

The effect of the theory of the spirit of meaning in literary interpretations of the Holy Qur'an (a case study of Tafsir Tasnim)

ARTICLE INFO

Article Type
Research Article

Authors

Fateme Davoodizadeh Jolgeh
Hamed Shariati Niasar*
Nasim Arabi

How to cite this article

Fateme Davoodizadeh Jolgeh, Hamed Shariati Niasar, Nasim Arabi, The effect of the theory of the spirit of meaning in literary interpretations of the Holy Qur'an (a case study of Tafsir Tasnim), *Journal of Quran and Medicine*. 2023; 8(2): 219-225.

ABSTRACT

The discussion of the rule of the spirit of meaning is used in the field of understanding the Qur'an and in most cases of mystical interpretation, and it is an important discussion. But this theory can also be followed in literary discussions. The theory of the spirit of meaning is used for the way of encountering the words of the Qur'an. This theory has been accepted among mystics in the history of Islamic thought, and in Javadi Amoli's view, it has been accepted based on a chain of foundations and has many applications. The most common theory about Quranic synonyms is that these words were first created for tangible meanings and therefore it is true about them. What is investigated here is the influence of the theory of the spirit of meaning in literary interpretations of the Qur'an. It can be seen that the application of this theory is also used in literature.

1. PhD student, Department of Quran and Hadith Sciences, International University of Islamic Religions, Tehran, Iran.

2. Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, International University of Islamic Religions, Tehran, Iran (corresponding author).

3. Assistant Professor, Department of Quranic and Hadith Sciences, International University of Islamic Religions, Tehran, Iran.

* Correspondence:

Email: shariati.ha@qhu.ac.ir

Keywords: the spirit of meaning, literary interpretations, Quran, Tasnim.

تأثیر نظریه روح معنا در برداشت های ادبی از قرآن

کریم (مطالعه موردی تفسیر تسنیم)

فاطمه داودی زاده جلگه

دانشجوی دکتری، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه بین المللی مذاهب اسلامی، تهران، ایران.

حامد شریعتی نیاسر*

استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه بین المللی مذاهب اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

نسیم عربی

استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه بین المللی مذاهب اسلامی، تهران، ایران.

چکیده

بحث از قاعده روح معنا در عرصه فهم قرآن و در اکثر موارد تفسیر عرفانی کاربرد دارد و بحثی مهم است. اما این نظریه را می توان در مباحث ادبی نیز پیگیری کرد. نظریه روح معنا در باب نحوه مواجهه با مفردات قرآن کاربرد دارد این نظریه در تاریخ اندیشه اسلامی در میان عرفا مقبول واقع شده است و در نگاه جوادی آملی بر اساس زنجیره ای از مبانی مقبول افتاده و کاربرست های متعددی دارد. شایع ترین نظریه ای که درباره مفردات متشابه قرآنی وجود دارد این است که این الفاظ ابتدا برای معانی محسوس وضع شده و بنابراین درباره آنها حقیقت است. آنچه در اینجا مورد بررسی قرار می گیرد تأثیر نظریه روح معنا در برداشت های ادبی از قرآن است. مشاهده می شود که کاربرست این نظریه در ادبیات نیز کاربرد دارد.

واژگان کلیدی: روح معنا، برداشت های ادبی، قرآن، تسنیم.

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۱۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۶/۲۰

*نویسنده مسئول: shariati.ha@qhu.ac.ir

مقدمه

قرآن کریم به زبان عربی نازل شده است و از درون واقعیات زبانی که در عصر نزول وجود داشته است واژگانی را به کار گرفته است. از این رو شیوه سخن گفتن؛ استدلال نمودن؛ سوگند یاد کردن؛ تشبیه و تمثیل و همچنین فنون سخنوری را از جامعه می گیرد و موجب جاذبه در سخن گفتن می شود. در قرآن از زبان به عنوان ابزاری کارآمد استفاده می شود تا حقایق غیر حسی را منتقل کند و چون الفاظ در سطح مردم از معانی محسوس به کار گرفته می شوند. یکی از راه حل ها که از سوی عالمان بزرگ مطرح شده است و در زمینه توسعه معنایی کاربرد دارد نظریه روح معنا است. از دیدگاه جوادی آملی قرآن به زبان عربی است و محدوده قواعد زبان عربی را در فهم و تفسیر قرآن باید در نظر داشت اما از راه وحی سطح ادبیات عربی ارتقا یافت و ظرفیت آن افزون گشت. بیان این مفاهیم از راه تشبیه و کنایه و مجاز هم محدوده معینی دارد که از آن تجاوز نمی کند و اگر آن معارف بدون توسعه ادبی و تکامل واژگان در قالب زبان قرار می گرفت ادبیات از هم می گسست (۱)

به گفته استاد جوادی آملی نظریه روح معنا مبتنی بر حدس است و برهانی برای آن وجود ندارد. او در این باره می گوید: «وضع الفاظ برای مفاهیم عام که از آن به روح معنا یاد می شود برهانی عقلی و یا نقلی ندارد بلکه به استناد حدس است. منشأ این مبدأ حدسی، بررسی وضع الفاظ جدید برای فن آوری و ابتکارهای صناعی است زیرا نوآوری در نام گذاری صنایع و قطعات آن ها این است که اگر روزی صنعت مزبور کامل شد و موارد اصلی و عناصر یدکی آن از جنس دیگر و با وضع بهتر تأمین و ساخته شد باز همین نام و همین عنوان بر این صنعت و قطعات آن اطلاق می شود و بر اساس تشابه ازمان؛ افراد و ادبیات؛ حدس زده می شود که موضوع له لفظ مفاهیم عام اند» (۲) مثلاً در آیه «إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا...» (آل عمران: ۷۷) جوادی آملی در توضیح واژه «اشترأ» می گوید که این واژه از باب وضع الفاظ بر ارواح معانی به نحو حقیقی بر «بیع» نیز اطلاق می گردد. او می گوید که تبیین وضع الفاظ در انحصار ادیبان و اصولیان نیست و هر کس که صلاحیت فقه اللغة شناسی را داشته باشد این شایستگی را دارد که در این باره نظر بدهد. (۳) نظریه روح معنا در اغلب موارد از منظر مباحث عرفانی مورد بررسی قرار می گیرد و در واقع بیشتر در عرفان کاربرد دارد اما گاهی مشاهده می شود که مفسران در مباحث ادبی نیز از روح معنا استفاده نموده اند. در اینجا نظریه روح معنا از نظر ادبی با توجه به دیدگاه جوادی آملی مورد بررسی قرار می گیرد.

نظریه روح معنا از منظر مباحث ادبی و زبان شناسی نظریه روح معنا در کنار جنبه های عرفانی و فلسفی خود در ابتدا و بالذات نظریه ای معناشناسانه است. این جنبه از روح معنا دارای مباحث زبان شناسی و ادبی است که در ادامه عنوان می گردد:

هسته مشترک معنایی

یکی از زمینه های قابل بررسی در نظریه روح معنا بحث در مورد هسته مشترک معنایی است. که این بحث در مواضع مختلفی مانند بحث مجاز و حقیقت و .. مورد بررسی قرار می گیرد. در مورد یافتن هسته مشترک معنایی دغدغه معنا شناس یافتن این هسته مشترک از آنجا است که با شناختن آن بتواند معانی مجازی آن را تشخیص بدهد. (۴) بحث درباره هسته مشترک معنایی با بحثی دیگر در زبان شناسی مرتبط است. که گاهی از آن با عنوان انعطاف معنایی سخن می گویند. به این نحو که معنا عبارت است از شبکه ای که در آن یک معنای مرکزی وجود دارد و معانی دیگر که در پرتو آن شکل می گیرند شعاع های آن هستند در واقع معنای مجرد و غیر مادی یکی از معانی پیرامونی نسبت به معنای مرکزی هستند (۵) مثلاً در مورد واژه میزان معنای مرکزی این واژه یعنی هر گونه وسیله سنجش است اما مشاهده می کنیم که معانی متعددی برای این واژه و در شعاع آن وجود دارد. در آیه «وَايَا قَوْمِ أَوْفُوا الْمِكْيَالَ وَالْمِيزَانَ بِالْقِسْطِ وَلَا تَبْخَسُوا النَّاسَ أَشْيَاءَهُمْ وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ» (هود: ۸۵) مثلاً در جایی به معنای هماهنگی و نظم در آفرینش به مار می رود «وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ»؛ در جایی دیگر در معنای تشریح قوانین الهی آمده است «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ...» در این آیه، قرآن واژه میزان را در مورد قوانین عادلانه الهی بکار برده است قوانینی که مایه گسترش قسط و عدل در جامعه بشری است. با توجه به این که میزان برای امور و اشیایی به کار می رود که باید مقدار و ارزش آنها سنجیده شود و خصایص مصداقی دخل و تصرفی در معنای آن ندارد و از این رو میزان هم به معنای ترازو و قپان به کار می رود و هم آنچه که به وسیله ان اخلاق و کردار و خلیات سنجیده می شود. با توجه به نظریه وضع الفاظ برای ارواح معنایی میزان به معنای «ما یوزن به» یعنی وسیله یا معیار سنجش است. لذا الفاظ و واژگان قرآنی برای معنای جامع آنها وضع شده اند که در قالب های گوناگون در کسوت الفاظ تبلور می یابند. (۶)

تغییر معنایی

یکی دیگر از مباحث زبان شناسی که با نظریه روح معنا مرتبط است مساله «تغییر معنایی» است. که اینگونه تعریف می گردد: «نوآوری هایی که به تغییر معنای واژگانی می انجامند و نه به تغییر نقش دستوری یک صورت زبانی؛ زیر عنوان تغییر معنایی طبقه بندی می شوند» (۷) در این موضوع سخن از این است که معنای یک واژه چگونه تغییر می کند. در این مورد باید گفت که در اسلام معناهای تازه ای به وجود آمده و این معانی به نام هایی نامیده شده که در جاهلیت برای معانی دیگری به کار می رفته اند. مثلاً الفاظی مانند «قران؛ سوره؛ آیه؛ تیمم و ...» از این قبیل می باشند. مثلاً در آیه «فَتَتِمُّوا صَعِيداً طَبِئاً» (نساء: ۴۳) در اینجا تیمم به معنای قصد است اما این الفاظ چنان به کار رفته اند که مسح؛ تیمم نام گرفته

است. «ذَلِكُمْ فَسَقُ الْيَوْمِ يَسَّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ دِينِكُمْ» (مائده: ۳) واژه فسق در اسلام به معنای خروج از طاعت خداست ولی در اصل به معنای خرمایی است که از پوست خود یا موشی که از لانه خود بیرون می آید به کار می رود. (۸) در این باره گفته شده است که راه تفهیم در بین انسان ها استخدام الفاظ و نیروی بیان است و اگر بخواهیم حقایق مربوط به غیب و ماوراء طبیعت را که با الفاظ؛ قابل بیان نیستند از طریق الفاظ بیان کنیم نوعی تصرف و توسعه در معنای این الفاظ صورت می گیرد تا این که بر آن حقایق متعالی قابل انطباق باشد و در نتیجه نوعی تشابه پیش می آید یعنی الفاظ در معنای استعمال می گردد که هم مصداق حسی و هم مصداق اعتباری دارند و هم مصداق ماوراء حسی و نمی دانیم که کدام؛ مقصود و مراد است (۹)

تصرفات ویژه قرآن در مفردات واژگان عربی

به گفته جوادی آملی قرآن در بیان کردن اهداف خود هر چند که به صورت کلی از واژگان وضع شده و رایج در میان عرف عقلا استفاده می کند ولی باید این حقیقت را پذیرفت که هویت فرهنگی قرآن؛ هویتی ویژه است که به غیر از فرهنگ عرب عصر نزول است. که بخشی از این هویت مرهون تصرفات ویژه قرآن در برخی از مفردات واژگان عربی و کاربرد آنها در معنای جدید قرآنی است که به اصطلاح خاص قرآنی بدل شده اند.

استفاده از قانون محاوره در ادبیات عرب

به گفته جوادی آملی قانون محاوره برای استفاده از متون دینی در تفهیم آن بهتر است. در واقع برای فهم پیام های ویژه قرآن و فرهنگ مخصوص وحی باید در واژگان عرب توسعه داد و از قانون محاوره در ادبیات بهره مند شد (۱۰) از دیدگاه جوادی آملی ادبیات عرب جاهلی گنجایش این را ندارد که معارف الهی را انتقال دهد زیرا واژه های زبان هر قوم وسیله ای است برای تبادل اندیشه ها و انتقال خواسته های آنان و اگر چیزی در بین قومی فاهمه نداشته باشد نمی تواند معنای الفاظ رایج آن قوم باشد صنایع ادبی رایج در زبان عربی؛ تشبیه؛ استعاره؛ کنایه؛ مجاز مرسل و است که در مورد رابطه آنها با روح معنا باید گفت که هر کدام از این موارد محدوده ویژه ای را دارد و معارفی مانند حقیقت بسیط محض و اطلاق ذاتی حضرت حق به وسیله این معارف فهم نمی گردد

استفاده از تمثیل

جوادی آملی در بیان کردن احکام تمثیل بر نظریه روح معنا تکیه کرده و می گوید که وضع الفاظ برای ارواح معنایی می تواند مصادیق طبیعی؛ مثالی و عقلی داشته باشد. مثلاً در مورد آیه «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا»؛ می توان برای واژگان به کار رفته در این آیه یعنی؛ تعلیم و اسم مفاهیمی جامع را در نظر گرفت که شامل شهود فرشتگان نیز می شود

جوادی آملی نظریه تجرید از خصوصیت را در واژگان مطرح می کند بدین معنا که اگر خصوصیتی در خود مفهوم باشد تجرید آن مفهوم از آن خصوصیت، موجب استعمال لفظ در غیر مفهوم و یا موضوع له می شود که این مجاز است اما اگر خصوصیتی به مصداق و نه مفهوم مربوط باشد تجرید آن سبب استعمال مجازی نمی شود و این همان نظریه وضع الفاظ بر ارواح معانی و یا مفاهیم عام است (۱۲)

در برخی از آیات، واژگان «مَجِئ» و «اتیان» به خداوند اسناد داده شده است. مانند آیات «وَجَاءَ رَبِّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا» (فجر: ۲۲)؛ «قَدْ مَكَرَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَاتَى اللَّهُ بُنْيَانَهُمْ مِنَ الْقَوَاعِدِ» (نحل: ۲۶) جوادی آملی با اشاره به نظریه روح معنا می گوید که اتیان و مجی به معنای حرکت یک جسم میان دو شیء و به معنای نزدیک شدن به مقصد است که اگر خصوصیات مادی را از آن جدا کنیم اسناد آن به خداوند به نحو حقیقی صحیح می باشد مثلاً هنگامی که می گوید «خدا آمد» یعنی خداوند ظهور کرد و «خدا رفت» یعنی خداوند غیبت کرد و ما او را نمی بینیم (۱۳) او مفهوم جامع رفتن و آمدن را همان ظهور و خفا و غیبت و شهود می داند

نظریه پیش نمونه

در زبان شناسی، نظریه ای با عنوان پیش نمونه مطرح است که در آن گفته می شود که هر لفظی در زبان، می تواند معانی مختلفی داشته باشد که به صورت توسعه معنایی برای معنای پیش نمونه انجام می گیرد. پیشین نمونه معنایی است که بیشتر از بقیه معانی موقع شنیدن آن لفظ به ذهن می رسد که در تشخیص دادن معانی پیش نمونه شناخته شده ترین معانی، مادی و ملموس است که پرکاربردترین معنا در زبان است. این نظریه بیشتر در مورد کلمات و معنای آنها مطرح شده است. بدین معنا که هر لفظی مقوله ای است که این معانی همه داخل در مقوله آن لفظ هستند که لفظ با معنای پیش نمونه هنگامی که در یک سیاق قرار بگیرند مطابق با آن سیاق معنا می یابند و در سیاق دیگر تغییر می کنند. اما در مورد روح معنا و نظریات زبان شناسی باید گفت که هر دو نظریه معتقدند که واژه می تواند به غیر از مصداق عرفی خود مصداق های دیگری در مقولات مختلف داشته باشد و هنگامی که واژه برای موجودات غیر مادی به کار می رود؛ مجاز گویی اتفاق نیفتاده است. (۱۴) مثلاً در آیه «وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ» (الرحمن: ۷) سیاق در این آیه در مورد ویژگی ای است که خداوند در هنگام خلقت آسمان در آن قرار داده و آن بلند کردن آن است. و آنچه با این سیاق تناسب دارد این است که منظور از وضع میزان، برقراری تعادل و معیار داشتن و مقدار داشتن موجودات است و نتیجه آن، این می شود که انسان با این نظام متعادل می تواند در اعمال خود حساب و مقدار و تعادل را رعایت کند. پس میزان در این آیه به معنای تعادل و مقدار داشتن موجودات و آسمان و ارتباط با زمین است. از جمله نتایج بلند کردن

آسمان و میزان فاصله اجرام آسمان با زمین مقدار وزن مواد در زمین است. بر طبق مبنای نظریه روح معنا واژه میزان به معنای «وسیله سنجش» است. این معنا با دیدن مصداق های متفاوت این لفظ به دست می آید اما بر اساس نظریه پیش نمونه که همان معنای حسی و معنای ترازوی معمولی است بسته به سیاق می تواند ویژگی سنجش و یا ویژگی تعادل منظور باشد. (۱۵)

مثلاً واژه یوم در آیه «مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ» (فاتحه: ۴) می گوید که «یوم» در عرف به معنای پاره ای محدود از زمان است و به معنای روز آمده است؛ خواه کم باشد و یا بسیار. ولی در آیه «كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (الرحمن: ۲۹) این واژه در معنای «ظهور» نیز آمده است. و چون الفاظ برای ارواح معانی وضع شده اند این استعمالی حقیقی است و باید گفت که خداوند به نحو حقیقی مالک قیامت و جزا است همانگونه که مالک ظهور دین است. (۱۱)

تشکیک در معانی مختلف واژه در نظریه روح معنا

یکی از مسائلی که در نظریه روح معنا مطرح است تشکیک میان معانی معقول و محسوس در مصداق مختلف هر لفظ است. بر طبق این نظریه باید گفت که انسان ابتدا با چیزهای محسوس آشنا می شود و آن ها را می شناسد و لفظ را برای آنها به کار می برد. سپس دامنه شناخت خود را افزایش داده و از آن الفاظ برای معانی انتزاعی استفاده می کند. تا مفهومی جدید را در دامنه جدیدی بسازد. در مورد قرآن باید گفت هنگامی که قرآن انسان را با دامنه چیزهای مجرد و غیر مادی آشنا می سازد باز هم از الفاظ محسوس در این دامنه استفاده می کند تا انسان را با حقایق آن دامنه آشنا کند؛ بنابراین باید گفت که انسان با به کار بردن واژه های مربوط به چیزهای محسوس و روابط زمانی و مکانی با این حقایق آشنا می گردد. (۱۴) و هرچه انسان با حقایق روحانی بیشتر آشنا شود به مفهوم کلمات با دامنه مادی شناخت بیشتری پیدا می کند. یعنی معانی مادی همیشه به همراه لفظ است اما در دامنه معقول؛ مفاهیم جدیدی را می سازد. نظریه روح معنا، معنای واحد مشترک مصداق های لفظ اعم از مادی و غیر مادی را در نظر می گیرد. و این معنای مشترک کارکرد لفظ است. این حقیقت مشترک؛ مصداق گوناگون یک لفظ، ذات و یا ماهیت آنها است. مثلاً کارکرد نوشتن روی چیز دیگر معنای مشترک مصداق های مختلف قلم است. (۱۴)

عند: «بَلْ أَحْيَاءُ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ» (آل عمران: ۱۶۹) جوادی آملی در مورد واژه «عند» در این آیه که به معنای قرب و نزدیکی وضع شده است می گوید که این واژه علاوه بر این که در مورد قرب مکانی به کار می رود منظور نزدیکی و قرب اعتقادی؛ مقامی و منزلتی نیز هست. و در این آیه معنای قرب منزلتی مد نظر قرار دارد.

نظریه منشأ الهی وضع الفاظ

ممکن است که نظریه روح معنا با نظریه منشأ الهی وضع الفاظ مرتبط دانسته شود. بنابراین نظریه؛ اگر زبان از یک منشأ الهی

های موجود زمان خود لفظ را وضع کرده است. مثلاً در آیه «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاهُ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ» (نور: ۳۵) به نظر واضح واژه مصباح مطلق است و اگر در مورد چراغ های دیگری که ممکن است در آینده روشن شوند سوال شود می گوید که همه آنها چراغ هستند.

اطراد

کثرت استعمال لفظی در معنایی بدون قرینه اطراد است و قلت استعمال لفظ نشانه مجاز بودن است. مثلاً نمی دانیم «ماء» در لغت عرب برای چه چیزی وضع شده است. بعد می بینیم که برای جسم سیالی که بی رنگ استعمال می شود مثلاً می بینیم فقهاء می گویند: الماء اما قليل او كثير، اما مطلق او مضاف، اما طاهر و اما نجس. بعد می بینیم شیمی دانان در مورد ماء می گویند: آب مرکب از اکسیژن و هیدروژن است. بعد در فیزیک که در خواص ظاهری اجسام بحث می کنند می بینیم که می گویند: آب جسمی است که رنگی ندارد. وقتی می بینیم همه با اختلاف فرهنگی که دارند لفظ ماء را در مورد جسم سیال استعمال می کنند یقین پیدا می کنیم که ماء بر جسم سیال وضع شده است. در مورد اطراد روشن است که در میان عموم مردم الفاظ مربوط به عالم محسوس در معنایی مجرده کثرت استعمال ندارند بلکه قلت استعمال دارند.

نظریه روح معنا در سیاق های مختلف

برطبق نظریه روح معنا؛ برخی از واژگان برای معانی مطلق وضع شده اند و دارای سیاق های متعددی هستند. در این مورد لفظ «میزان» و «ترازو» برای مفهوم کلی «وسیله سنجش» وضع شده اند و استعمال و تطبیق آنها بر مصادیق گوناگون حقیقی است. لفظ میزان علاوه بر این که مصادیق های مادی متعددی دارد؛ دارای مصادیق معنوی و غیبی نیز هستند (۱۳) بنابر نظریه روح معنا؛ با دیدن مصادیق های مختلف این لفظ روح معنا را از آن استخراج می کند از این رو برای کاربردهای جدید در متن و سیاق های مختلف از روح معنا استفاده می شود جوادی آملی معیار را در بیان کلمه میزان تعادل و هماهنگی دو کفه ترازو و سپس همین تعادل در آسمان و زمین می داند. در اینجا بیشتر ویژگی تعادل در ترازو در نظر گرفته شده و معنا گسترش یافته است. اگر سیاق را در آیه ۷ سوره الرحمن در نظر بگیریم. سیاق آیه درباره ویژگی است که خداوند هنگام خلقت آسمان در آن قرار داده است و آن بلند کردن آن است. «وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ» (آل عمران: ۷) آنچه با این سیاق تناسب دارد آن است که منظور از وضع میزان برقراری تعادل و معیار داشتن و حساب و مقدار داشتن موجودات است. یکی از نتایج بلند کردن آسمان و میزان فاصله اجرام آسمان با زمین و مقدار وزن مواد در زمین است. «الآن تطفوا في الميزان». (۱۰)

سرچشمه گرفته باشد هیچ راهی برای بازسازی زبان اولیه نداریم. مثلاً واژه اصطفاء؛ واژه اصطفاء به معنای برگزیدن است. جوادی آملی در آیه ۳۳ سوره آل عمران «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَىٰ آدَمَ وَنُوحًا وَآلَ إِبْرَاهِيمَ» با توجه به منابع لغوی تذکر می دهد که این واژه در معقول و محسوس هر دو در یک معنا کاربرد دارند (۹) ذوق؛ این واژه در منابع لغوی به معنای چشیدن آمده است و در آیاتی همچون: «كُلْ نَفْسٌ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ» (آل عمران: ۱۸۵) بر اساس قاعده روح معنا؛ چشیدن چه مادی و چه معنوی باشد را مد نظر قرار دارد (۱۲)

تبادر

هر گاه معنایی زودتر از معانی دیگر به ذهن خطور کند به آن تبادر گفته می شود و این معنای حقیقی آن لفظ شمرده می شود. در مورد تبادر در نظریه روح معنا باید گفت که تبادر متوقف بر انس بر لفظ و معنا است. در حقیقت روح معنا به ذهن مردم متبادر نمی شود اما هر مصداق محسوس جدیدی را بیابد بدون توقف، همان لفظ را برای آن به کار می برد. به گفته جوادی آملی توسعه فرهنگ مفاهیم؛ راههای فراوانی دارد که «دو طرح رایج است یکی این که الفاظ برای ارواح معانی وضع می شوند اگرچه واضعان ابتدایی برخی از مراتب آن ارواح بلند را ندانند و بر اثر جهل یا غفلت از مراحل عالی انحصار معنا در مصداق خاص را توهم کنند و طرح دیگر این که اگرچه الفاظ برای همان مرتبه که مورد فهم واضعان ابتدایی است وضع می شود ولی استعمال آنها درباره مصادیق دیگر یا تطبیق آن معنا بر مصداق برتر؛ از قبیل توسعه و مجاز است» (۱۱). در مورد واژه طعام در آیه «فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَىٰ طَعَامِهِ» (عبس: ۲۴) باید گفت که با توجه به سخن امام صادق (ع) که می گوید طعام به معنای دانش است یعنی انسان باید بنگرد که دانشش را از چه کسی می گیرد. بر طبق نظریه تبادر معنای طعام و غذا زودتر به ذهن متبادر می شود ولی فهمیدن طعام بودن علم و دانش با دقت بیشتری فهم می گردد (۷)

تصریح واضح

هنگامی که واضح لغت معلوم باشد و خود بیان کند که فلان لفظ را برای معنایی وضع کرده است آن معنا برای آن لفظ حقیقت و در معنایی دیگر مجاز می باشد مانند وضع رایانه برای کامپیوتر. عده ای در این مورد گفته اند که واضح لغات خداست و چون او واضح است همه معانی را تصور و برای آنها لفظ واحد قرار داده است. البته دلیلی برای این مطلب که واضح لغات خداست وجود ندارد و ثابت نشده است زیرا هر قومی برای خود واژه ها و لغاتی را وضع کرده است و می کند در هنگام نزول قران الفاظی در بین عرب بوده است و خداوند هم همان الفاظ را برای همان معانی در قران به کار برده است از این رو واضعیت خداوند در موضوع روح معنا کاربردی ندارد. در صورتی که واضح، خدا نباشد این مساله روشن است که روح واضح از روح معنا بی خبر بوده و او تنها با توجه به مصداق

اثبات می کند؛ چون معنای ترسیدن برای خداوند به کار نمی رود و حفظ خداوند برای بندگان به دنبال ترسیدن خداوند نیست.

واژه ذوق

«كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ» (آل عمران: ۱۸۵) به گفته جوادی املی ذوق به معنای چشیدن است که در ماهیات و امثال آنها از نوع حقیقت است (۴) جوادی املی می گوید که ذوق در اینجا به معنای چشیدن است که خواه این چشیدن مادی باشد و خواه مجرد؛ و انسان در حقیقت چشنده است نه مجازا و پدیده مرگ حقیقتاً چشیده می شود نه مجازا (۶) واژه ذوق ابتدا در معنای حسی به کار می رود و سپس با مفعول های دیگر غیر بدنی به کار می رود یعنی ابتدا به صورت استعاره شناختی و سپس در توسعه معنایی انعطاف می پذیرد. (۹)

ید: به معنای دست است و در قرآن برای خداوند به کار رفته است «يَبْدَأُ الْخَيْرَ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (آل عمران: ۲۶) «تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (ملک: ۱)؛ «أَوْ لَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ» (یس: ۷۱) جوادی املی درباره معنای ید می گوید: به معنای قدرت؛ ملک؛ نعمت و عنایت و مانند این ها آمده است زیرا دست در موارد مختلف و با کمک قرینه بر یکی از این معانی برای خداوند اطلاق می شود چنان که تعبیر دست راست در آیه «و السَّمَوَاتِ مَطْوِيَّاتٍ بِيَمِينِهِ» به معنای همراهی قدرت با یمن و برکت است (۳) ایشان نوعی انعطاف معنایی را به همراه سیاق برای این واژه در نظر گرفته است. در زبان شناسی باید گفت که پیش نمونه این واژه به معنای عضوی از بدن انسان است که ویژگی های حیاتی را در آن می توان دید؛ واسطه بودن برای اعمال اراده؛ محل بروز اراده؛ محل بروز قدرت؛ قبض و احاطه قدرت؛ بسط و اعمال قدرت. آنچه در سیاق های مختلف در مورد این واژه وجود دارد این است که این ویژگی های حیاتی، بسته به سیاق در معنای این کلمه کم و زیاد می شود «قَاتَلُوهُمْ يُعَذِّبَهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَ يَخْزُهُمْ» (توبه: ۱۴) معنای واسطه بودن برای دست بیشتر دیده می شود یعنی خداوند به واسطه شما می خواهد آنها را عذاب کند و معنای قبض و احاطه قدرت و یا ظهور قدرت در آن کمتر به چشم می خورد. (همان)

تجارت:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا هَلْ أَدُلُّكُمْ عَلَىٰ تِجَارَةٍ تُنْجِيكُمْ مِنْ عَذَابِ أَلِيمٍ» (صف: ۱۰) کلمه تجارت به معنای تصرف در سرمایه به منظور به دست آوردن سود است. و در آیه بعد تجارت برای ایمان آوردن به خدا و رسول و جهاد در نظر گرفته است. آیت اله جوادی املی تجارت را در معنای حقیقی به کار می برد و می گوید که تجارت علاوه بر امور مادی و جسمی؛ امور معنوی را نیز شامل می شود. حیات و ممات

این دو واژه به معنای زندگی و مرگ به کار رفته است. استاد جوادی در تفسیر آیه ۱۷ حدید «اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحْيِي الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا قَدْ بَيَّنَّا لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ» (حدید: ۱۷) معنایی که از حیات و

انعطاف های معنایی

مهمترین عاملی که موجب شده است کسانی به نظریه روح معنا توجه نمایند. نشان دادن راه برون رفت از مشکل محدود انگاری در معنای آیات الهی است. مثلاً تعبیر بسیاری در قرآن وجود دارد که در مورد که افعال خداوند در شکل مادی است و بسیاری از آنها معانی ملموس و محسوس دارند. به عنوان مثال در قرآن لفظ کتب بسیار مورد استفاده قرار گرفته شده است. سمت و سو دادن آن کلمه به معنایی فراتر از معنای محسوس به دلیل نیازمند است. «يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ» (مائدة: ۲۱) این لفظ معین نمی کند که این کتابت از چه سنجی است. «كَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَ رُسُلِي إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ» (مجادله: ۲۱)؛ «قُلْ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ» (انعام: ۵۴)؛ آنچه در بین مردم از کتابت فهمیده می شود همان معنای محسوس و جنس آن از چیزهایی است که در بین مردم رایج بوده است در حالی که کتابت گاهی در آسمان نوشته می شود و یا در لوح محفوظ و یا در قلب و یا در پرونده ای نه از جنس کاغذ. در این جا است که روح معنا می گوید کتابت یک روح جامع دارد که شامل همه صورت ها و معانی مادی و غیر مادی می گردد و واضح همه این مراتب را با روح معنا در نظر گرفته است و هر کدام به تناسب خود دارای معنایی حقیقی و بدون نیاز به قرینه است. از جمله انعطاف های معنایی که در مورد واژه ها وجود دارد این است که افعالی در قرآن به کار می روند که صورت اولیه آنها درباره انسان است اما در آیات به خداوند نسبت داده می شوند و یا صفتی که از آن ریشه ساخته می شود به خداوند نسبت داده می شود. برای مثال فعل «تَابَ يَتُوبُ» بیشتر درباره انسان به کار می رود و در قرآن به خداوند نسبت داده می شود و یا مصدر تقوی که درباره انسان است به شکل صفت اهل التقوی به خداوند نسبت داده می شود. «وَمَا يَذْكُرُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ هُوَ أَهْلُ التَّقْوَىٰ وَأَهْلُ الْمَعْرِفَةِ» (مذثر: ۵۶) در تحلیل زبان شناسی این واژه باید گفت که اهل التقوی نزدیکی و اهلیت خداوند را به این فعل نشان می دهد یعنی خداوند اهل تقوی کردن است همان گونه که اهل المغفره است یعنی خداوند اهل مغفرت کردن است. (۶)

در اینجا مساله انطباق فعل تقوی با فاعل خداوند مطرح می شود. جوادی املی در مورد اهل تقوی بودن خداوند می گوید: تقوا در معنای پرهیز از نقص و عیب؛ صفت ممتاز خداوند است یعنی خداوند اهل تقوی است چون اهل آمرزش است. (۹). اگر به معنای پیش نمونه فعل «وقی» که مصدر تقوی است توجه کنیم این واژه به معنای حفظ از خطر و یا اذیت و عذاب است اما معانی دیگر آن مانند پرهیزگاری؛ حفظ خود از گناه و ترس از عذاب از توسعه پیش نمونه در سیاق های متناسب آن به دست می آید و این لازم نیست که توسعه معنا در تمام موارد به کار برود. باید گفت که اهل التقوی یعنی خداوند اهل آن است که عذاب را از بندگان خود دور کند و این معنا با همنشینی «اهل المغفره» تناسب دارد. در واژه تقوا مولفه ترس حذف می شود که همان مبهم بودن معنایی واژه ها را

8. Javadi Amoli, Abdullah, Adab Fanai Moqraban, Qom: Isra, 1388
9. Saeedi Roshan, Mohammad Baqer, Analysis of the Qur'anic Language and its Understanding Methodology, Qom: Research Institute of Islamic Culture and Thought and University and Field Research Institute, 2013.
10. Sadr al-Din Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim, Tafsir al-Qur'an al-Karim, Qom: Bidar, 1366
11. Safavi, Koresh, An Introduction to Semantics, Tehran: Surah Ya Mehr Publications, 1379
12. Tabarsi, Fazl bin Hassan, Majam al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an, Tehran: Nasser Khosrow, 1372 AH. Sh
13. Faiz Kashani, Hilmasan, Al-Safi, second edition. Tehran: Sadr Publications, 1415
14. Ghaemina, Alireza, Cognitive Semantics of the Quran, Tehran: Publications of Islamic Culture and Thought Research Center, 1390
15. Makarem Shirazi, Nasser, Tafsir Nushon, Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya, 1371 AH. Sh

مات در این آیه فهمیده می شود این است که زمین در فصل های مختلف سال طبیعتی متفاوت دارد . بدین معنا که در واقع سبز شدن زمین به معنای حیاط زمین و خشک شدن آن به معنای مردم آن است . که جوادی آملی بر طبق قاعده وضع الفاظ برای ارواح معانی هر مصداقی که بتواند روح معنا و هدف آن را تامین کند تطبیق آن مفهوم بر مصداق از باب حقیقت است (۱۱) بنابراین هم زندگی ظاهری طبیعت مصداق حیات است و هم زندگی معنوی .

نتیجه گیری

با توجه به غور و بررسی هایی که در زمینه نظریه روح معنا صورت گرفت ، می بینیم که موضوع علاوه بر این که در تفاسیر فلسف و عرفانی کاربرد دارد در زمینه ادبی نیز قابل توجه است . جوادی آملی قاعده وضع الفاظ برای ارواح معانی را پذیرفته و همچنین این نظریه را به عنوان یک صنعت ادبی در نظر گرفته است که واژه های متشابه و غیر متشابه را در این مورد در نظر دارد . او این قاعده را به عنوان راهی مناسب برای دسترسی به حقایق قرآنی می داند . دلایل او اینگونه است : قوانین زبان عربی در مواجهه با متون دینی التزام حداکثری ندارد ؛ کافی نبودن ادبیات عرب جاهلی در معارف الهی ؛ اعتقاد به وجود لایه های متعدد در هستی و همچنین اصالت حقیقت در قرآن از مبانی این نظریه است . جوادی آملی کاربست های این نظریه را در هر قسم لفظ یعنی اسم ؛ فعل و حرف جاری می داند .

References

- The Holy Quran.
1. Ibn Manzoor, Muhammad Ibn Makram, Lasan al-Arab, third edition, Beirut: Dar Sadir, 1414 AH
 2. Abul Fattuh Razi, Hossein bin Ali, Ruz al-Jinnan and Ruh al-Jinan in Tafsir al-Qur'an, Mashhad: Astan Quds Razavi, Islamic Research Foundation, 1408 AH. A
 3. Bloomfield, Leonard, An Introduction to Language, translated by Ali Mohammad Haqshanas, Tehran: Academic Press, 1379
 4. Javadi Amoli, Abdullah, Tasnim, Qom: Isra, 1388
 5. Javadi Amoli, Abdullah, Tasnim, Qom: Esra, 2019
 6. Javadi Amoli, Abdullah, Soroush Hedayat, Bina, Bit
 7. Javadi Amoli, Abdullah, Source of Thought, Qom: Israa, 2012