظر کارکردی فاقد جامعیت در تفسیر آیات است. نتیجه پژوهش آن است که این نظریه بیش از آنکه یک مبنای معتبر زبان‌شناختی باشد، نوعی هرمنوتیک عرفانی نظام‌مند است که پیش‌فرض‌های هستی‌شناختی خود را بر زبان تحمیل می‌کند و بنابراین نمی‌تواند به عنوان یک قاعده عمومی و قابل اعتماد برای فهم قرآن به کار رود.

کلیدواژه‌ها: روح معنا، تفسیر، صفات خبریه، هرمنوتیک عرفانی، تأویل، زبان‌شناسی قرآن.

مقدمه

قرآن کریم به مثابه نص محوری اسلام، همواره کانون ژرف‌ترین تأملات کلامی، فلسفی و عرفانی بوده است. در این میان یکی از چالش‌برانگیزترین حوزه‌ها که از سده‌های نخستین اسلامی ذهن اندیشمندان را به خود معطوف داشته، مواجهه با آیاتی است که به توصیف خداوند متعال با اوصاف و افعالی انسانی‌وار می‌پردازند. این دسته از آیات که در سنت کلامی به «صفات خبریه» یا «صفات سمعیه» شهرت یافته‌اند، مفاهیمی چون «ید» (دست) (ص: ۷۵)، «وجه» (صورت) (رحمن: ۲۷)، «عین» (چشم) (طه: ۳۹) و افعالی نظیر «استوا بر عرش» (طه: ۵)، «مجیء» (آمدن) (فجر: ۲۲) و «مکر» (آل عمران: ۵۴) را به ساحت ربوبی نسبت می‌دهند. این تعبیر، که در بادی امر با اصل بنیادین تنزیه و «لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ» (شوری: ۱۱) در تعارض به نظر می‌رسند، میدان مناقشات دامنه‌داری را میان فرق و مذاهب اسلامی گشوده‌اند.

زبان‌شناسان مسلمان عوامل مولّد معنا را متعدد می‌دانستند و تحلیل معنا را فرایند چندسطحی ارزیابی می‌کردند. آنان با توجه به نظریات وضع، معنای حقیقی واژه را پایه تفسیر متون دینی قرار دادند (سعیدی روشن، ۱۴۰۳، ص ۲۵-۴۴). بنابراین، تاریخ تفکر اسلامی شاهد ظهور چهار رهیافت اصلی در مواجهه با این معضل هرمنوتیکی شد: نخست رویکرد «تشبیه و تجسیم»، که بیشتر به اهل حدیث و حنابله منسوب است، با تمسک به اصالت ظاهر و پرهیز از هر گونه تأویل، این صفات را بر معانی لغوی و جسمانی آنها حمل می‌کند؛ رویکردی که اگرچه به‌زعم طرفدارانش راه را بر پیچیدگی‌های عقلی می‌بندد، اما به‌سادگی به ورطه تشبیه ذات اقدس الهی به مخلوقات می‌گلتد و با محکمت قرآنی و براهین عقلی در تضاد قرار می‌گیرد (ابن جوزی، ۱۴۲۴ق، ص ۸۹).

در نقطه مقابل، جریان غالب متکلمان، اعم از معتزله، اشاعره و بخش بزرگی از امامیه، راهکار «تأویل» را برگزیدند. آنان با تکیه بر قرائن عقلی و نقلی دال بر تنزیه، این الفاظ را از معانی حقیقی و ظاهری خود منصرف کرده و بر معانی مجازی حمل نمودند. در این چهارچوب، «ید الله» به «قدرت» یا «نعمت» الهی و «استوا بر عرش» به «سیطره و حاکمیت» او تفسیر شد (فخرالدین رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۱، ص ۴۴۷).

بالاین‌حال، نظریه تأویل نیز از انتقاد مصون نماند؛ مهم‌ترین اشکال وارد بر آن، «خلاف اصل بودن مجاز» در فرایند وضع و استعمال لغت است. منتقدان بر این باورند که توسل بی‌ضابطه به تأویل، راه را برای هرج‌ومرج تفسیری و تحمیل پیش‌فرض‌های ذهنی بر متن مقدس هموار می‌سازد و اصالت و عینیت فهم دین را مخدوش می‌کند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۸). راهکار سوم، یعنی «تفویض»، که معتقد به واگذاری علم به معنای حقیقی این صفات به خداوند است، اگرچه راه سلامت و احتیاط را در پیش می‌گیرد، عملاً به تعطیلی عقل در فهم بخشی از آیات الهی و نوعی انسداد معرفتی می‌انجامد (شهرستانی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۱۰۹).

در چنین فضایی از تقابل میان ظاهرگرایی تشبیهی، تأویل‌گرایی مجازی و تفویض معرفت‌سوز، جمعی از حکما و

عرفای مسلمان راهی چهارم و بدیع را پیشنهاد کردند که مدعی بود می‌تواند بدون افتادن در دام تجسیم و بی‌نیاز از تکلف مجاز، به فهمی عمیق و حقیقی از این آیات دست یابد: نظریه «وضع الفاظ برای ارواح معانی». این دیدگاه که ریشه‌های آن را می‌توان در آثار غزالی (۱۴۱۱ق، ص ۴۸-۵۱) جست‌وجو کرد و توسط بزرگانی چون صدرالمآلهین (۱۳۶۶، ص ۱۵۲-۱۷۵) و فیض کاشانی (۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۱) بسط یافت و در عصر حاضر با تأکیدات اندیشمندانی چون امام خمینی (۱۳۹۰، ص ۲۴۸-۲۵۱) و علامه مصطفوی (۱۳۶۰، ج ۱، ص ۱۴-۱۶) حیاتی دوباره پیدا کرد، بر یک مبنای هستی‌شناختی - زبان‌شناختی استوار است.

طرفداران این نظریه معتقدند که واضع لغت، الفاظ را نه برای مصادیق مادی و محسوس، بلکه برای «حقیقت کلی» و «روح ساری» در تمام مراتب هستی وضع کرده است. بر این اساس، «قلم» صرفاً آن شیء چوبی یا نبین نیست؛ بلکه حقیقت آن، «بزار کتابت و نقش علوم» است که در عالم ماده مصداقی محسوس و در عوالم بالاتر، مصداقی مجرد و نورانی دارد. بنابراین، اطلاق «قلم» بر قلم الهی، نه استعمالی مجازی، که کاربردی حقیقی و حتی اولی‌تر از مصداق مادی آن است. این نظریه با ارائه این کلید هرمنوتیکی، ادعا می‌کند که می‌تواند گره از کار فروبسته صفات خبریه بگشاید و راهی مستقیم به سوی بطون و اسرار قرآن کریم باز کند؛ تا آنجا که امام خمینی (۱۴۲۳ق الف، ص ۳۹) تفکر در آن را «کلید کلیدهای معرفت» می‌خواند.

با این همه، جذابیت و عمق عرفانی یک نظریه لزوماً به معنای اتقان و صحت مبانی آن نیست. پرسش بنیادین این پژوهش این است که آیا نظریه «وضع الفاظ برای ارواح معانی» از منظر زبان‌شناسی تاریخی، فلسفه زبان و علم اصول فقه، مبنایی قابل دفاع دارد یا صرفاً یک ذوق عرفانی است که با مبانی برهانی و واقعیت‌های زبانی ناسازگار است؟ به عبارت دیگر، آیا این دیدگاه می‌تواند به عنوان یک نظریه علمی و کارآمد در زمینه فهم زبان قرآن عمل کند یا اینکه خود بن‌بستی دیگر در مسیر تفسیر متن مقدس است؟

فرضیه این مقاله آن است که نظریه «روح معنا»، به رغم ارائه یک راه حل ظاهراً زیبا برای معضل صفات خبریه، یک دیدگاه «برون‌متنی» است که مبانی هستی‌شناختی خاص خود را بر پدیده زبان به عنوان یک امر اجتماعی و قراردادی «تحمیل» می‌کند. این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی و با تکیه بر منابع کتابخانه‌ای، در گام نخست به تبیین دقیق مبانی و ارکان این نظریه و خاستگاه آن می‌پردازد؛ سپس در گام دوم، با قرار دادن آن بر «محک نقد»، به ارزیابی و بررسی مبانی آن از چهار منظر زبان‌شناسی تاریخی، اصول فقه، معرفت‌شناسی و کارکردی خواهد پرداخت و نشان خواهد داد که این نظریه با اشکالات جدی مواجه است. در نهایت، مقاله نتیجه خواهد گرفت که این دیدگاه، بیش از آنکه یک نظریه زبان‌شناختی متقن باشد، یک تأویل عرفانی نظام‌مند است که اگرچه برای سالک الی الله راهگشاست، اما به عنوان یک قاعده عمومی برای فهم زبان قرآن، فاقد حجیت و اعتبار لازم است.

۱. پیشینه پژوهش

مسئله کیفیت وضع الفاظ و نسبت آن با معنا، از دیرباز کانون توجه اصولیان، فیلسوفان و مفسران بوده است. در پارادایم رایج اصول فقه متأخر، که توسط محقق خراسانی تثبیت شد، نظریه «وضع عام و موضوع له عام» با محوریت «مفهوم کلی ذهنی» برای تبیین دلالت الفاظ بر مصادیق کثیر پذیرفته شد (خراسانی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲۹)؛ اما با نفوذ مبانی هستی‌شناختی حکمت متعالیه (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۳۸) و عرفان نظری به حوزه زبان‌شناسی، رویکردی متفاوت شکل گرفت که معنا را نه یک مفهوم ذهنی، بلکه حقیقتی عینی و دارای مراتب تشکیکی می‌داند.

تبارشناسی این رویکرد که بعدها به نظریه «وضع الفاظ برای ارواح معانی» شهرت یافت، نشان می‌دهد که غزالی نخستین بارقه‌های آن را مطرح کرد و سپس توسط ملاصدرا و فیض کاشانی بسط یافت (حجتی و شیواپور، ۱۳۸۹). ادبیات پژوهشی موجود پیرامون این نظریه را می‌توان در سه محور اصلی دسته‌بندی کرد:

۱. تبیین مبانی و تطبیق آرای مفسران: بخش قابل توجهی از پژوهش‌ها به تبارشناسی و تحلیل درون‌متنی آرای متفکران اختصاص دارد. حجتی و شیواپور (۱۳۸۹) در پژوهش خود نشان داده‌اند که در قرائت امام خمینی* از این نظریه، خصوصیات مصادیق در معنا دخیل نیستند و الفاظ برای حقایق عینی و ساری وضع شده‌اند؛ امری که راه را برای حمل حقیقت بر مصادیق مجرد هموار می‌کند. فرزانه و حیدری (۱۳۹۷) نیز این نظریه را «شاه‌کلید معرفت» در نگاه عرفا دانسته و تقریرهای مختلف آن را به‌عنوان راهکاری برای گریز از تأویل و پایبندی به ظواهر بررسی کرده‌اند. در حوزه تطبیقی، توکلی‌پور (۱۳۹۸) با مقایسه دیدگاه غزالی و علامه طباطبائی، به نکته‌ای انتقادی اشاره می‌کند. وی نشان می‌دهد که به‌رغم ادعای این نظریه مبنی بر بی‌نیازی از مجاز، هر دو اندیشمند در عمل، در موارد متعددی ناچار به پذیرش مجاز در کلام الهی شده‌اند. شیواپور و همکاران (۱۳۹۱) نیز با تمرکز بر *المیزان*، سه تقریر متفاوت از این نظریه را استخراج کرده و نحوه کاربست آن را در واژگانی چون «عرش» و «قلم» واکاوی نموده‌اند. همچنین حاجی‌ربیع و فنایی اشکوری (۱۳۹۳) ریشه‌های این دیدگاه را در هستی‌شناسی ابن‌عربی و نظریه «محکی عینی» جست‌وجو کرده‌اند.

۲. مطالعات میان‌رشته‌ای و زبان‌شناسی مدرن: دسته دوم کوشیده‌اند این نظریه سنتی را با یافته‌های فلسفه زبان و زبان‌شناسی شناختی بازخوانی کنند. نیلی‌پور (۱۳۹۶) در مطالعه‌ای نوآورانه، نظریه روح معنا در تفسیر علامه جوادی آملی را با «نظریه پیش‌نمونه» در زبان‌شناسی شناختی مقایسه کرده و نشان داده است که هر دو رویکرد ظرفیت بالایی برای تحلیل انعطاف‌پذیری معنایی دارند. خداداد و وکیلی (۱۳۹۸) نیز از منظر فلسفه دین، قربات‌هایی میان نظریه روح معنا و دیدگاه‌های «کاربردی» ویتگنشتاین در باب زبان دین یافته‌اند.

۳. رویکردهای انتقادی و چالش‌های زبان‌شناختی: در مقابل رویکردهای تبیینی، طیف دیگری از پژوهش‌ها با نگاهی انتقادی به مبانی و لوازم این نظریه نگریسته‌اند. سروش (۱۳۷۶) بر ناسازگاری ماهیت «قراردادی

و اجتماعی» زبان با ماهیت «شهودی و خصوصی» روح معنا تأکید دارد. عشاقی و همکاران (۱۳۹۹) نیز از منظر فلسفه تحلیلی، ابهام در معیارهای تشخیص روح معنا را مانعی برای کارآمدی آن در تحلیل زبان دانسته‌اند. محمد اسعدی نیز که نماینده رویکرد معناشناسی نوین در مطالعات قرآنی هستند، در کتاب *سایه‌ها و لایه‌های قرآن*، رویکردی مقابل نظریه روح معنا اتخاذ می‌کند؛ زیرا آن نظریه به دنبال یک معنای هستی‌شناسانه و ثابت است؛ اما دکتر اسعدی با رویکرد معناشناسی بر سیاق و سایه‌های معنا - که وابسته به کاربرد عرفی زبان هستند - تأکید دارد.

با وجود کثرت و غنای ادبیات پژوهشی در دو محور «تبیین مبانی فلسفی - عرفانی» و «تطبیق با نظریات مدرن»، خلأ یک ارزیابی مستقل و جامع «آسیب‌شناسانه» احساس می‌شود. پژوهش‌های پیشین، یا صرفاً به تبیین و توصیف نظریه پرداخته‌اند یا نقدهای کلی زبان‌شناختی را مطرح کرده و متعرض طرح اشکالات جدی آن نشده‌اند. از این رو پژوهش حاضر با اتخاذ رویکردی تحلیلی - انتقادی درصدد است تا نظریه «ارواح معانی» را نه تنها از منظر مبانی، بلکه مهم‌تر از آن از حیث لوازم، قدرت تبیین‌کنندگی و محدودیت‌های آن به محک نقد کشد و شکاف موجود در ارزیابی جامع این دیدگاه را پر کند.

۲. چهارچوب نظری پژوهش

تحلیل و ارزیابی نظریه «وضع الفاظ برای ارواح معانی» نیازمند یک چهارچوب نظری چندوجهی است که قادر باشد ابعاد مختلف این نظریه - از مبانی هستی‌شناختی گرفته تا دلالت‌های زبان‌شناختی آن - را به صورت نظام‌مند مورد کاوش قرار دهد. این پژوهش چهارچوب نظری خود را بر اساس تقاطع سه حوزه علمی بنیادین تعریف می‌کند: ۱. فلسفه زبان با تأکید بر نظریات وضع؛ ۲. هرمنوتیک متن؛ ۳. اصول فقه.

اولاً از منظر فلسفه زبان، این پژوهش بر تمایز بنیادین میان دو رویکرد به منشأ و ماهیت «وضع» استوار است. رویکرد نخست، نظریه «قراردادی - اجتماعی» است که زبان را محصولی از قراردادهای اجتماعی و تاریخی می‌داند. بر اساس این دیدگاه، که سنگ بنای زبان‌شناسی مدرن محسوب می‌شود، الفاظ برای ارجاع به مصادیق ملموس و مفاهیم رایج در یک جامعه زبانی خاص وضع می‌شوند و معنای آنها توسط کاربرد جمعی تعیین و تثبیت می‌شود (Wittgenstein, 1953, §43). در مقابل، نظریه «روح معنا» را می‌توان در ذیل رویکرد دوم، یعنی نظریه «ذات‌گرایانه - مثالی» صورت‌بندی کرد. این دیدگاه، که ریشه‌های آن در فلسفه غرب به گفت‌وگوی افلاطون در رساله *کرتیلوس* بازمی‌گردد، معتقد است که رابطه‌ای طبیعی و ذاتی (و نه صرفاً قراردادی) میان نام‌ها و ماهیت اشیا وجود دارد (Plato, 1997, p.383a-391a). در سنت اسلامی، این نگرش در حکمت اشرافی سهروردی به اوج خود می‌رسد؛ جایی که برای معانی و حقایق، وجودی نوری و مجرد در عوالم بالاتر (عالم مُثُل) در نظر گرفته می‌شود و الفاظ و موجودات این عالم، صرفاً سایه و حکایتی از آن حقایق متعالی‌اند (ن.ک: نصری و همکاران، ۱۳۹۴، ص ۱۷۸-۱۸۰). در این چهارچوب، «وضع» نه یک قرارداد اجتماعی صرف، بلکه نوعی «کشف» از آن رابطه ذاتی و

ازلی میان لفظ و حقیقت مثالی آن است. این پژوهش از ابزارهای رویکرد اول (قراردادی - اجتماعی) که بنیان زبان‌شناسی مدرن محسوب می‌شود (Saussure, 1983, p.67-69)، برای نقد مبانی رویکرد دوم بهره خواهد برد. ثانیاً در حوزهٔ هرمنوتیک، این تحقیق تمایز میان «هرمنوتیک مؤلف‌محور و متن‌محور» و «هرمنوتیک مفسر‌محور» را مبنای تحلیل خود قرار می‌دهد. هرمنوتیک متن‌محور، که در سنت اسلامی با اصالت ظهور و قواعد فهم عرفی نمایندگی می‌شود، در پی کشف معنای مراد مؤلف از طریق دلالت‌های وضعی و سیاقی خود متن است. در مقابل، نظریهٔ «روح معنا» به یک هرمنوتیک مفسر‌محور با گرایش عرفانی نزدیک می‌شود که در آن، پیش‌فرض‌های هستی‌شناختی و تجربیات شهودی مفسر (سالک) نقشی تعیین‌کننده در تولید معنا ایفا می‌کند. این مقاله استدلال خواهد کرد که نظریهٔ «روح معنا» قواعد فهم عقلایی و عمومی زبان را به‌نفع یک نظام معنایی خاص و از پیش تعیین‌شده (عوالم طولی وجود) کنار می‌گذارد و از این‌رو از یک روش‌شناسی عینی فاصله می‌گیرد (Gadamer, 2004, p.265-271).

ثالثاً در قلمرو اصول فقه، این پژوهش از مفاهیم کلیدی مانند «اصالة الحقيقة»، «اصالة الظهور»، «تبادر» و تمایز میان «وضع تعینی و تعینی» به‌مثابهٔ ابزارهای دقیق تحلیلی استفاده می‌کند. اصالت حقیقت حکم می‌کند که حمل لفظ بر معنای مجازی نیازمند قرینهٔ صارفهٔ قطعی است. نظریهٔ «روح معنا» با ادعای حقیقی بودن تمام استعمالات، این اصل بنیادین را دور می‌زند. همچنین معیار تشخیص معنای حقیقی از مجازی، «تبادر» (سبقت گرفتن معنا به ذهن بدون قرینه) است. این مقاله نشان خواهد داد که معانی عرفانی مورد نظر این نظریه، از الفاظی چون «قلم» و «ید» به ذهن عرف اهل لسان متبادر نمی‌شود.

با تلفیق این سه حوزه، چهارچوب نظری پژوهش به ما اجازه می‌دهد تا نظریهٔ «روح معنا» را نه به‌عنوان یک ادعای منفرد، بلکه به‌مثابهٔ یک «سیستم» کامل که دارای مبانی، روش و نتایج خاص خود است، تحلیل کرده، نقاط قوت و ضعف آن را به‌صورت مستدل و روشمند ارزیابی کنیم.

۳. خاستگاه نظریه: گریز از دوگانهٔ «ظاهرگرایی» و «مجاز‌گرایی»

چنان که در مقدمه اشاره شد، مفسران و متکلمان در مواجهه با صفات خبریه، خود را میان دو محذور می‌دیدند: پرتگاه تجسیم، که حاصل جمود بر ظواهر ابتدایی الفاظ بود؛ و چالش تأویل، که اگرچه راهکاری عقلی شمرده می‌شد، با «مجازانگاری» و خروج از حقیقت، شائبهٔ تعطیل صفات و دور شدن از دلالت‌های مستقیم وحیانی را در پی داشت. ظاهرگرایان با اصرار بر معنای لغوی، ساحت قدس الهی را به اوصاف مخلوقین آلوده می‌ساختند و متکلمان تأویل‌گرا نیز با پناه بردن به مجاز، عملاً اذعان می‌کردند که معانی وضعی و ظاهری این الفاظ، ظرفیت حکایتگری از حقایق متعالی الهی را ندارند و ناگزیر باید برای حفظ تنزیه، دست از دلالت حقیقی شست؛ رویکردی که در نظر منتقدان، نوعی فاصله انداختن میان لفظ و معنای مراد خداوند تلقی می‌شد. این دوگانه، بسیاری از اذهان دقیق و حقیقت‌جو را

قانع نمی‌کرد. آنان در پی راهی بودند که هم تنزیه خداوند را به‌طور کامل حفظ کند و هم اصالت معنای حقیقی کلام الهی را پاس بدارد.

نظریه «روح معنا» دقیقاً در پاسخ به این نیاز سر برآورد. طرفداران این دیدگاه استدلال می‌کنند که مشکل اصلی، نه در کلام الهی، بلکه در فهم محدود ما از «معنای حقیقی» و ماهیت «وضع» لغت نهفته است. آنان هر دو جریان پیشین را به‌نوعی محبوس در فهم سطح نازل و مادی کلمات می‌دانند. از منظر ایشان، اهل ظاهر، معنای حقیقی را با مصداق محسوس و مادی آن یکسان پنداشته‌اند و اهل تأویل نیز چون این مصداق مادی را شایستهٔ ساحت ربوبی ندیده‌اند، به‌ناچار اصل معنا را رها کرده و به‌سراغ معنایی دیگر (مجازی) رفته‌اند؛ حال آنکه راه سوم، تعمیق فهم از خود «معنای حقیقی» است.

این نظریه مدعی است که می‌توان استعمال الفاظی چون «ید» و «وجه» برای خداوند را نه تشبیه دانست و نه مجاز؛ بلکه کاربردی حقیقی در والاترین مرتبهٔ معنایی آن تلقی کرد (سعیدی روشن، ۱۳۸۳، ص ۲۳۵). این رویکرد تلاشی است برای فرار از این ثنویت ویرانگر و رسیدن به فهمی جامع، که هم حق ظاهر را ادا کند و هم به عمق باطن راه یابد. روایتی که شیخ صدوق از امیرالمؤمنین (ع) در پاسخ به سؤال از «وجه الله» نقل می‌کند، می‌تواند نمونه‌ای کهن از همین نگرش باشد؛ آنجا که حضرت با برافروختن آتش و پرسش از «وجه» آن، ذهن مخاطب را از مصداق محسوس (صورت انسانی) فراتر می‌برند و به مفهومی کلی‌تر و ساری در شیء رهنمون می‌شوند (صدوق، ۱۳۸۶، ص ۲۳۴).

۴. مبنای هستی‌شناختی: عوالم طولی و تنزل حقایق

نظریه «وضع الفاظ برای ارواح معانی» بیش از آنکه یک نظریه صرفاً زبان‌شناختی باشد، یک نظام معرفتی جامع است که برآمده از یک جهان‌بینی خاص عرفانی - فلسفی است. این نظریه در مقام نظر، پاسخی است به بن‌بست‌های کلامی؛ و در مقام عمل، کلیدی است برای گشودن لایه‌های بطنانی و عمیق متن مقدس.

اساس و شالودهٔ نظریه «روح معنا» بر یک جهان‌بینی مشخص استوار است که در حکمت متعالیه و عرفان اسلامی تبیین شده است: نظام تشکیکی و سلسله‌مراتبی هستی. بر اساس این دیدگاه، عالم وجود یک حقیقت یکپارچه، اما دارای مراتب و شئون گوناگون است. از عالم عقل و جبروت در بالاترین مرتبه گرفته تا عالم مثال و ملکوت، و سرانجام عالم ملک و ماده در پایین‌ترین سطح (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، نمط چهارم؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۲۰-۱۲۵). در این ساختار، هرچه در عالم پایین‌تر (عالم ماده) یافت می‌شود، ظلّ و رقیقه و تنزل‌یافتهٔ حقیقتی والاتر و کامل‌تر در عالم بالاتر است. به عبارت دیگر، کثرات عالم مادی چیزی جز تجلیات و ظهورات حقایق کلی و مجرد عالم ملکوت و جبروت نیستند.

این مبنای هستی‌شناختی مستقیماً به نظریهٔ زبان‌شناختی مورد بحث ما منجر می‌شود. قاضی سعید قمی، از شارحان بزرگ این نظریه، تقریر دقیقی از این ارتباط ارائه می‌دهد. او معتقد است که الفاظ در اصل، نه برای این صور مادی و

محسوس، بلکه برای آن حقایق اصلی و الهی در عوالم بالا وضع شده‌اند. از آنجاکه این حقایق مراتبی دارند و از عوالم عالی به مراتب پایین‌تر تنزل یافته‌اند تا به این عالم حسی رسیده‌اند، مرتبه پایین‌تر (مصدق مادی) نیز به اسم مرتبه مافوق خود نام‌گذاری می‌شود و صرفاً «مصدقی» از آن حقیقت کلی به‌شمار می‌آید (قاضی سعید قمی، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۵۱۸). بنابراین وقتی قرآن درباره «قلم» الهی سخن می‌گوید، به اصل و حقیقت «قلم» در عالم بالا اشاره دارد و این قلم چوبی در دست ما، تنها سایه و مرتبه نازلۀ آن حقیقت است. این نگاه، جهت ارجاع را معکوس می‌کند: به جای آنکه «قلم» الهی استعاره‌ای از قلم مادی باشد، این قلم مادی است که نشانه و رقیقه‌ای از آن حقیقت متعالی است.

۵. مبنای زبان‌شناختی: وضع برای «قدر مشترک» یا «حقیقت ساری»

طرفداران این نظریه با اتکا به آن مبنای هستی‌شناختی، رکن اصلی دیدگاه خود را مطرح می‌کنند: الفاظ برای روح معانی و قدر مشترک میان تمام مصداقیق وضع شده‌اند، نه برای مصداق خاص و مقید به قیود مادی. غزالی در *جوهر القرآن* این ایده را به‌صراحت تبیین می‌کند. او مثال «قلم» را پیش می‌کشد و می‌گوید: معنای قلم «چیزی است که با آن می‌نویسند». در این معنا، جنس آن (نی، چوب، فلز) یا نحوه کارکرد آن (با جوهر یا نور) لحاظ نشده است. اینها همه خصوصیات مصداقیق‌اند، نه جزء ذات معنا. بنابراین اگر در عالم وجود حقیقتی باشد که با آن نقش علوم بر الواح قلوب حک می‌شود، اطلاق واژه «قلم» بر آن، نه تنها مجازی نیست، بلکه به روح معنای وضعی آن نزدیک‌تر است؛ چراکه آن حقیقت، فعل «کتابت» را به‌نحو اکمل و اتم انجام می‌دهد (غزالی، ۱۴۱۱ق، ص ۴۸۵).

این دیدگاه توسط ملاصدرا و فیض کاشانی پرورش یافت و در دوران معاصر، امام خمینی * با شور و حرارتی خاص بر آن تأکید ورزید. ایشان در *مصباح‌الهدایة الی‌الخلافة والولایة*، این نظریه را نه یک بحث ادبی صرف، که یک اصل کلیدی در معرفت‌شناسی عرفانی معرفی می‌کند و می‌نویسد:

آیا از اشارات اولیا و کلمات عرفا... این معنا به تو رسیده است که الفاظ برای روح معانی و حقیقت آنها وضع شده است؟... به جانم سوگند که تفکر در این مطلب، از عبادت شصت سال بهتر است؛ زیرا این مطلب کلید کلیدهای معرفت و اصل اصول درک رازهای قرآن است (موسوی خمینی، ۱۴۲۳ق، ب، ص ۳۹).

این تأکید نشان می‌دهد که از منظر عرفانی، پذیرش این نظریه یک گشایش معرفتی (انشرح صدر) است که سالک را از «قصور تعینات» و «قبور هیئات مظلمات» می‌رهاند و به نورانیت اطلاق و «ارواح معانی» می‌رساند (موسوی خمینی، ۱۴۲۳ق الف، ص ۳۷).

۶. کاربرست و نمونه‌ها

ارزش یک نظریه، در کارایی و قدرت تبیین آن آشکار می‌شود. طرفداران نظریه «روح معنا» معتقدند که این دیدگاه می‌تواند بسیاری از آیات متشابه را به‌نحوی تبیین کند که هم جنبه حقیقی بودن استعمال حفظ شود و هم تنزیه الهی پاس داشته شود. به دو نمونه بارز که در آثار ایشان مطرح شده است، توجه می‌کنیم:

نخست، واژه «فتح» در آیه شریفه «إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا» (فتح: ۱). مفسران ظاهری آن را به صلح حدیبیه یا فتح مکه، یعنی یک پیروزی نظامی - سیاسی، تفسیر کرده‌اند. عرفا نیز از «فتوحات قلبی و عرفانی» سخن به میان آورده‌اند. بر اساس رویکرد سنتی، معنای اول حقیقی است و معنای دوم، مجازی یا تأویلی؛ اما بر مبنای نظریه «روح معنا»، «فتح» برای حقیقت گشایش و رفع مانع وضع شده است. این روح معنا مصادیق متعددی دارد؛ پیروزی بر دشمن بیرونی یک مصداق است و گشایش درهای معرفت بر قلب پیامبر ﷺ مصادیق دیگر و بالاتر. هر دو کاربرد، حقیقی‌اند؛ زیرا هر دو تحت آن روح معنای کلی مندرج‌اند (ایازی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۳۵۶).

نمونه دوم، واژه «تکلم» در آیه «وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ» (اعراف: ۱۴۳) است. تکلم در عرف عام به معنای سخن گفتن با حنجره و اصوات است. اطلاق این معنا بر خداوند مستلزم تجسیم است. تأویل‌گرایان آن را به خلق صوت در هوا یا اشیای دیگر حمل می‌کنند؛ اما علامه مصطفوی در «تحقیق با مبنای «روح معنا» به تحلیل این واژه می‌پردازد. او معتقد است که روح معنای «تکلم»، «اظهار ما فی الضمیر و آشکار کردن مراد باطنی» است. این حقیقت کلی، متناسب با متکلم و مخاطب، به انحای مختلف تجلی می‌کند: برای انسان از طریق اصوات؛ برای خداوند با حضرت موسی ﷺ از طریق ایجاد کلام در شجره؛ و برای فرشتگان از طریق الهام و القا. همه اینها مصادیق حقیقی آن روح معنای واحدند و نیازی به التزام به مجاز نیست (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱۰، ص ۱۰۷-۱۰۹).

نمونه سوم، واژه «ید» در «ید» طرفداران نظریه روح معنا استدلال می‌کنند که واضع لغت، لفظ «ید» را برای «عضو گوشتی و استخوانی خاص» وضع نکرده است؛ بلکه این شکل فیزیکی تنها یکی از مصادیق مادی است. «روح معنا» یا حقیقت معنای «ید» عبارت است از «مظهر قدرت و ابزار اعمال نیرو و اخذ و اعطا». در انسان این حقیقت کلی در قالب «دست جسمانی» ظهور می‌یابد؛ اما در ساحت ربوبی، چون خداوند منزّه از جسم است، این روح معنا (یعنی همان قدرت اعمال اراده و تدبیر) بدون نیاز به عضو مادی محقق است. بنابراین وقتی قرآن می‌فرماید که «يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ»، استعمال لفظ «ید» در «قدرت واسطه در تدبیر»، استعمالی حقیقی است، نه مجازی. تفاوت این دیدگاه با تأویل‌گرایان در این است که تأویل‌گرا می‌گوید: «ید یعنی دست؛ ولی اینجا مجازاً به معنای قدرت است»؛ اما نظریه‌پرداز روح معنا می‌گوید: «ید از ابتدا برای معنای جامع "ابزار اعمال قدرت" وضع شده و اطلاق آن بر خداوند، معنای حقیقی لفظ است، نه استعاره».

نمونه چهارم، واژه «استواء» در آیه «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى». مفسران ظاهری آن را به معنای جلوس جسمانی بر تخت پنداشته‌اند؛ اما بر اساس مبنای روح معنا، حقیقت «استواء»، «استیلا، تسلط کامل و تدبیر امور از موضع اقتدار» است. نشستن پادشاه بر تخت چوبی، تنها شکل نازل و مادی این حقیقت در عالم انسانی است. وقتی این واژه به خداوند نسبت داده می‌شود، تمامی قیود مادی (مانند تماس فیزیکی، مکانندی و جلوس) که ناشی از خصوصیات مصداق‌اند، حذف می‌شوند و آن معنای لَبّی و خالص (تسلط و تدبیر مطلق بر ملک هستی) باقی می‌ماند. بدین ترتیب،

خداوند حقیقتاً بر عرش (که آن هم روح معنای مرکز فرماندهی عالم است)، «استواء» دارد؛ بدون آنکه شائبه تجسیم پیش آید.

در جمع‌بندی این‌بخش می‌توان گفت: نظریه «وضع الفاظ برای ارواح معانی»، خود را یک نظام تفسیری منسجم معرفی می‌کند که با تکیه بر جهان‌بینی عرفانی و ارائه تعریفی بدیع از «وضع»، مدعی است می‌تواند ضمن حفظ اصالت حقیقت و ظاهر، به فهمی عمیق‌تر از متن مقدس دست یابد و از بن‌بست‌های کلامی سستی عبور کند. این نظریه، زبان را نه آینه عالم ماده، که پنجره‌ای به سوی عالم معنا می‌داند.

۷. ارزیابی و نقد نظریه «روح معنا»

نظریه «وضع الفاظ برای ارواح معانی»، با ارائه یک چشم‌انداز عرفانی بدیع جذابیتی انکارناپذیر دارد و به‌ظاهر می‌تواند مسئله‌ی غریب صفت خبریه را به‌شیوه‌ای ظریف حل کند. با این حال هر نظریه‌ای برای کسب اعتبار علمی باید از محک نقدهای منطقی و روش‌شناختی سربلند بیرون آید. این بخش با استناد به مبانی فلسفه زبان، اصول فقه و معرفت‌شناسی، به ارزیابی انتقادی این نظریه می‌پردازد و نشان می‌دهد که این دیدگاه، به‌رغم عمق ظاهری، با چالش‌های بنیادین و جدی مواجه است.

۷-۱. نقد زبان‌شناختی - تاریخی: مغایرت با ماهیت اجتماعی و تعیینی وضع لغت

نخستین نقد بر نظریه «روح معنا» به ماهیت خود «زبان» بازمی‌گردد و ناظر به غفلت از تاریخ تحول زبان و قوانین حاکم بر فقه‌اللغه است. زبان پیش از آنکه ابزاری برای بیان حقایق متافیزیکی باشد، پدیده‌ای اجتماعی و تاریخی است که برای رفع نیازهای ارتباطی بشر در زندگی روزمره شکل گرفته است. نظریه «روح معنا» این واقعیت را نادیده می‌گیرد و یک پیش‌فرض هستی‌شناختی (عوالم طولی) را بر یک پدیده اجتماعی (زبان) تحمیل می‌کند. بررسی ریشه‌شناسی واژگان در زبان‌های عربی نشان می‌دهد که حرکت وضع الفاظ، همواره «از محسوس به معقول» و «از خاص به عام» بوده است، نه بالعکس. حال آنکه نظریه روح معنا با ادعای وضع لفظ برای یک حقیقت کلی و مجرد، این هرم طبیعی را وارونه می‌سازد.

شواهد تاریخی زبان عربی نشان می‌دهد که عرب جاهلی الفاظ را ابتدا برای رفع نیازهای زیستی و مادی خود وضع کرده؛ سپس با رشد مدنیت و تفکر، همان الفاظ را از طریق استعاره برای مفاهیم انتزاعی به‌کار برده است. برای نمونه، واژه «عقل» در اصل به‌معنای «زانو بند شتر» (عقال) بوده است که مانع حرکت حیوان می‌شد؛ سپس این معنا به نیروی درونی انسان که مانع جهل و شهوت می‌شود، تعمیم یافت. همین‌گونه است واژه «روح» که ریشه در «ریح» (باد و نسیم) دارد و به‌سبب لطافت و تحرک، برای جان آدمی وام گرفته شده است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۰۵). اگر نظریه «روح معنا» صحیح بود و الفاظ برای حقایق کلی وضع شده بودند، باید معنای «قوة ادراکی» در واژه «عقل» یا «حقیقت حیات» در واژه «روح»، معنای اولیه و موضوع‌له باشد و معنای مادی (زانو بند یا باد)، مصادیق آن باشند؛ حال آنکه تاریخ زبان گواهی می‌دهد که معنای مادی، «اصل» بوده و معنای مجرد، «فرع» و حادث است.

باید پذیرفت که واضعان اولیه لغات، عموم مردم بوده‌اند، نه حکما و عرفا. این مردم الفاظ را برای ارجاع به امور محسوس، ملموس و رایج در محیط زندگی خود وضع کرده‌اند. واژه «قلم» در جامعه عرب پیش از اسلام برای همان ابزار کتابت ساخته شده از نی یا چوب وضع شد، نه برای یک «حقیقت کلی و ساری» که شامل قلم الهی نیز بشود. این فرایند که در علم اصول از آن به «وضع تعینی و تعیینی» یاد می‌شود، کاملاً زمینی و کاربردی است (مظفر، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۲۱). نمی‌توان تصور کرد که یک عرب بیابان‌گرد در هنگام وضع لفظ «ید»، معنایی چنان وسیع و مجرد را در نظر داشته است که مصداق آن از دست انسان تا قدرت الهی را دربرگیرد. این ادعا نوعی فرافکنی تاریخی و تحمیل یک ذهنیت فلسفی پیچیده بر یک فرایند اجتماعی ساده است؛ چنان‌که در عصر حاضر، فرهنگستان زبان فارسی لفظ «رایانه» را دقیقاً برای همین دستگاه الکترونیکی خاص وضع کرده است، نه برای مفهوم کلی «هر گونه حسابگر دقیق»؛ به‌نحوی که اطلاق آن بر چرتکه یا انسان نابغه نیز حقیقی تلقی شود.

در خصوص واژگان مورد بحث در صفات خبریه نیز همین قاعده جاری است. بررسی اشعار جاهلی نشان می‌دهد که واژه‌های مانند «ید» در کاربردهای اولیه صرفاً برای اندام جسمانی به کار می‌رفته است و هرگاه در معنای «قدرت» یا «نعمت» استعمال شده، همراه با قرائن و در سیاق‌های بلاغی بوده است. هیچ سند تاریخی نشان نمی‌دهد که در وضع لغت (چه تعیینی و چه تعینی)، معنایی فاقد قیود مادی تصور شده باشد.

قرآن کریم خود تأکید دارد که به زبان «قوم» نازل شده است: «وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ» (ابراهیم: ۴). این آیه به‌وضوح نشان می‌دهد که خداوند برای انتقال پیام خود، از همان ابزار زبانی و قراردادهای لغوی رایج در میان مردمان عصر نزول بهره برده است. یک معناشناس نمی‌تواند بر پایه انتظارات و پیش‌فرض‌ها، نظری ویژه را بر متن تحمیل کند؛ بلکه او فقط عناصر زبانی و شرایط و موقعیت صدور آن را می‌شناسد (شریعتی و سعیدی روشن، ۱۳۹۳، ص ۲۴-۲۵). اگر قرار بود الفاظ قرآن بر معنای‌ای حمل شوند که تنها برای عارفان و حکیمان پس از طی مقدمات پیچیده هستی‌شناختی قابل درک باشد، این امر با اصل «بیان» و هدف هدایت عمومی در تعارض قرار می‌گرفت. بنابراین، نظریه «روح معنا» با تحمیل یک نظام معنایی خاص و غیرمعارف، از مبانی‌ترین اصل هرمنوتیک متن، یعنی فهم زبان بر اساس قواعد عرفی و عمومی آن، فاصله می‌گیرد.

بنابراین، نظریه روح معنا با انتزاع‌گرایی، تاریخ واقعی زبان را نادیده می‌گیرد. این نظریه فرایند طبیعی «تطور دلالت» را که طی قرن‌ها و بر اثر جابه‌جایی از محسوسات به معقولات رخ داده است، حذف کرده، ادعا می‌کند که آن معنای نهایی و تکامل‌یافته (روح معنا)، از همان آغاز در نهاد لفظ وجود داشته است. این ادعا در تضاد آشکار با ماهیت تاریخی و تکاملی زبان بشر است که قرآن کریم نیز با تعبیر «لِسَانٍ قَوْمِهِ» مهر تأییدی بر عرفی و بشری بودن ساختار آن زده است.

۷-۲. نقد اصولی: استناد به «علت مستنبطه» و محدودیت انشای واضع

علمای اصول فقه با دقتی ستودنی به تحلیل فرایند وضع و دلالت پرداخته‌اند. یکی از نقدهای فنی و دقیق بر نظریه «روح معنا» را می‌توان در آثار سیدمصطفی خمینی یافت. وی استدلال می‌کند که تعمیم معنای یک لفظ به مصادیق جدید، تنها در صورتی صحیح است که «علت وضع»، منصوص و تصریح شده باشد؛ اما در اینجا ادعای اینکه واضع، لفظ را برای «روح معنا» وضع کرده، یک «علت مستنبطه» است؛ یعنی استنباطی ذهنی که طرفداران نظریه از مشاهدۀ مصادیق مختلف به‌دست آورده‌اند؛ نه آنکه خود واضع به آن تصریح کرده باشد. علت مستنبطه صرفاً ظنی و غیرقطعی است و نمی‌تواند مبنای یک قاعده کلی زبان‌شناختی قرار گیرد (موسوی خمینی [سیدمصطفی]، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۰۹). افزون‌براین، «وضع» یک عمل انشایی است و حدود و ثغور معنای موضوع‌له کاملاً تابع اراده و قصد انشایی واضع است. اگر واضح، لفظ «قلم» را با تصور همین مصداق محسوس و با قیود و حدود آن وضع کرده باشد، این وضع به‌طور خودکار به مصداق نامحسوس (قلم الهی) سرایت نمی‌کند؛ مگر آنکه دلیلی قطعی داشته باشیم که واضع در هنگام انشا، عمومیت و اطلاق را لحاظ کرده است. در غیاب چنین دلیلی، هر گونه توسعه در معنای موضوع‌له خروج از دایره وضع و ورود به عالم مجاز و استعاره است (موسوی خمینی [سیدمصطفی]، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۱۱۰). معیاری گزاره‌های متافیزیکی متون دینی، قابلیت اثبات با معیارهای عقلی است (اشرفی، ۱۳۹۶، ص ۱۷-۳۴). سیدمصطفی خمینی با صراحت این دیدگاه را «مطابق با ذوق، ولی ناسازگار با برهان» می‌خواند و در نهایت، پذیرش یک نظام ضابطه‌مند برای «مجاز» و «کنایه» را راه‌حلی علمی‌تر و واقع‌بینانه‌تر برای فهم این آیات می‌داند؛ چراکه مجاز، بخشی طبیعی و پذیرفته‌شده از ساختار هر زبانی است و انکار آن به‌بهای طرح یک نظریه اثبات‌ناپذیر، منطقی به‌نظر نمی‌رسد (موسوی خمینی [سیدمصطفی]، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۹۸-۱۹۹).

۷-۳. نقد معرفت‌شناختی: خلط میان «مفهوم ذهنی» و «موضوع‌له لفظی»

یکی از ظریف‌ترین اشکالات این نظریه، خلط میان دو حوزه متفاوت است؛ یعنی خلط میان حوزه معرفت‌شناسی (چگونگی شکل‌گیری مفاهیم در ذهن) و حوزه زبان‌شناسی و چگونگی دلالت الفاظ بر معانی (وضع و تبادر). شکی نیست که ذهن انسان این توانایی را دارد که با مشاهدۀ مصادیق جزئی (این قلم، آن قلم)، خصوصیات فردی آنها را حذف کند و یک «مفهوم کلی و انتزاعی» (مفهوم کلی قلم) بسازد. این فرایند، «تجرید» نام دارد. به‌نظر می‌رسد که نظریه «روح معنا» این «مفهوم کلی ذهنی» را با «موضوع‌له لفظ» اشتباه گرفته است.

حتی اگر بپذیریم که دایره وضع، محدود به قراردادهای اولیه و وضع تعینی نیست و شامل تغییرات معنایی حاصل از کثرت استعمال (وضع تعینی) نیز می‌شود، بازهم شواهد زبانی موجود، ادعای وضع الفاظ برای «ارواح معانی» در عرف عام را تأیید نمی‌کند. سازوکار وضع تعینی زمانی به حقیقت شرعی یا لغویه جدید منجر می‌شود که کثرت استعمال به حدی برسد که معنای جدید بدون نیاز به قرینه به ذهن متبادر شود (خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۱۸)؛ اما مراجعه

به وجدان زبانی و عرف عام عرب نشان می‌دهد که الفاظی همچون «ید»، «وجه» یا «قلم»، حتی پس از قرن‌ها استعمال در موارد استعاره، همچنان در معنای نخستین و متبادر خود (مصادیق ملموس) ظهور دارند و حمل آنها بر معنای مجرد و متافیزیکی (روح معنا)، بدون کمک گرفتن از قرائن عقلی یا حلیه ممکن نیست. آیا واقعاً وقتی یک عرب‌زبان کلمه «میزان» را می‌شنود، بدون قرینه به یاد «سنجشگر مطلق» (روح معنا) می‌افتد یا به یاد ابزار کشیدن وزن؟ قطعاً دومی.

بنابراین، آنچه نظریه‌پردازان روح معنا ادعا می‌کنند، شاید در عرف خاص - یعنی زبان عرفا و فلاسفه - از طریق وضع تعینی حاصل شده باشد، اما تعمیم آن به زبان قرآن که بر پایه «لسان قوم» استوار است، فاقد دلیل است. در واقع، این نظریه یک امکان عقلی، یعنی انتزاع روح معنا را جایگزین واقعیت زبان و ظهور عرفی کرده است.

۷-۴. نقد کارکردی: عدم جامعیت

حتی اگر از نقدهای مبنایی پیشین چشم‌پوشیم و دایره بحث را - مطابق نظر دقیق اصولیون - از اسامی علم (که دلالت بر شخص معین دارند) خارج کنیم، بازهم این نظریه در تبیین بسیاری از «اسامی اجناس» و «افعال» با چالش عدم جامعیت روبه‌روست. طرفداران این دیدگاه برای تبیین نظریه خود، همواره به مثال‌های خاصی مانند «تور»، «قلم»، «میزان»، «لوح» و امثال آن متوسل می‌شوند؛ یعنی «اسامی معنا» یا واژگانی که ذاتاً قابلیت انتزاع و تعمیم دارند؛ اما آیا این نظریه می‌تواند برای تمام واژگان زبان یک تبیین جامع ارائه دهد؟ پاسخ منفی است. این نظریه در مواجهه با دسته‌های عظیمی از واژگان، ناکارآمد است. برای مثال، «روح معنای» عدد «دو» چیست، جز همان دو بودن؟

برای نمونه، افعالی که بر کنش‌های صرفاً فیزیولوژیک دلالت دارند یا ذاتاً با فاعل مادی گره خورده‌اند، چگونه تفسیر می‌شوند؟ روح معنای واژه‌ای مانند «أَكَلَ» (خوردن) چیست؟ اگر بگوییم روح آن «جذب انرژی» است، پس باید استعمال آن در مورد «شارژ شدن باتری» یا «فتوسنتز گیاه» نیز حقیقت باشد؛ درحالی‌که وجدان زبانی این را نمی‌پذیرد. یا واژگانی که برای اشیای با فرم خاص وضع شده‌اند؛ مثل «سریر» (تخت) در مقابل «کرسی» (صندلی). اگر روح معنای هر دو، «وسیله نشستن» باشد، تفاوت لغوی آنها از بین می‌رود.

تلاش برای یافتن «روح معنای متافیزیکی» برای تمام این واژگان، کاری متکلفانه و غیرممکن است. این نشان می‌دهد که «وضع الفاظ برای ارواح معانی»، یک نظریه جامع زبان‌شناختی نیست؛ بلکه یک ابزار هرمنوتیکی خاص است که تنها برای تفسیر دسته‌ای از واژگان عرفانی و متشابه به کار گرفته و سپس به صورت غیرمنطقی به کل فرایند «وضع» در زبان تعمیم داده شده است. یک نظریه علمی باید جامعیت داشته باشد؛ درحالی‌که این دیدگاه به شدت گزینشی و محدود عمل می‌کند.

در نهایت می‌توان نتیجه گرفت که نظریه «روح معنا» با همه شکوه عرفانی‌اش، در آزمون نقد علمی، استوار باقی نمی‌ماند. این نظریه با نادیده گرفتن ماهیت اجتماعی زبان، خلط میان مفاهیم ذهنی و موضوع لفظی، و عدم جامعیت

کارکردی، بیش از آنکه یک «کشف» از راز وضع لغت باشد، یک «تفسیر» و «تأویل» نظام‌مند و عمیق از زبان، بر اساس پیش‌فرض‌های هستی‌شناختی عرفانی است. این رویکرد، درپچه‌ای از معنا را برای سالکان طریقت می‌گشاید؛ اما به‌عنوان یک قاعده عمومی جهت فهم متن برای همگان، قابل دفاع به‌نظر نمی‌رسد.

نتیجه‌گیری

این پژوهش با هدف ارزیابی تحلیلی - انتقادی نظریه «وضع الفاظ برای ارواح معانی» آغاز شد؛ نظریه‌ای که در تاریخ اندیشه اسلامی به‌عنوان راهکاری بدیع و عمیق برای عبور از دوگانه فلج‌کننده «تجسیم» و «تأویل» در فهم صفات خبریه قرآن کریم مطرح گردید. این دیدگاه با تکیه بر مبانی هستی‌شناختی عرفانی مدعی است که زبان، نه آینه عالم ماده، که پنجره‌ای به‌سوی مراتب عالیّه وجود است و الفاظ، نه برای مصادیق محسوس، بلکه برای «روح معانی» ساری در تمام عوالم وضع شده‌اند. این نظریه در گام نخست با تمام جذابیت‌های نظری و کارکردهای تفسیری‌اش تبیین گردید و نشان داده شد که چگونه می‌تواند آیاتی چون «ید الله» یا «استوی علی العرش» را به‌گونه‌ای تفسیر کند که نه به ورطه تشبیه بغلتد و نه به تکلف مجاز نیازمند باشد. اما پرسش محوری تحقیق این بود که آیا این بنای باشکوه عرفانی، بر شالوده‌ای مستحکم از منطق زبان‌شناختی استوار است یا خیر.

تحلیل انتقادی ارائه‌شده در بخش سوم نشان داد که این نظریه، به‌رغم عمق و ظرافت، در مواجهه با محک نقد، با چهار چالش بنیادین و عبورناپذیر روبه‌روست:

نخستین نقد، زبان‌شناختی - تاریخی بود که ماهیت اجتماعی، قراردادی و تعینی زبان را در مقابل رویکرد متافیزیکی و عرفانی این نظریه قرار داد. زبان، محصول نیازهای ارتباطی بشر در بستر تاریخ و جامعه است و نمی‌تواند یک نظام هستی‌شناختی پیچیده و پیشینی را بر فرایند طبیعی و عرفی وضع لغت تحمیل کرد. تأکید قرآن بر نزول به «لسان قوم» نیز مؤید همین رویکرد است که فهم متن مقدس باید بر اساس قواعد عمومی و شناخته‌شده زبان مخاطبان اولیه صورت پذیرد.

دومین نقد، از منظر علم فقه مطرح شد و نشان داد که ادعای «وضع برای روح معنا» مبتنی بر یک «علت مستتبّه» و ظنی است، نه «علت منصوبه» و قطعی. حدود وضع، تابع انشای واضع است و در غیاب هر گونه دلیلی بر قصد واضع برای تممیم معنا به مراتب متافیزیکی، هر گونه توسعه‌ای، از دایره معانی حقیقی خارج و در حوزه مجاز و استعاره داخل می‌شود. چنان‌که منتقدانی چون سیدمصطفی خمینی به‌درستی اشاره کرده‌اند، این دیدگاه بیش از آنکه برهانی باشد، ذوقی است و یک نظریه ضابطه‌مند در باب مجاز، راه‌حلی واقع‌بینانه‌تر برای فهم آیات مشابه ارائه می‌دهد. نقد سوم، یک چالش معرفت‌شناختی بود که پرده از خلط ظریف میان «مفهوم کلی ذهنی» و «موضوع لفظی» در این نظریه برداشت. توانایی ذهن برای انتزاع یک قدر مشترک (روح معنا) از مصادیق جزئی، یک فرایند شناختی است؛ اما این لزوماً به‌معنای آن نیست که لفظ در عالم زبان برای آن مفهوم انتزاعی وضع شده است. معیار تشخیص

معنای حقیقی، «تبادر» به ذهن اهل لسان است و معانی عرفانی مورد نظر این نظریه، هرگز بدون قرینه و پیش‌فرض‌های خاص، از الفاظی چون «ید» و «قلم» به ذهن متبادر نمی‌شوند.

نقد چهارم نیز ناکارآمدی و عدم جامعیت این نظریه را در مقام عمل آشکار ساخت. این دیدگاه به‌صورت گزینشی تنها بر روی دسته‌ای خاص از واژگان (اسامی معنا) متمرکز شده است و توانایی تبیین بخش عظیمی از بدنهٔ زبان، از جمله اعداد، اسامی اعیان و افعال مادی را ندارد. این عدم جامعیت، آن را از سطح یک نظریهٔ زبان‌شناسی عمومی به سطح یک ابزار هرمنوتیکی خاص و محدود تنزل می‌دهد.

با جمع‌بندی این نقدها، اکنون می‌توان به پرسش اصلی پژوهش پاسخی روشن داد. نظریهٔ «وضع الفاظ برای ارواح معانی» یک «نظریهٔ زبان‌شناختی» معتبر و قابل دفاع نیست؛ بلکه یک «هرمنوتیک عرفانی نظام‌مند» است. تفاوت این دو، ظریف و حیاتی است. یک نظریهٔ زبان‌شناختی به توصیف و تبیین واقعیت‌های «موجود» در زبان می‌پردازد؛ اما این هرمنوتیک عرفانی، یک نظام فکری و ارزشی (مبانی حکمت متعالیه) را بر زبان «اعمال» می‌کند تا به تفسیری مطلوب و هماهنگ با آن نظام دست یابد. این رویکرد، نه «کشف» معنا از دل متن، که «تولید» معنا بر اساس یک چهارچوب برون‌متنی است. باید توجه داشت که زبان عربی توسط مسلمانان وضع نشده است!

بنابراین، «روح معنا» بیش از آنکه «کلید کلیدهای معرفت» برای عموم باشد، شاه‌کلیدی است که قفل‌های متن را برای کسانی می‌گشاید که از پیش در سرای عرفان و حکمت ساکن‌اند. برای سالک الی الله، این نگاه می‌تواند به‌مثابهٔ یک «تأویل» باطنی عمیق، راه‌گشا و الهام‌بخش باشد؛ اما به‌عنوان یک «قاعدهٔ تفسیری» عمومی که برای همگان حجت باشد، فاقد اتقان و اعتبار لازم است.

با رد این نظریه به‌عنوان یک مبنای زبان‌شناختی، معضل صفات خبریه همچنان به قوت خود باقی است. این پژوهش نشان می‌دهد که شاید گریز از «مجاز» به هر قیمتی، راه به جایی نبرد. به‌نظر می‌رسد که بازگشتی عالمانه و دقیق به نظریهٔ «مجاز» و تدوین قواعدی ضابطه‌مند برای آن، بر اساس قرائن متصل و منفصل عقلی و نقلی، همچنان استوارترین و واقع‌بینانه‌ترین مسیر برای جمع میان تنزیه الهی و فهم معقول از زبان وحی باشد؛ مسیری که نه به سادگی تجسیم دچار است و نه به پیچیدگی ذوقی نظریهٔ روح معنا.

بالاین حال نقد ادعای «وضع لغوی»، لزوماً به‌معنای نادیده انگاشتن ظرفیت‌های این نظریه در مقام «استعمال» و «تفسیر» نیست. تحلیل دقیق‌تر نشان می‌دهد که آنچه عرفا و حکمایی همچون علامه طباطبایی تحت عنوان «روح معنا» مطرح کرده‌اند، اگر نه به‌عنوان «علت وضع»، بلکه به‌مثابهٔ روش تجرید و الغای خصوصیات مصادیق در مقام استعمال در نظر گرفته شود، قابل دفاع و کارآمد است. در واقع می‌توان میان دو ساحت تفکیک قائل شد:

۱. ساحت وضع لغت، که در آن، الفاظ برای معانی عرفی و غالباً محسوس وضع شده‌اند (چنان‌که نقد مقاله بر آن

استوار بود)؛

۲. ساحت استعمال قرآنی، که در آن، متکلم (خداوند) با تکیه بر قرائن عقلی و سیاقی، لفظ را از قیود مادی مصداق اولیه برهنه کرده، در آن «حقیقت کمالی» استعمال می‌کند.

بنابراین، نتیجه نهایی پژوهش آن است که نظریه «وضع الفاظ برای ارواح معانی» نیازمند یک «بازخوانی اصلاحی» است.

منابع

قرآن کریم.

- ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی (۱۴۲۴ق). دفع شبه التثبیه بأکف التنزیه. تحقیق: حسن السقاف. اردن: دار الإمام النووی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق). الاشارات والتنبیها. قم: دفتر نشر الکتاب.
- ابن فارس، احمد بن زکریا (۱۴۰۴ق). معجم مقاییس اللغة. تحقیق: عبدالسلام محمد هارون. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- اشرفی، امیررضا (۱۳۹۶). معناداری و معرفت‌بخشی زبان قرآن از نگاه علامه طباطبایی. قرآن‌شناخت، ۱۷-۱۰، ۳۴.
- ایازی، سیدمحمدعلی (۱۳۸۶). تفسیر قرآن مجید برگرفته از آثار امام خمینی. قم: عروج.
- توکل‌پور، محمد (۱۳۹۸). بررسی تطبیقی دیدگاه‌های غزالی و علامه طباطبایی در نظریه روح معنا. معرفت، ۲۸(۳)، ۷۳-۸۴.
- حاجی‌ربیع، مسعود و فناهی اشکوری، محمد (۱۳۹۳). روح «معنا» در تفکر ابن عربی. حکمت و فلسفه، ۱۰(۲)، ۴۵-۶۰.
- حجتی، سیدمحمدباقر و شیواپور، حامد (۱۳۸۹). بررسی و تحلیل نظریه روح معنا از دیدگاه امام خمینی. پژوهشنامه متین، ۱۲(۴۸)، ۴۰-۶۶.
- خداداد، زینب و وکیلی، هادی (۱۳۹۸). درآمدی به طرح نظریه روح معنا به‌عنوان رهیافتی در زبان عرفان. پژوهش‌های عرفانی، ۲(۴)، ۲۷-۴۴.
- خراسانی، محمدکاظم (۱۴۰۹ق). کفایة الاصول. قم: مؤسسه آل‌البیت.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۶). بسط تجربه نبوی. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- سعیدی روشن، محمدباقر (۱۳۸۳). تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن. قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی و مؤسسه پژوهشی حوزه و دانشگاه.
- سعیدی روشن، محمدباقر (۱۴۰۳). الگوی معناشناسی سیستمی متن؛ مبنایی برای نظریه‌پردازی در مطالعات قرآنی. قرآن‌شناخت، ۱۷(۲)، ۲۵-۴۴. قابل‌بازایی در: <https://doi.org/10.22034/qoranshenakht.2025.5002228>
- سهروردی، یحیی‌بن حبش (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات شیخ اشراف. تصحیح: هانری کرین. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شریعتی، غلام‌محمد و سعیدی روشن، محمدباقر (۱۳۹۳). رابطه معناشناسی زبانی و تفسیر قرآن به قرآن با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبایی. قرآن‌شناخت، ۷(۲)، ۵-۲۴.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم (۱۳۶۴). الملل و النحل. تحقیق: محمد سیدگیلانی. قم: انتشارات الشریف الرضی.
- شیواپور، حامد؛ حجتی، سیدمحمدباقر و غروی نائینی، نله (۱۳۹۱). طباطبایی و نظریه «روح معنا» در تبیین الفاظ مشابه قرآن. پژوهش‌های فلسفی - کلامی، ۱۳(۴)، ۱۱۳-۱۳۴.
- صدرالمآلهین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- صدرالمآلهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم. قم: بیدار.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۸۶). التوحید. ترجمه محمدعلی سلطانی. قم: ارمغان طویی.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- عشاقی، حسین؛ حسینی، سیداکبر و موسوی، سید محمود (۱۳۹۹). بررسی تطبیقی - انتقادی نظریه وضع برای ارواح معانی و نظریه معنا به‌مثابه کاربرد. پژوهش‌های هستی‌شناختی، ۹(۱۸)، ۱۹۹-۲۲۴.
- غزالی، ابوحامد محمد (۱۴۱۱ق). جوهر القرآن. قم: دار احیاء العلوم.
- فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر (۱۴۲۰ق). مفاتیح الغیب. قم: دار احیاء التراث العربی.
- فرزانه، حسین و حیدری، داوود (۱۳۹۷). نظریه «روح معنا»: تقریرها و نقدها. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۹(۲۳)، ۱۱۳-۱۳۸.

- فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۱۵ق). *تفسیر الصافی*. تحقیق: حسین اعلمی. قم: مکتبه الصدر.
- قاضی سعید قمی، محمدبن محمد (۱۳۷۳). *شرح توحید الصدوق*. تصحیح: نجفقلی حبیبی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۰). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مظفر، محمد رضا (۱۴۳۰ق). *اصول الفقه*. قم: بوستان کتاب.
- موسوی خمینی، سیدروح الله (۱۳۹۰). *آداب الصلاة*. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- موسوی خمینی، سیدروح الله (۱۴۲۳ق الف). *شرح دعاء السحر*. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- موسوی خمینی، سیدروح الله (۱۴۲۳ق ب). *مصابح الهدایه الی الخلافه والولایه*. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- موسوی خمینی، سیدمصطفی (۱۳۷۶). *تحریرات فی الاصول*. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- موسوی خمینی، سیدمصطفی (۱۴۱۸ق). *تفسیر القرآن الکریم*. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- نصری، عبدالله؛ قائمی نیا، علیرضا و فنایی اشکوری، محمد (۱۳۹۴). مبانی معرفت‌شناسی در حکمت اشراق. ذهن، ۱۶(۶۱)، ۱۷۳-۱۹۸.
- نیلی‌پور، مریم (۱۳۹۶). بررسی تطبیقی نظریه روح معنا در دیدگاه علامه جوادی آملی با توجه به انگاره‌های زبان‌شناسی شناختی. معارج، ۴(۴)، ۱۲۱-۱۵۳.

- Gadamer, H. G. (2004). *Truth and Method*. Trans: J. Weinsheimer & D. G. Marshall. London: Continuum.
- Plato (1997). *Cratylus*. In: J. M. Cooper & D. S. Hutchinson (Eds.). *Plato: Complete Works*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Saussure, F. de (1983). *Course in General Linguistics*. Trans: R. Harris. London: Open Court.
- Wittgenstein, L. (1953). *Philosophical Investigations*. Trans: G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell Publishing.