زبان‌شناسی عارفانهٔ فیض کاشانی

در تفسیر متشابهات قران

حامد شیواپور[1]

چکیده: دربارهٔ واژه‌های متشابه قرآن چهار دیدگاه اصلی وجود دارد: دیدگاه اهل ظاهر، نظریهٔ اشتراک لفظی، نظریهٔ حقیقت و مجاز و نظریهٔ روح معنا. طبق نظریهٔ روح معنا الفاظ بر ارواح معانی وضع شده‌اند و خصوصیات مصادیق در معنای آن‌ها در نظر گرفته نشده است. ازاین‌رو کاربرد آن‌ها می‌تواند در مصادیق معقول نیز حقیقی باشد. بنابراین الفاظ متشابهی که در قرآن به‌کار رفته‌اند در مصادیق مجرد و معقول به‌نحو حقیقی و نه مجازی استعمال شده‌اند.

این دیدگاه فلسفی- عرفانی دربارهٔ زبان را نخستین‌بار غزالی و پس از وی بزرگان فرهنگ اسلامی تا روزگار ما پیوسته مطرح کرده‌اند. به‌ویژه بزرگانی چون ملاصدرا، علامه طباطبایی، حکیم سبزواری و امام خمینی از آن سخن گفته‌اند. در این پژوهش، به‌طور خاص تبیین فیض کاشانی از این نظریه بررسی می‌شود.

واژگان کلیدی: آیات متشابه، مفردات متشابه، نظریهٔ حقیقت و مجاز، نظریهٔ روح معنا، غزالی، فیض کاشانی، *تفسیر صافی*

---

۱. عضو هیئت علمی دانشگاه مفید قم
E-mail: h- shivapoor@yahoo.com

دریافت مقاله: ۱۳۹۰/۲/۲۶
پذیرش مقاله: ۱۳۹۰/۹/۱۲

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-13]

مقدمه

یکی از مباحث مهم در معارف اسلامی بحث دربارهٔ آیات متشابه قرآن است. مراد از تشابه هرچه باشد در این نکته تردید نیست که بخش مهمی از تشابه در معنای این آیات از وجود مفردات خاصی در آن‌ها ناشی می‌شود که موجب تشابه معنای کل آیه می‌گردد. مراد از این واژه‌ها، الفاظی مانند عرش، کرسی، لوح، قلم، میزان، صراط، جناح، نور، ید، وجه، ساق، سمع، بصر، عین و... است که معنای محسوس و ظاهری آن‌ها روشن است (یا دست‌کم چنین به نظر می‌رسد)، اما در آیاتی که این الفاظ به‌کار رفته‌اند نمی‌توان این معنا را برای آن‌ها پذیرفت. مثلاً در تفسیر آیهٔ «وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالأَرْضَ» (بقره: ۲۵۵) جز ظاهریان، کسی نمی‌پذیرد که خدا بر یک کرسی ظاهری تکیه زده باشد. پس این لفظ و امثال آن از «متشابهات» خواهند بود و می‌توان آن‌ها را «واژه‌های متشابه قرآن» نامید.

باید توجه داشت که مسئلهٔ واژه‌های متشابه ویژهٔ قرآن نیست و چنین الفاظی در متون مقدس دیگر، به‌ویژه در تورات و انجیل، هم وجود دارد. دراین‌باره گفته‌اند که واژه‌های «چشمان خدا» و «گوش‌های خدا» بارها در عهد عتیق آمده است. این مضمون که دهان خدا با پیامبران سخن می‌گوید هم در تورات و هم در کتب انبیا وجود دارد. همچنین از چهرهٔ خدا که گاه آن را آشکار می‌کند و گاه می‌پوشاند، دست، دست راست، بازو، بینی و شمشیر خدا نیز سخن گفته می‌شود. همچنین کتاب مقدس واژه‌هایی مانند عشق و کینه، شادی و لذت، تأسف و اندوه، رحم و شفقت، نفرت، خشم، انتقام و احساساتی دیگر را نیز به خدا نسبت می‌دهد (Judaica, vol.3, p:51).

دیدگاه‌ها در تبیین معنای واژه‌های متشابه قرآن

در بررسی واژه‌های متشابه قرآن، یک پرسش مهم این است که این الفاظ چگونه و در چه معنایی وضع شده‌اند و به‌کار می‌روند؟ در پاسخ به این پرسش به‌طورکلی چهار نظریه وجود دارد:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-13]

نظریهٔ اهل ظاهر

در تاریخ فرهنگ اسلامی شماری از دانشمندان این الفاظ را به‌معنای ظاهری گرفته‌اند؛ بنابراین کاربرد این الفاظ را در همان معانی عرفی و ظاهری حقیقت می‌دانند و ساحت دیگری از معنا را برای این الفاظ نمی‌پذیرند. صاحبان این دیدگاه را می‌توان به سه دسته تقسیم کرد:

اهل تشبیه و تجسیم

شمار اندکی که به‌ویژه در قرون نخست هجری می‌زیسته‌اند و به اهل تجسیم و تشبیه موسومند اساساً ذات الهی را مانند انسان دارای جسم و اندام می‌دانند؛ بنابراین در مرتبهٔ صفات و افعال الهی نیز می‌پذیرند که خداوند به‌همین معنای محسوس و مادی دارای عرش و کرسی و مانند آن است. شهرستانی از داوود جواربی نقل می‌کند که دربارهٔ نسبت اندام و اعضا به خداوند چنین می‌گفت: «**اعفونی عن الفرج و اللحیة و اسألونی عما وراء ذلک**». او تصریح می‌کرد که خداوند جسم و خون و گوشت و جوارح و اعضایی چون دست، پا، سر، زبان، چشم و گوش دارد و البته بااین‌حال او دارای جسمی نه مانند سایر اجسام و گوشتی نه مانند سایر گوشت‌ها و خونی نه مانند سایر خون‌ها و... است. داوود افزوده است که خداوند موی سیاهی آویخته تا گوش‌هایش دارد و موی او مجعد است (شهرستانی، ۱۴۲۱، ج۱: ۸۴).

مخالفان وقوع مجاز در قرآن

گروه دوم معتقدند که به‌طورکلی در قرآن مجاز وجود ندارد. سیوطی از کسانی نام می‌برد که وجود مجاز در قرآن را انکار کرده‌اند و دلیلشان این بوده است که مجاز نوعی سخن دروغ است و قرآن منزه از آن است. وانگهی، متکلم هنگامی از لفظ مجازی استفاده می‌کند که گفتن حقیقت بر او دشوار باشد، اما این دشواری را دربارهٔ خدا نمی‌توان پذیرفت (سیوطی، ۱۴۲۰، ج۲: ۳۴۷). ابومسلم اصفهانی نیز با وجود دیدگاه معتزلی خود همین دیدگاه را داشته است (صغیر، ۱۴۲۰: ۶۶). در روزگار ما نیز کسانی از همین دیدگاه دفاع می‌کنند چنان‌که مثلاً محمد امین شنقیطی درهمین‌باره کتابی با نام *منع جواز المجاز فی المنزل للتعبد والإعجاز* نوشته است.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-13]

صاحبان این دیدگاه ممکن است مانند گروه نخست بر تجسیم و تشبیه الهی تصریح نکنند اما لازمهٔ سخن آنان در انکار مجاز در قرآن می‌تواند این باشد که مانند گروه نخست به ورطهٔ تجسیم و تشبیه فروغلتند.

اهل توقف

برخی نیز دراین‌باره قائل به توقف شده‌اند. به گفتهٔ شهرستانی کسانی چون مالک، احمد، سفیان ثوری، داوود بن علی اصفهانی و پیروان آنان را از این گروه باید به‌شمار آورد (شهرستانی، ۱۴۲۱، ج۱: ۷۴). آنان می‌گفتند ما به آنچه در کتاب و سنت آمده است ایمان داریم و دست به تأویل نمی‌زنیم، زیرا می‌دانیم که خداوند به هیچ‌یک از مخلوقات خود شبیه نیست. درعین‌حال این گروه از تشبیه نیز دوری می‌کردند تا جایی که اگر کسی در قرائت آیهٔ «**خَلَقْتُ بِیَدَیَّ**» (ص: ۷۵) دست خود را تکان می‌داد یا در روایت حدیث «**قَلْبُ المُؤمِنِ بَیْنَ اِصْبَعَیْنِ مِنْ اَصابِعِ الرّحمنِ**» به انگشت خود اشاره می‌کرد می‌گفتند قطع دست و کندن انگشت او واجب است (شهرستانی، ۱۴۲۱، ج۱: ۸۳-۸۲).

نظریهٔ حقیقت و مجاز

شایع‌ترین نظریه دربارهٔ مفردات متشابه قرآنی آن است که این الفاظ ابتدا بر معانی محسوس وضع شده بنابراین در مورد آن‌ها حقیقت است. سپس در معانی معقول به‌کار رفته‌اند بنابراین دربارهٔ آن‌ها مجاز است. گفته‌اند جمهور علمای اهل سنت، امامیه، اغلب معتزله و موافقان آنان از میان متکلمین مدافع وقوع مجاز در قرآن بوده‌اند (صغیر، ۱۴۲۰: ۶۷). بااین‌حال می‌توان معتزله را با توجه به مبانی خاص کلامیشان نخستین طراحان این دیدگاه و مدافع جدی آن محسوب کرد. غیر از بسیاری از ادیبان بزرگ عالم اسلام بسیاری از مفسران در تاریخ فرهنگ اسلامی نیز به همین مبنا در تفسیر آیات متشابه توجه داشته‌اند که مهم‌ترین آنان با توجه به دیدگاه‌های کلامی‌اش زمخشری است. او در *تفسیر کشاف* بسیاری از آیات را با توجه به مبنای معتزلی خود براساس نظریهٔ حقیقت و مجاز تفسیر می‌کند.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-13]

نظریهٔ اشتراک لفظی

در کنار دو نظریهٔ پیشین می‌توان از نظریهٔ سومی هم یاد کرد که تنها در الفاظ مربوط به صفات و اسماء الهی در قرآن کریم طرح شده است، اما می‌توان آن را به همهٔ الفاظ متشابه قرآن تعمیم داد. طبق این دیدگاه اطلاق الفاظ مربوط به صفات و حتی لفظ «وجود» بر خداوند و غیر او از باب اشتراک لفظی است؛ یعنی برای دو معنای متفاوت واژهٔ واحدی وضع شده است. حکیم سبزواری نظریهٔ اشتراک لفظی وجود را به ابوالحسن اشعری، ابوالحسین بصری و بسیاری از معاصران خود که خواسته‌اند از اشتراک معنوی و درنتیجه شباهت علت و معلول بپرهیزند نسبت می‌دهد (سبزواری، ۱۳۶۹، ج۲: ۸۳). کسی که اطلاق وجود را به واجب و ممکن از باب اشتراک لفظی بداند صفات منسوب به آن‌ها را نیز همین‌گونه تفسیر خواهد کرد.

نظریهٔ روح معنا

نظریهٔ دیگر در باب الفاظ متشابه قرآن این است که به‌طورکلی الفاظ بر ارواح معانی وضع شده‌اند و ویژگی مصادیق گوناگون در وضع الفاظ بر معانی در نظر گرفته نشده است. مثلاً هنگامی که واضع، لفظ «عرش» را دربرابر جسمی که می‌شناسیم و در فارسی آن را «تخت» می‌نامیم قرار داده، به خصوصیات مصادیق گوناگون آن مانند اینکه از چه جنسی ساخته شده و صورت آن مدور یا چهارگوش است و برای چه کاری از آن استفاده می‌شود توجه نداشته و تنها این لفظ را دربرابر معنای مشترک در همهٔ مصادیق گوناگون قرار داده است. در این نظریه مراد از «روح معنا» یا «ارواح معانی» که موضوعٌ له حقیقی الفاظ دانسته می‌شود همین معنای مشترک در میان مصادیق گوناگون است. ازاین‌رو ممکن است واژه‌ای مانند عرش حتی مصداقی غیرمادی و نامحسوس نیز داشته باشد که بتوان به‌نحو حقیقی و بدون آنکه نیاز به استفاده از مجاز و استعاره باشد کاربرد این واژه را در آن مصداق حقیقت دانست.

با توجه به آنچه گفته شد این دیدگاه را می‌توان «نظریهٔ وضع الفاظ بر ارواح معانی یا روح معنا» نامید که ما ازاین‌پس به اختصار، از آن با عنوان «نظریهٔ روح معنا» یاد خواهیم کرد.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-13]

تقریرها و تفسیرهای گوناگون از نظریهٔ روح معنا

هستهٔ اصلی نظریهٔ روح معنا را با وجود تقریرها و تفسیرهای گوناگون از آن در دو گزارهٔ اصلی می‌توان خلاصه کرد که در یکی وجه سلبی و در دیگری وجه ایجابی این نظریه بیان شده است:

۱) در وضع الفاظ، خصوصیات مصادیق آن‌ها در نظر گرفته نمی‌شود.

۲) موضوعٌ له الفاظ، روح معنای مشترک میان مصادیق گوناگون آن‌هاست.

نکتهٔ شایان توجه در تبیین این نظریه آن است که طرفداران این نظریه از «وضع الفاظ بر ارواح معانی» سخن گفته‌اند و سخن خود را محدود به الفاظ قرآنی نکرده‌اند و حق هم آن است که این دیدگاه منحصر به الفاظ قرآنی نیست و اگر هم شامل همهٔ واژه‌های موجود در زبان نشود بخش زیادی از آن‌ها را در بر می‌گیرد. درعین‌حال صاحبان این دیدگاه در سخنان خود به الفاظ متشابه قرآن نظر داشته‌اند و به‌طورکلی طرح این نظریه و مثال‌های آن بیشتر به این الفاظ مربوط می‌شود و بخش مهمی از این الفاظ نیز واژه‌هایی است که برای توصیف خداوند به‌کار می‌رود.

در تقریرها و تفسیرهای گوناگون از این نظریه در التزام به این دو گزارهٔ اصلی تفاوت‌ها و قبض و بسط‌هایی دیده می‌شود. بنابراین نظریهٔ روح معنا را می‌توان از چند دیدگاه تقریر یا تفسیر کرد:

۱. می‌توان این نظریه را از منظر تواطی یا تشکیک معنای مشترک میان مصادیق محسوس و معقول در نظر گرفت. طبق تفسیر اول مثلاً همان‌گونه که می‌توان ابزار محسوس نگارش را قلم نامید به همان نحو هم می‌توان آن حقیقت غیبی را نیز که خداوند با آن اعمال انسان را بر لوح جان او نقش می‌کند قلم نامید و هیچ‌یک از مصادیق در اینکه به این نام نامیده شود، اولویتی بر دیگری ندارد. اما طبق تفسیر دوم هرچند معنای مشترک در هر دو گونه مصداق موجود است، اما در معانی معقول شدت بیشتری دارد. مثلاً حقیقت مشترکی میان قلم محسوس و حقیقتی غیبی که آن را قلم نامیده‌اند هست، اما فرد دوم به نام قلم شایسته‌تر است.

۲. گاه این نظریه این‌گونه بیان می‌شود که الفاظ به‌طورکلی بر معانی معقول و غیبی وضع شده‌اند و دلالت آن‌ها بر امور محسوس از باب مجاز است، نه آنکه این الفاظ بر هر دو گونه

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-13]

مصداق صدق کند. برخی از سخنان غزالی و نیز بیان نهایی امام خمینی از این نظریه مبتنی بر همین تفسیر است.

۳. ازسوی‌دیگر معنای مشترک را می‌توان از منظر ذات‌گرایانه یا کارکردگرایانه نگریست. براین‌اساس حقیقت مشترک میان مصادیق گوناگون یک لفظ ممکن است روح یا ذات مشترک میان آن‌ها باشد. این تفسیر با نظریهٔ مثل افلاطونی یا کلی طبیعی ارسطویی سازگار است. در این صورت مثلاً میان مصادیق گوناگون قلم معنا یا حقیقت مشترکی وجود دارد که همان ذات، ماهیت یا مثال آن‌هاست و قلم محسوس، بهره‌ای از حقیقت غیبی قلم است که در عالمی برتر وجود دارد. ازسوی‌دیگر این حقیقت را می‌توان عبارت از غایت یا به‌تعبیر جدید کارکرد مشترک میان مصادیق محسوس و معقول دانست. طبق این تفسیر، ما در مصادیق گوناگون یک واژه به‌دنبال ذات مشترکی نیستیم، بلکه به غایت یا کارکرد مشترک میان مصادیق گوناگون نظر می‌کنیم و موضوعٌ له حقیقی الفاظ را همان کارکرد مشترک می‌دانیم. چنان‌که خواهیم دید تقریر علامه طباطبایی از نظریهٔ روح معنا به همین تفسیر نزدیک‌تر است. دیدگاه برخی از متکلمان دربارهٔ صفات الهی و سخن مشهور «**خُذِ الْغایاتِ و اتْرُکِ الْمَبادِیَ**» نیز با همین تبیین سازگارتر است.

۴. ازسوی‌دیگر نظریهٔ روح معنا را می‌توان با نظریهٔ منشأ الهی وضع الفاظ که به‌اختصار آن را نظریهٔ «وضع الهی» می‌نامیم مرتبط دانست. سابقهٔ این دیدگاه را تا فلسفهٔ یونان می‌توان پی گرفت. افلاطون در رسالهٔ *کراتولوس* می‌گوید بعید نیست که پاره‌ای از نام‌ها ساختهٔ خدایان باشند نه حاصل اندیشهٔ آدمیان (افلاطون، ۱۳۸۰، ج۲: ۷۰۷). به نظر او نخستین واژه‌ها را نیرویی برتر از نیروی آدمی ساخته است و ازاین‌رو آن‌ها بالضروره درست‌اند (افلاطون، ۱۳۸۰، ج۲: ۷۴۹).

اگر نظریهٔ وضع الهی را بپذیریم دراین‌صورت پذیرش این سخن نیز دشوار نخواهد بود که خداوند حکیم الفاظ را بر ارواح معانی وضع فرموده است و انسان براساس درک نخستین و مادی خود این الفاظ را تنها در مصادیق محسوس به‌کار می‌برد، اما به‌تدریج درمی‌یابد که معنای این الفاظ منحصر در مصادیق محسوس نیست و غرض واضع حکیم نیز انحصار این الفاظ درچنین مصادیقی نبوده است. بااین‌حال دفاع از این نظریه مبتنی بر پذیرش نظریهٔ وضع

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-13]

الهی نیست و کسانی چون امام خمینی حتی با پذیرش منشأ انسانی وضع الفاظ باز هم از نظریهٔ روح معنا دفاع کرده‌اند (افلاطون، ۱۳۸۰: ۲۵۱-۲۴۸).

دلایل معتقدان به نظریهٔ روح معنا

از میان سه نظریهٔ رقیب، نظریهٔ اشتراک لفظی طرفداران چندانی ندارد. نظریهٔ اشتراک، دیدگاهی کاملاً برخلاف وجدان است و کسی نمی‌پذیرد که مثلاً قلم محسوس با حقیقتی غیبی که قلم نامیده می‌شود تنها مشترک لفظی باشد؛ زیرا نوعی مناسبت و شباهت معنایی در هر دو مصداق درک می‌شود که قابل انکار نیست، درحالی‌که در بین دو مشترک لفظی (مانند «شیر» به‌معنای مایع خوراکی و «شیر» به‌معنای حیوان درنده) هیچ نسبتی وجود ندارد. بنابراین رقیب اصلی نظریهٔ روح معنا دو نظریهٔ دیگرند: دیدگاه اهل ظاهر و نظریهٔ حقیقت و مجاز.

طبق نظریهٔ روح معنا، در تقابل دو نظریهٔ رایج اهل ظاهر و معتقدان به مجاز، از هرکدام سخنی پذیرفته و سخنی دیگر رد می‌شود. ادعای اهل ظاهر این است که:

۱. اصل در الفاظ قرآن بر استعمال حقیقی است و استعمال مجازی واژه‌ها خلاف اصل است.

۲. باید معنای محسوس الفاظ متشابه را بپذیریم یا در معنای آن‌ها توقف کنیم.

صاحبان نظریهٔ روح معنا، سخن اول اهل ظاهر را پذیرفته‌اند. از دیدگاه آنان گرچه مجاز شیوه‌ای در سخن گفتن است که اهل زبان آن را نه‌تنها در گونهٔ ادبی، بلکه در سخنان متعارف خود نیز به‌کار می‌گیرند، درعین‌حال، اصل بر کاربرد الفاظ در معنای حقیقی است و استعمال مجازی الفاظ، کاربردی خلاف اصل و محتاج به قرینه است. درعین‌حال آنان در سخن دوم با اهل ظاهر مخالفت کرده‌اند. آنان هرگز ممکن نبوده است در معنای این الفاظ متوقف بمانند یا بپذیرند که مثلاً «ید الله» چیزی مانند دست انسان یا عرش خدا چیزی مانند تخت شاهان است.

ازسوی‌دیگر، معتقدان به مجاز نیز معتقدند که:

الف) الفاظ متشابه را نمی‌توان به‌معنای محسوس گرفت.

ب) این الفاظ در معنای مجازی استعمال شده‌اند.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-13]

در نظریهٔ روح معنا، دیدگاه اول پذیرفته و دیدگاه دوم رد می‌شود.

طبق این نظریه، ضعف دو دیدگاه رقیب در این است که اهل ظاهر در این نکته که اصل در کلمات قرآن بر استعمال حقیقی است درست می‌گویند، اما خطای آنان در این است که از این اصل، حمل متشابهات قرآن بر معانی محسوس را نتیجه می‌گیرند. ازسوی‌دیگر در نظریهٔ مجاز، این سخن درست است که الفاظ متشابه را نباید بر معانی محسوس حمل کرد؛ اما لازمهٔ این سخن، حمل این الفاظ بر معانی مجازی نیست. ازهمین‌رو تبیین این واژه‌ها براساس نظریهٔ روح معنا در نظر آنان به ضعف‌ها و نقدهای هیچ‌یک از دو دیدگاه قبل مبتلا نیست؛ بنابراین تلاش آنان معطوف به آن است که با رد نقاط ضعف این دو دیدگاه، نقاط قوت آن دو را به‌کار گیرند؛ یعنی این الفاظ را چنان تبیین کنند که هم در معنای حقیقی خود به‌کار رفته باشند و هم مصادیق محسوس معنای آن‌ها مراد نباشد. از همین رو در بیان ارزش این نظریه گفته‌اند که دستاورد این نظریهٔ زبان‌شناختی در نگرش به مفاهیم قرآن بسیار جدی است و صاحبان آن از مجازگرایی بی‌ضابطه در بسیاری از مفاهیم قرآنی پرهیز می‌کنند (سعیدی روشن، ۱۳۸۳: ۲۳۵).

ازسوی‌دیگر مهم‌ترین مسئلهٔ کلامی مؤثر بر این نظریه مسئلهٔ تشبیه و تنزیه است. بی‌تردید دغدغهٔ تنزیه نقش مهمی در طرح این نظریه داشته است؛ زیرا آنچه سبب می‌شود معنای محسوس واژه‌های متشابه در نسبت با خداوند پذیرفتنی نباشد چیزی جز دغدغهٔ تنزیه نیست.

نظریهٔ روح معنا و دیدگاه‌های جدید

گوهر نظریهٔ روح معنا با برخی از مباحث دانش‌های جدید زبانی نیز قابل مقایسه است. آنتونی آرلاتو در کتاب *زبان‌شناسی تاریخی* با برشمردن تغییرات معنایی، نوع چهارم از این تغییرات را تغییر مدلول نام می‌نهد و برای آن دقیقاً مانند علامه طباطبایی در تبیین نظریهٔ روح معنا، واژهٔ «سلاح» را ذکر می‌کند (آرلاتو، ۱۳۷۳: ۲۴۳). او دو واژهٔ «خانه» و «کتاب» را نیز مثال می‌زند که مدلول‌های آن‌ها در زمان ما با زمان گذشته تفاوت کرده‌اند (آرلاتو، ۱۳۷۳: ۲۴۴-۲۴۳). به نظر آرلاتو آنچه در تمام موارد تغییر مدلول ثابت مانده نقش اشیا یا پدیده‌های مورد بحث است؛ هنوز هم توپ برای جنگ زمینی، خانه برای سکونت و کتاب برای خواندن مورد استفاده قرار

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-13]

می‌گیرد. علت ادامهٔ این کاربرد نیز نه تشابهات میان اشیا بلکه به احتمال قوی‌تر نادیده گرفتن تفاوت‌ها یا تغییرات در این پدیده هاست (آرلاتو، ۱۳۷۳: ۲۴۴).

ازسوی‌دیگر در زبان‌شناسی دو مبنا وجود دارد که آن‌ها را زبان‌شناس سوئیسی، فردینان‌دو سوسور، مطرح کرده و نظریهٔ روح معنا را می‌توان از منظر این دو مبنا بررسی کرد. از دیدگاه سوسور پژوهش‌های زبان‌شناختی دو دسته‌اند: پژوهش «هم‌زمانی» (Synchrony) که فارغ از نگاه تاریخی است و فقط وضعیت فعلی زبان را بررسی می‌کند و پژوهش«درزمانی» (Diachrony) که سیر تحول تاریخی در معنا، کاربرد و خواص واژه‌ها و جمله‌ها را بررسی می‌کند (پالمر، ۱۳۶۶: ۳۴). نظریهٔ روح معنا را می‌توان براساس هر دو رویکرد تفسیر کرد. این نظریه به روایت غزالی و بسیاری از بزرگان متأخر از او با رویکرد «هم‌زمانی» قابل مقایسه است، زیرا در بیان این نظریه در سخن این بزرگان به سیر و تطور تاریخی زبان توجه نمی‌شود و تنها خود زبان مورد توجه قرار می‌گیرد. اما چنان‌که خواهیم دید روایت علامه طباطبایی از این نظریه با رویکرد «درزمانی» قابل انطباق است.

غزالی، نخستین طراح این نظریه

این نظریه همچون دیدگاهی خاص و متمایز و با بیانی واضح و روشن تا پیش از غزالی در اندیشه و سخن هیچ‌یک از بزرگان در تاریخ فرهنگ اسلامی سابقه نداشته است. مارتین ویتینگهام در پژوهشی دربارهٔ دیدگاه‌های قرآنی غزالی می‌گوید به نظر او تفسیر ظاهری (Exoteric) و تفسیر باطنی (Esoteric) هر دو ضروری‌اند و تفسیر باطنی مبتنی بر تفسیر ظاهری و مکمل آن است، نه‌آنکه جای آن را بگیرد. او با بررسی چهار اثر غزالی یعنی بخش‌های «آداب تلاوة القرآن» و «قواعد العقائد» از کتاب *احیاء* و دو کتاب *جواهر القرآن* و *مشکاة الأنوار*، نشان می‌دهد که با وجود مباحث گوناگون، هستهٔ مرکزی هر چهار اثر ابتناء دیدگاه تأویلی غزالی بر نظریات جهان‌شناسانهٔ اوست (Whittingham,2007, p:64) این دیدگاه مبتنی بر تمایز میان دنیا و آخرت است (Whittingham,2007, p:38).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-13]

غزالی دیدگاه خود را بیشتر در کتاب *جواهر القرآن* شرح داده است. او در تبیین نظریهٔ روح معنا در این کتاب ابتدا به مسئلهٔ موازنه میان عالم محسوس و معقول اشاره می‌کند و از رؤیا و نسبت آن با عالم واقع و نمونه‌های تعبیرات ابن‌سیرین سخن می‌گوید. به نظر غزالی بسیاری از بیانات قرآن و سنت این‌گونه است. مثلاً مراد از «اصبع» در حدیث «**قَلْبُ المُؤمِنِ بَیْنَ اِصْبَعَیْنِ مِنْ اَصابِعِ الرّحمنِ**» روح معنای انگشت است. به همین نحو الفاظی چون قلم، ید، یمین، وجه و... نیز بر روح معنای خود دلالت دارند. مثلاً معنای قلم چیزی است که با آن می‌نویسند و در معنای آن این نکته در نظر گرفته نشده است که جنس آن از نی یا چوب باشد. پس اگر در عالم چیزی وجود داشت که با آن نقش علوم را در لوح دل آدمیان بنگارند همان را هم به‌معنای حقیقی و نه مجازی و حتی با اولویتی بیشتر می‌توان قلم نامید (غزالی، ۱۴۱۱: ۵۱-۴۸).

می‌بینیم که سخن غزالی با تفسیر مبتنی بر تشکیک از نظریهٔ روح معنا سازگار است. درعین‌حال گاه سخن او چنان است که گویا الفاظ در مصادیق معقول حقیقت و در امور محسوس مجازند. برهمین‌اساس نصرحامد ابوزید می‌گوید در دیدگاه غزالی دربارهٔ حقیقت و مجاز، روابط معنایی و دلالی جابه‌جا شده‌اند؛ یعنی «دگرگونی» معنای حقیقی و روح «انگشت» شده است و ظاهر مادی آن صورت «انگشت» است که باید آن را معنای مجازی بدانیم. ازآنجاکه دیدگاه غزالی نسبت به عالم وجود و متن قرآنی یکسره بر نوعی «تحویل» و تغییر بنا شده است، چنین جابجایی‌ای در روابط دلالی الفاظ چندان شگفت‌آور نیست (ابوزید، ۱۳۸۰: ۴۴۴-۴۴۳). ابوزید می‌گوید از دیدگاه غزالی زبان، متافیزیک را حقیقتاً و امور ملموس و متافیزیکی را مجازاً بیان می‌کند (ابوزید، ۱۳۸۰: ۵۱۱).

غزالی آیات قرآن را نیز طبق همین نظریه نام‌گذاری می‌کند و مثلاً آیات مربوط به معرفت الهی را «کبریت احمر» می‌نامد و می‌گوید مردمان کیمیا را کبریت احمر می‌نامند درحالی‌که معرفت الهی به این نام‌گذاری سزاوارتر است؛ یا آیاتی را که با دانش کلام ربط دارند «تریاق اکبر» نام می‌نهد و می‌گوید این آیات چون جان‌ها را از بیماری بدعت‌ها و گمراهی‌ها نجات می‌دهند شایسته‌ترند که چنین نامیده شوند (غزالی، ۱۴۱۱: ۵۷- ۵۸). به تعبیر نصرحامد ابوزید او در این نام‌گذاری‌ها زبان و اصطلاحاتی خاص خود که نیازمند شرح و توضیح باشد نمی‌سازد، بلکه

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-13]

زبان قرآن را بنابر دیدگاه خود از ماهیت رمزی زبان تبیین می‌کند، بنابراین اصطلاحاتی را که در بیان انواع علوم قرآن به‌کار می‌برد با روش بیان قرآن یکی می‌داند (ابوزید، ۱۳۸۰: ۴۵۶).

غزالی در آثار دیگرش مانند *احیاء علوم الدین* (غزالی، بی‌تا: ۱۶۸)، *فیصل التفرقه* (غزالی، ۱۴۱۶: ۲۴۳-۲۴۲) و *المضنون الصغیر* (غزالی، ۱۴۱۶: ۳۶۷) نیز به‌همین دیدگاه اشاره می‌کند. در رسالهٔ **مشکاة الانوار** نیز که در تفسیر آیهٔ نور است فصلی با این عنوان وجود دارد: «**فی بیان أن النور الحق هو الله تعالی وأن اسم النور لغیره مجاز محض لا حقیقة له**» (غزالی، ۱۴۱۶: ۲۷۰). غزالی دراین فصل «روح باصره» که ادراک با آن صورت می‌گیرد، عقل و درنهایت خداوند متعال را شایستهٔ لفظ «نور» به‌معنای حقیقی می‌شمارد (غزالی، ۱۴۱۶: ۲۷۵-۲۷۱). این سخنان غزالی با تفسیر ابوزید بیشتر سازگار است. امام خمینی نیز درنهایت همین بیان از نظریهٔ روح معنا را می‌پذیرد.

نظریهٔ روح معنا پس از غزالی

زمینه‌های تاریخی

در این نکته به‌دشواری می‌توان تردید کرد که نظریهٔ روح معنا بیش از آنکه نظریه‌ای زبان‌شناسانه، فلسفی، کلامی یا تفسیری باشد صبغه و زمینه‌ای عرفانی دارد و گرایش صوفیانهٔ غزالی نیز در اینکه او نخستین طراح این دیدگاه باشد سهمی به‌سزا داشته است.

عارفان بیش از هر گروه از عالمان در فرهنگ اسلامی با مسئلهٔ زبان مواجه بوده‌اند و از همان آغاز خود را با مشکل انتقال یافته‌ها و تجارب معنوی خود روبه‌رو می‌دیده‌اند. ابن‌خلدون مشکل صوفیان را چنین شرح می‌دهد که واژه‌ها بر مراد آنان دلالت نمی‌کنند؛ زیرا بر چیزی جز مفاهیم متعارف وضع نشده‌اند و بیشتر آن‌ها هم از محسوساتند (ابن‌خلدون، ۱۴۰۸، ج۱: ۶۲۴). ازهمین‌رو آنان اغلب به زبانی رمزگونه و دوپهلو روی آورده‌اند و همین امر مسئلهٔ فهم و تفسیر سخن آنان را پدید آورده است. برخی از آثار ماندگار عرفانی مانند *گلشن راز* شیخ محمود شبستری با توجه به چنین زمینه‌ای پدید آمده‌اند.

ازسوی‌دیگر فهم قرآن برای عارفان مسلمان اهمیت خاصی داشته است. مباحثی چون محکم و متشابه، ظهر و بطن، مسئلهٔ تأویل و... در علوم قرآنی بدون آشنایی با اقوال عارفان

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-13]

ناقص خواهد بود چنان‌که میراث تفسیر در فرهنگ اسلامی نیز بدون تفاسیری که عارفان به یادگار نهاده‌اند نقصانی جبران‌ناشدنی خواهد داشت.

با توجه به تأثیر جدی غزالی بر عارفان پس از خود به‌ویژه دو چهرهٔ برجستهٔ عرفان اسلامی، ابن‌عربی و مولانا، و نیز شارحان و پیروان مکتب این دو عارف بزرگ از جمله فیض کاشانی، می‌توان توقع داشت که در اندیشه و سخن آنان به‌طور جدی به این دیدگاه توجه شده باشد؛ بااین‌حال این دیدگاه آن‌گونه که ملاصدرا و پیروان او به‌ویژه فیض سخت از آن استقبال کرده‌اند در اندیشه و آثار عارفان پس از غزالی مورد توجه قرار نگرفته است. درعین‌حال می‌توان در لابه‌لای سخنان این عارفان نشانه‌هایی را جست‌وجو کرد که بر توجه آنان به این دیدگاه دلالت داشته باشد. ازهمین‌رو اکنون به تفکیک و بررسی دیدگاه آنان و سپس طرفداران دیگر این نظریه می‌پردازیم.

ابن‌عربی

شاید هیچ عارف بزرگی در عالم اسلام به اندازهٔ ابن‌عربی دل‌بستهٔ زبان و مسائل مربوط به آن نباشد. این دل‌بستگی توأم با نوعی نگاه رمزگرایانه به زبان، واژه‌ها، حروف و نیز اعداد و ارقام است و همین امر گاه فهم سخن شیخ اکبر و همدلی با او را دشوار می‌کند. این نگاه رمزگرایانه به آن معناست که ابن‌عربی گویا الفاظ و ارقام را زنده می‌داند و به روحی نهفته در پس ظاهر آن‌ها اعتقاد دارد.

ابن‌عربی در *فتوحات* پس از مباحثی مفصل که گاه ممکن است کسالت‌بار به‌نظر آید دربارهٔ الفاظ، حروف و ارقام چنین می‌گوید:

> *فلیس المطلوب عند المحققین الصور المحسوسة لفظا و رقما و إنما المطلوب المعانی التی تضمنها هذا الرقم أو هذا اللفظ... فاعلم إن فی الخبز و الماء و جمیع المطاعم و المشارب و الملابس و المجالس أرواحا لطیفة غریبة هی سر حیاته و علمه و تسبیحه ربه و علو منزلته فی حضرة مشاهدة خالقه* (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۱: ۷۹).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-13]

ازسوی‌دیگر یکی از نکات مهم در اندیشهٔ ابن‌عربی در پیوند با نظریهٔ روح معنا دیدگاه او در نفی وقوع مجاز در قرآن است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۲۵۳؛ ج۴: ۳۳۲). بیان این دیدگاه از زبان ابن‌عربی تنها با نظریهٔ روح معنا سازگار است.

فناری

فناری در بحث از احاطهٔ کلام حق، به مناسبتی از وضع الفاظ بر ارواح معانی سخن می‌گوید (فناری، ۱۳۷۴: ۸۸). او همچنین در شرح ظهر و بطن قرآن و اینکه هر گروه به تناسب مرتبه و فهم خویش از آیات قرآن بهره می‌برد، این نکته را به مسئلهٔ وضع الفاظ بر ارواح معانی یا معانی عامه مربوط می‌کند (فناری، ۱۳۷۴: ۱۸).

شیخ محمود شبستری

شبستری در *منظومهٔ گلشن راز* با صراحت بیشتری از این دیدگاه سخن گفته است. البته سخن او دربارهٔ الفاظ خاصی مانند چشم و ابرو و خط و خال است که در زبان عارفان به‌کار می‌رود. او در ابتدا با اشاره به نظریهٔ شایع حقیقت و مجاز می‌گوید:

چو محسوس آمد این الفاظ مسموع نخست از بهر محسوسند موضوع
(گلشن راز)

اما پس از چندی به دیدگاه خود اشاره می‌کند:

به نزد من خود الفاظ مؤول بر آن معنی فتاد از وضع اول
به محسوسات خاص از عرف عام است چه داند عام کان معنی کدام است
(گلشن راز)

چنان‌که می‌بینیم دیدگاه شبستری نیز به تفسیری از روح معنا نزدیک‌تر می‌شود که براساس آن الفاظ در معانی غیبی حقیقت و در معانی محسوس مجازند.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-13]

ملاصدرا

او از نظریهٔ روح معنا به‌شدت استقبال می‌کند. صدرالمتألهین چنان شیفتهٔ این نظریه است که غزالی را به دلیل طرح این دیدگاه می‌ستاید (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۹۸-۹۴) و حتی بیش از او به این دیدگاه توجه می‌کند و بارها از آن سخن می‌گوید. ازهمین‌رو می‌توان گفت نظریهٔ روح معنا در آثار هیچ‌کس به اندازهٔ ملاصدرا این‌گونه مورد استقبال واقع نشده است.

در میان آثار صدرالمتألهین مفصل‌ترین بیان او از این نظریه در تفسیر آیة الکرسی آمده است. ملاصدرا در تفسیر این آیه و پیش از تبیین چیستی «کرسی» واژهٔ قرآنی «میزان» را مثال می‌زند. این واژه بر هرچیز که با آن وزن اشیا سنجیده شود وضع شده است و این معیار، امر عقلی و مطلقی است که درحقیقت روح معنا و ملاک تحقق میزان است بدون آنکه شکل خاصی در آن شرط شده باشد. بنابراین واژهٔ میزان بر هرچیز که با آن چیزی را بسنجند، چه حسی باشد و چه عقلی، صدق می‌کند. ازهمین‌رو خط‌کش، شاقول، گونیا، اسطرلاب، ذراع و علومی مانند نحو، عروض، منطق و حتی عقل مقیاس‌ها و میزان‌هایی هستند که اشیائی با آن‌ها سنجیده می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۶الف، ج۴:۱۵۱). خواهیم دید که مثال «میزان» در آثار متأخران از ملاصدرا و با الهام از او بارها تکرار شده است. خود او نیز خلاصه‌ای از همین سخن را با تکیه بر مثال واژهٔ «میزان» با عباراتی مشابه در *اسفار* (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج۹: ۲۹۹)، *مفاتیح الغیب* (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۹۳-۹۱)، رسالهٔ مختصری با نام *متشابهات القرآن* (ملاصدرا، ۱۳۸۷: ۳۰۵-۳۰۴) و *شرح اصول کافی* (ملاصدرا، ۱۳۶۶ب، ج۱: ۵۵۴-۵۵۳) نیز تکرار کرده است. در رسالهٔ *مبدأ و معاد* خود نیز به پیروی از غزالی به حدیث «قَلْبُ المُؤمِنِ بَیْنَ اِصْبَعَیْنِ...» اشاره و آن را طبق همین دیدگاه تحلیل می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۲۰۱). او درجایی‌دیگر از این رساله نیز معنای لوح و قلم را با توجه به‌همین نظریه تبیین می‌کند (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۱۲۹).

ملا علی نوری

حکیم نوری نیز در تعلیقات خود بر تفسیر ملاصدرا به تشریح دیدگاه او دربارهٔ تکلم و کلام و کتاب الهی (که قاعدتاً مقبول خود او نیز هست) می‌پردازد. به گفتهٔ این حکیم، دیدگاه صدرا

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-13]

دراین‌باره مبتنی بر قاعدهٔ تعمیم در معانی موضوعٌ له الفاظ است. اما تفسیر حکیم نوری مبتنی بر نظریهٔ وضع الهی است و از نظر ایشان معنای الفاظ براساس وضع الهی دارای عمومیت است چنان‌که گفته‌اند «**الاسماء تنزل من السماء**» (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج۵: ۴۴۱-۴۴۰).

حکیم سبزواری

حاج ملاهادی سبزواری نیز در برخی از آثارش به نظریهٔ روح معنا اشاره کرده است. او در بیان صفات الهی می‌گوید حقیقت هر صفت عبارت از وجود است و وجود نیز حقیقتی مشکک است. بنابراین هر صفت عرض عریضی دارد که مرتبه‌ای از آن کیف و مرتبه‌ای واجب بالذات است و مرتبهٔ اعلی از هر صفتی حقیقت آن صفت است بدون آنکه مجازاً به آن صفت نامیده شود، زیرا الفاظ بر معانی عامه وضع شده‌اند (سبزواری، ۱۳۶۹، ج۳: ۵۶۰-۵۵۸).

حکیم سبزواری در تعلیقات خود بر *شواهد الربوبیه* نیز با ذکر مثال‌هایی مانند میزان، قلم و لوح، تصریح می‌کند که واضع الفاظ خداوند است. او همچنین از این دیدگاه تفسیری تشکیکی به‌دست می‌دهد و می‌گوید در همهٔ مصادیق مفهوم لفظ، اصل محفوظی وجود دارد که جسمی و جسمانی نیست تا تجسیم و تشبیه پیش آید. وانگهی، ممکن است افراد نوع واحدی در تجرد و تجسم مختلف باشند و این نکته با توجه به اصالت وجود و اشتداد در جوهر روشن می‌شود. بنابراین نه حقیقت لفظ و نه رقیقهٔ آن خارج از معنای حقیقی نیستند و لفظ در یکی حقیقت نیست تا در دیگری مجاز باشد. به نظر او همهٔ حقایق در این معنا از وجود پیروی می‌کنند (سبزواری، ۱۳۶۰: ۴۹۲-۴۹۱). او در کتاب *اسرار الحکم* خود نیز الفاظ مربوط به صفات الهی را همین‌گونه تبیین می‌کند (سبزواری، ۱۳۸۳: ۱۲۵). سبزواری در کتاب *شرح الأسماء* خود در شرح دعای جوشن‌کبیر نیز به این دیدگاه اشاره می‌کند (سبزواری، ۱۳۷۲: ۲۴۴ - ۲۴۵؛ ۴۱۳-۴۱۲). حکیم دراین‌باره از دو اصطلاح عرفانی حقیقه و رقیقه استفاده می‌کند. بنابراین عقل کل حقیقت قلم است و قلم ساخته شده از چوب و نی رقیقهٔ آن، چنان‌که محبت خداوند حقیقت محبت است و شوق حیوانی رقیقهٔ آن (سبزواری، ۱۳۷۲: ۲۴۷). به‌گفتهٔ ایشان براساس همین مبنا، کلام لازم نیست با

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-13]

اصوات همراه باشد؛ بنابراین همهٔ موجودات به معنای حقیقی کلمات الهی هستند (سبزواری، ۱۳۷۲: ۴۱۲-۴۱۳).

میرزا جواد ملکی تبریزی

ایشان نیز در *رسالهٔ لقاءالله* در تبیین معنای «لقاء» الهی به‌همین مبنا اشاره می‌کند. ایشان در شرح آیات و روایاتی که به لقای الهی اشاره کرده‌اند با ذکر مثال صدرایی «میزان» می‌گوید برهمین قیاس واژهٔ «لقاء» نیز برای روح ملاقات وضع شده است بدون آنکه خصوصیتی از ملاقات در آن دخیل باشد. بنابراین همان‌گونه که ملاقات جسم با جسم یکی از افراد ملاقات است، ملاقات روح با روح نیز یکی دیگر از مصادیق آن است و به‌طورکلی ملاقات هر معنایی با معنای دیگر حقیقتاً ملاقات است، ولی به‌گونه‌ای که شایستهٔ حال ملاقات کننده و ملاقات شونده باشد (ملکی تبریزی، ۱۳۶۰: ۷-۶).

امام خمینی

امام خمینی یکی از طرفداران جدی نظریهٔ روح معناست. میزان دل‌بستگی امام به این دیدگاه از آنجا روشن می‌شود که در رسالهٔ *مصباح‌الهدایه* خود با عنایتی خاص و تأکیدی کم‌نظیر چنین می‌گوید:

> *هل بلغک اشارات الأولیاء وکلمات العرفاء (رض) أنّ الألفاظ وضعت لأرواح المعانی و حقائقها؟ و هل تدبّرت فی ذلک؟ و لعمری إنّ التدبّر فیه من مصادیق قوله(ع): تفکر ساعة خیر من عبادة ستّین سنة. فانّه مفتاح مفاتیح المعرفة و اصل اصول فهم الأسرار القرآنیة* (امام خمینی، ۱۳۷۶: ۳۹).

امام خمینی در تفسیر سورهٔ حمد در کتاب *آداب الصلوة* خویش در تفسیر دو واژهٔ «رحمن» و «رحیم» بحث مفصلی را در این زمینه مطرح کرده است. ایشان ابتدا این دیدگاه را براساس تفسیر تشکیکی تبیین می‌کند، اما سخن نهایی ایشان تفسیری کاملاً عارفانه از نظریهٔ روح معناست که براساس آن، اطلاق این الفاظ بر مجردات حقیقت و بر محسوسات مجاز است (امام

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-13]

خمینی، ۱۳۷۰: ۲۵۱-۲۴۸). امام خمینی صفت «تکلم» را نیز همین‌گونه تبیین می‌کند (امام خمینی، ۱۳۷۰: ۲۵۴). نظر حضرت امام خمینی در تبیین حقیقت سمع و بصر نیز همین است (امام خمینی، ۱۳۸۶: ۶۱۳). ایشان در درس‌های فلسفی خود نیز بنابر گزارش مقرر این درس‌ها باز هم در تبیین صفت تکلم خداوند ازهمین دیدگاه سخن می‌گوید (امام خمینی، ۱۳۸۱الف، ج۲: ۱۴۲-۱۴۱). چنان‌که در مواضع دیگری از دروس فلسفی نیز باز هم به‌همین مبنا اشاره می‌فرماید (امام خمینی، ۱۳۸۱الف، ج۲: ۳۴۸-۳۴۶).

امام خمینی در در شرح فقرهٔ «اللّهُمَّ إِنِّی أَسْأَلُکَ مِنْ نُورِکَ بِأَنْوَرِهِ» از دعای سحر می‌فرماید:

إعلم أن من أجل ما یرد علی السالک بقدم المعرفه إلی الله من عالم الملکوت... إنشراح صدره لأرواح المعانی و بطونها و سر الحقائق و مکنونها و انفتاح قلبه لتجریدها عن قشور التعینات و بعثها من قبور الهیئات المظلمات... و خلاصها من ظلمة التعین إلی نورانیة الإرسال (امام خمینی، ۱۳۸۱ب: ۳۷).

ایشان تأویل را هم ازهمین زاویه می‌نگرد (امام خمینی، ۱۳۸۱ب: ۳۸-۳۷).

امام خمینی سپس دربارهٔ «نور» می‌گوید وقتی قلب سالک گشایش یافت درمی‌یابد که نور منحصر در مصادیق عرفی نیست، بلکه علم نیز نور است و حقیقت نور که ظهور بالذات و اظهار غیر است در علم به طریق اولی تحقق دارد (امام خمینی، ۱۳۸۱ب: ۳۸).

آیت‌الله مصطفی خمینی

ایشان با وجود ذوق عرفانی و فلسفی، از مخالفان نظریهٔ روح معناست. او از دیدگاه پدر در این زمینه یاد می‌کند (خمینی، ۱۴۱۸، ج۴: ۷۸) و در جایی دیگر حتی ایشان را می‌ستاید که با بهترین وجوه ممکن از این دیدگاه دفاع کرده است (خمینی، ۱۴۱۸، ج۵: ۲۲۱)، بااین‌حال در چندین موضع از تفسیر خود با اشاره به این نظر، آن را نقد می‌کند. ایشان در مباحث اصولی خود نیز با اشاره به تصریح حکیم سبزواری و والد محقق خود به این دیدگاه، در نقد آن سخن می‌گوید (خمینی، ۱۳۷۶، ج۱: ۱۱۰ -۱۰۹). آیت‌الله مصطفی خمینی در تفسیر دو واژهٔ رحمن و رحیم با اشاره به این

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-13]

دیدگاه آن را نقد می‌کند (خمینی، ۱۴۱۸، ج۱: ۱۹۹-۱۹۸) چنان‌که در مواضع دیگری از تفسیر خود نیز بر این نظریه خرده می‌گیرد (خمینی، ۱۴۱۸، ج۲: ۹۴-۹۵؛ ج۳: ۱۸۰؛ ج۴: ۷۸).

اساس نقد ایشان بر این نظریه آمیختن مباحث زبانی و مسائل فلسفی و عرفانی و نیز این نکته است که واضع ارواح معانی را قصد نکرده است تا ما آن را موضوعٌ له الفاظ بدانیم. در پاسخ می‌توان انگیزهٔ واضع را از انگیختهٔ او تفکیک کرد. ممکن است انگیزهٔ او وضع الفاظ بر مصادیق خاص محسوسی بوده باشد که در ذهن داشته است، اما انگیخته یا به عبارتی دیگر نتیجه و حاصل کار او به همان مصادیق منحصر نمانده و توسعه یافته است.

علامه مصطفوی

ایشان نیز از طرفداران این دیدگاه است و آن را در تبیین معنای بسیاری از واژه‌های قرآنی به کار می‌برد که حاصل آن در موسوعهٔ ارزشمند چهارده جلدی *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم* آشکار است. همچنین در مواضعی از تفسیر ایشان موسوم به *تفسیر روشن* نیز از این نظریه در تبیین مفردات قرآنی استفاده شده است. درواقع ویژگی ممتاز ایشان آن است که نظریهٔ روح معنا را از صورت یک دیدگاه فلسفی- عرفانی به یک روش عملی در حوزهٔ دانش فقه اللغه (فیلولوژی) تحویل می‌کند.

به نظر علامه مصطفوی استعمال واژه‌ها در قرآن از روی حکمت است و جست‌وجو دربارهٔ کاربرد واژه‌ها در سخن عرب ما را به حقیقت و گوهر واحد معنای واژه که مرجع سایر معانی است راه می‌برد (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج۱: ۱۲). به‌نظر ایشان اصل واحد، معنای حقیقی و مفهوم اصیلی است که در مبدأ اشتقاق در نظر گرفته شده است و در همهٔ صیغه‌ها سریان دارد. ازاین‌رو مفاهیم این صیغه‌ها نباید چیزی جز این معنای واحد و اصیل باشد و گوناگونی آن‌ها نباید مایهٔ اختلاف در اصل معنا گردد. بنابراین همهٔ مشتقات باید به‌همین معنای اصلی بازگردد (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج۱: ۱۳-۱۲). علامه مصطفوی معنای بسیاری از مفردات قرآنی مانند عرش، کرسی، قلم، ید و... را در کتاب *التحقیق* با توجه به‌همین مبنا تبیین می‌کند. ایشان مبانی دیدگاه خود را در دو کتاب دیگر

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-13]

خود، *تفسیر روشن* (مصطفوی، ۱۳۸۰، ج۱: ۱۲) و *روش علمی در ترجمه و تفسیر قرآن مجید* (مصطفوی، ۱۳۸۵: ۸۰-۷۶) نیز تبیین کرده است.

علامه طباطبایی

این مفسر بزرگ قرآن کریم نیز برخی از واژه‌های متشابه قرآن را براساس همین دیدگاه تبیین می‌کند. از دیدگاه علامه طباطبایی ما از جهت تعلق وجودمان به طبیعت مادی از هرمعنا مصداق مادی آن را درنظر می‌گیریم. ازهمین‌رو 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 آنکه نزد ما معهود است حمل می‌کنیم، زیرا می‌دانیم که گوینده کسی مانند ماست و جز این، مقصودی ندارد. دراین‌صورت با توجه به نظام حاکم بر مصداق در مفهوم حکم می‌کنیم و گاه عامی را تخصیص می‌زنیم یا مفهوم خاصی را تعمیم می‌دهیم یا به‌هرصورت در یک مفهوم تصرف می‌کنیم. درحالی‌که چنین کاری نوعی تفسیر به رأی است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج: ۷۹).

از دیدگاه علامه معیار در اصل معنا آن است که با بقای آن اسم نیز باقی بماند، هرچند خصوصیات تغییر یابند. ایشان با اشاره به واژه‌هایی مانند «چراغ» و «سلاح» و تطور مصادیق آن‌ها درصدد اثبات این نکته است که تغییر مصادیق باعث دگرگونی در معنا نمی‌شود و گوهر یا اصل معنا در پس همهٔ این دگرگونی‌های مصداقی باقی می‌ماند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج۱۴: ۱۳۰). ایشان نظیر همین سخن را در تبیین حقیقت کلام الهی نیز بیان کرده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج۲: ۳۲۰-۳۱۹).

علامه طباطبایی واژه‌های «عرش» (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج۱۴: ۱۲۹)، «جناح» فرشتگان در آیهٔ نخست سورهٔ فاطر (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج۱۷: ۷)، قول و کلام (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج۲: ۳۱۶، ۳۱۹ ؛ ج۱۳: ۱۰۹-۱۰۸)، «نور» در آیهٔ ۳۵ سورهٔ نور (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج۱۵: ۱۲۲) و... را طبق همین دیدگاه تفسیر می‌کند.

گوهر دیدگاه علامه طباطبایی در نظریهٔ 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.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-13]

بنابراین علامه از بین معتقدان به این دیدگاه تنها کسی است که از تبیینی تاریخی یا به اصطلاح زبان‌شناسانه، «درزمانی» دربرابر تبیین «هم‌زمانی» در جهت اثبات این دیدگاه استفاده می‌کند.

شهید مطهری

ایشان نیز در آثار تفسیری خود گاه این نظریه را بدون تصریح به آن به‌کار برده است. این شهید بزرگوار مانند استاد خویش در تفسیر آیهٔ **۳۵** سورهٔ نور، واژهٔ نور را همین‌گونه تفسیر می‌کند (مطهری، ۱۳۸۶، ج۴: ۱۰۴-۱۰۳).

آیت‌الله جوادی آملی

ایشان نیز مانند هر دو استاد خود، امام خمینی و علامه طباطبایی، از طرفداران این نظریه‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۰، ج۱: ۱۲۹؛ ج۳: ۲۲۹-۲۲۸؛ ج۱۲: ۱۳۱). آیت‌الله جوادی آملی در *مجموعه مقالات قرآنی* خود نیز از این نظریه سخن گفته‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ج۱: ۹۸ و ۱۱۸-۱۱۷). ایشان در شرح سیره و روش تفسیری علامه طباطبایی نیز در همین باره به نکاتی اشاره کرده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ج۱: ۴۳۵-۴۳۴؛ نیز ۱۳۸۶، ۷۶-۷۵).

فیض کاشانی

فیض کاشانی، شاگرد و داماد ملاصدرا، از مدافعان همین دیدگاه است. گرایش فیض به این دیدگاه افزون‌بر تأثر از استادش ملاصدرا، ناشی از توجه خاص او بدون واسطهٔ استاد به اندیشه و آثار غزالی است چنان‌که می‌توان او را «غزالی شیعی» خواند.

فیض در مقدمهٔ *تفسیر الاصفی* می‌گوید کسی که می‌خواهد معنای قرآن را بفهمد نباید در تفسیر و معنای آن بر امور خاص جمود بورزد، بلکه باید معنا و مفهوم را در هرچه احتمال احاطه و عموم دارد گسترش دهد. به گفتهٔ فیض، اساساً فهم اسرار قرآن در گرو همین امر است و نظر اهل بصیرت نیز بر حقایق کلی است، نه افراد جزئی (فیض کاشانی، ۱۴۱۸، ج۱: ۳).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-13]

فیض در مقدمهٔ چهارم از مقدمات دوازده‌گانهٔ *تفسیر صافی* با عنوان «**فی نبذ مما جاء فی معانی وجوه الآیات و تحقیق القول فی المتشابه و تأویله**» این دیدگاه را به تفصیل شرح می‌دهد. او سخن خود را با نقل روایاتی دربارهٔ ظهر و بطن قرآن آغاز می‌کند، سپس می‌گوید سخن محققانه دربارهٔ آیات متشابه و تأویل آن‌ها مستلزم کلامی مبسوط است که از آن بابی گشوده می‌گردد که از آن باب هزار باب دیگر برای اهلش باز می‌شود.

فیض در این مقدمه، با ترکیبی از بیان غزالی و ملاصدرا، نظریهٔ روح معنا را تبیین می‌کند. او می‌گوید هر معنایی حقیقت و روح و درعین‌حال صورت و قالبی دارد. گاه نیز برای حقیقت واحد صورت‌ها و قالب‌های متعددی موجود است. الفاظ نیز دربرابر حقایق و ارواح وضع شده‌اند و به دلیل وجود آن‌ها در قالب‌ها، الفاظ هم در حقایق و ارواح و هم در قوالب به‌نحو حقیقی به‌کار می‌روند. فیض مانند غزالی واژهٔ «قلم» را مثال می‌زند. این واژه بر هرچیز که صورت‌هایی را بر الواحی بنگارد وضع شده است بدون آنکه جنس آن و اینکه آن را از نی یا آهن یا چیزی دیگر ساخته‌اند در نظر باشد و نیز بدون اینکه محسوس یا معقول بودن نقش آن یا جنس لوحی که قلم بر آن نقش می‌کند اهمیت داشته باشد. فیض سپس مانند استادش، ملاصدرا، واژهٔ «میزان» را مثال می‌زند و با عباراتی مشابه سخن استاد می‌گوید، این واژه نیز بر مطلق آنچه با آن سنجش صورت می‌گیرد وضع شده است ؛ ازاین‌رو می‌توان حتی علم منطق و عقل را نیز حقیقتاً میزان نامید.

فیض در ادامه می‌گوید چیزی در عالم حس نیست مگر آنکه مثال و صورت امری روحانی در عالم ملکوت است. به‌نظر می‌رسد این سخن واژگون کردن هرم افلاطونی در نسبت عالم ماده و عالم مثال است، زیرا طبق این دیدگاه و در جهت عکس نظریهٔ افلاطون، هرچه در عالم مادی است مثالی برای چیزی در عالم ملکوت است. او در این زمینه مانند دو سلف خویش، غزالی و صدرا، نسبت عالم ملک و ملکوت را به رابطهٔ عالم خواب و بیداری تشبیه و به نمونه‌های تعابیر ابن‌سیرین اشاره می‌کند. برهمین‌اساس، تأویل نیز عملی از نوع تعبیر رؤیاست.

او سرانجام می‌گوید چون مخاطب قرآن همهٔ مردم‌اند باید هر گروه بهره‌ای از قرآن داشته باشد. بنابراین قشر قرآن بهرهٔ اهل ظاهر و روح و سرّ و حقیقت آن بهرهٔ صاحبان خرد و راسخان

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-13]

در علم است. ظواهر آیات و اخبار در اصول دین نیز به این دلیل متفاوت است که گروه‌هایی گوناگون و عقل‌هایی مختلف مخاطب آن هستند. بنابراین همهٔ آن‌ها درست است و از جهت حقیقت بودن تفاوتی در آن‌ها نیست و مجازی در آن‌ها وجود ندارد. فیض دراین‌باره به مثال مشهور کوران و فیل در *مثنوی* اشاره می‌کند. به گفتهٔ فیض برخی کسان چیزی از متشابهات قرآن نمی‌فهمند به این دلیل که حمل این الفاظ بر ظواهرشان با اصول حق دینی و عقاید یقینی ناسازگار است. چنین کسانی باید صورت لفظ را باقی بگذارند و آن را تغییر ندهند و علم دربارهٔ آن را به خداوند و راسخان در علم وانهند و منتظر وزش نسیم رحمت حق باشند تا حقیقت را دریابند (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج۱: ۳۴-۲۹).

ملا محسن در *اصول المعارف* نیز با بیانی مشابه *تفسیر صافی* و درعین‌حال خلاصه‌تر از آن به تشریح این دیدگاه می‌پردازد (فیض کاشانی، ۱۳۷۵الف، ۱۸۹-۱۸۸).

ملامحسن در رسالهٔ *علم الیقین* نیز از این دیدگاه سخن می‌گوید. او در این کتاب باز هم سخنان غزالی در *جواهر القرآن* را تکرار می‌کند. فیض به تأسی از غزالی از نسبت عالم ملک و ملکوت و موازنهٔ میان این دو عالم سخن می‌گوید، سپس بازهم نمونه‌هایی از تعبیرات ابن‌سیرین را نقل می‌کند تا نشان دهد نسبت عالم ملک و ملکوت مانند نسبت عالم رؤیا و بیداری است و چنان‌که حقایق عالم واقع در عالم رؤیا به‌صورت‌های خاصی متمثل می‌شوند امور روحانی عالم ملکوت نیز در عالم ملک، صورت‌ها و مثال‌هایی دارند. فیض مانند غزالی حدیث «**قَلْبُ المُؤمِنِ بَیْنَ اِصْبَعَیْنِ مِنْ اَصابِعِ الرّحمنِ**» را مثال می‌زند و می‌گوید در این حدیث، مراد از واژهٔ «انگشت» روح معنای آن یعنی سرعت در تقلیب و مانند آن است؛ بنابراین این لفظ مجاز نیست و در معنای خود به‌کار رفته است (فیض کاشانی ۱۳۷۹، ج۱: ۶۵۸-۶۵۴).

فیض در همین رساله در بحث از صفات الهی نیز به این نکته اشاره می‌کند که صفاتی که به خداوند نسبت می‌دهیم به‌اعتبار غایات آن‌ها که کمالات است بر او اطلاق می‌گردد، نه به‌اعتبار مبادی آن‌ها که نقایص است. بااین‌حال در ادامه می‌افزاید که واضع لغات در ابتدا این الفاظ را برای مخلوقات وضع کرده است، زیرا این الفاظ برای عقول بیشتر قابل فهم هستند و فهم معنای آن‌ها دربارهٔ خداوند بسیار دشوار و بیان آن دشوارتر است (فیض کاشانی، ۱۳۷۹، ج۱: ۱۱۷). این

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-13]

سخن نشان می‌دهد که فیض با وجود پذیرش نظریهٔ روح معنا، نظریهٔ وضع الهی را قبول ندارد. او دربارهٔ دو صفت «رحمن» و «رحیم» نیز دیدگاهی مشابه دارد (فیض کاشانی، ۱۳۷۹، ج۱: ۱۶۰).

فیض در *کلمات مکنونه* نیز در کلمه‌ای با عنوان «**إشارة الی المیزان و أنه الانسان الکامل و هداه**» بدون اشاره به دیدگاه فوق می‌گوید که میزان هرچیز معیاری است که با آن ارزش آن چیز معلوم می‌شود. بنابراین میزان روز قیامت چیزی است که با آن ارزش هر انسان سنجیده می‌شود و این، چیزی جز انسان کامل نیست (فیض کاشانی، ۱۳۶۰: ۱۵۹). در همین کتاب او صحیفهٔ اعمال انسان را همان نفس او می‌داند که کتابی است که اکنون از چشم انسان پنهان است (فیض کاشانی، ۱۳۶۰: ۱۵۷) چنان‌که صراط نیز همان انسان کامل است (فیض کاشانی، ۱۳۶۰: ۱۶۰).

فیض در *الوافی* خویش نیز در مواضعی که به تفسیر معنای برخی از احادیث می‌پردازد از همین دیدگاه استفاده می‌کند. او مثلاً در بیان اقرار به ربوبیت الهی در عالم ذر می‌گوید بعید نیست که این نطق با زبان ملکوتی در عالم مثال که پایین‌تر از عالم عقل قرار دارد صورت گرفته باشد، زیرا هرچیز، ملکوتی در آن عالم دارد. بنابراین هر ذره دارای زبانی ملکوتی است که با آن به تسبیح مشغول است (فیض کاشانی، ۱۳۷۵ب، ج۱: ۱۱۱).

درعین‌حال فیض در رسالهٔ کوتاهی با نام *مشواق* که در تبیین معنای الفاظ متداول در اشعار عارفانه نوشته است نظری دیگر دارد. او در فصلی از اوایل این رساله با عنوان «در بیان سبب تعبیر از معانی حقایق به الفاظ متداولهٔ مشهوره و اشاره به معانی هریک» می‌گوید سرزمین معارف و حقایق وسیع‌تر از آن است که با صورت‌های محدود الفاظ و از راه وضع و دلالت اظهار شود. بنابراین در بیان این معانی باید با توجه به مناسبتی که میان این حقایق و محسوسات وجود دارد از امثال و اشباه بهره برد (فیض کاشانی، ۱۳۴۸: ۴۳). فیض سپس با استناد به ابیات *منظومهٔ گلشن راز* معانی الفاظی مانند رخ، زلف، خال، خط، چشم، ابرو، لب، دهان، شراب، ساقی و... را شرح می‌دهد و آن‌ها را براساس همان نظریهٔ متداول حقیقت و مجاز تبیین می‌کند

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-13]

نتیجه

فیض کاشانی، عالم فرزانه‌ای دل‌بسته به عرفان اسلامی است و دیدگاه او در تفسیر مفردات متشابه قرآن نیز با توجه به زمینهٔ گرایش‌های عرفانی او بهتر فهمیده می‌شود. درعین‌حال فیض با توجه به شاگردی خود نزد ملاصدرا در پذیرش این دیدگاه از او نیز اثر پذیرفته است چنان‌که در مقدمهٔ *صافی* همان‌گونه که نقل شد، گاه عبارات او را در تبیین این نظریه نقل کرده است. ازسوی‌دیگر توجه خاص او به شخصیت عرفانی و اخلاقی غزالی که از تهذیب او از کتاب *احیاء* غزالی در کتاب ارزشمند *المحجة البیضاء* آشکار است از زمینه‌های دیگر فیض در گزینش این دیدگاه است.

نکته‌ای که دربارهٔ نظریهٔ عارفانهٔ روح معنا و تقریر فیض کاشانی از آن باید در نظر گرفت ویژگی خاصی است که آن را دربرابر تبیین‌های مبتنی بر «فروکاستن» (Reduction) و رویکردهای فروکاهنده در علوم انسانی جدید قرار می‌دهد. در رویکردها و روش‌های فروکاهنده، پیوسته پدیده‌های بالاتر براساس امور پایین‌تر از خود تبیین می‌شوند. اما به‌طور کلی دیدگاه‌ها و تبیین‌های حکمی و عرفانی چنین نیستند. به‌ویژه چنان‌که می‌بینیم در نظریهٔ روح معنا، زبان که پدیده‌ای مادی و محسوس است براساس بینشی عارفانه و کاملاً برعکس تبیین‌های فروکاهنده، در نسبت با امری والاتر از خود تبیین می‌گردد که این ویژگی را باید از دستاوردهای ارزشمند این نظریه دانست. براین‌اساس، این دیدگاه در مقایسه با نظریه‌های زبان‌شناسی جدید این حسن را دارد که پدیدهٔ زبان را با نگاهی پوزیتیویستی نمی‌نگرد، بلکه زبان را آیینهٔ هستی می‌انگارد و برای معنای آن روح مشترکی در بین همهٔ مصادیق در نظر می‌گیرد و موضوعٌ له حقیقی الفاظ را نیز همان می‌داند. توجه به این ساحت از معنای الفاظ، می‌تواند افقی متعالی‌تر را دربرابر دیدگان این‌جهانی و ظاهرگرایانهٔ زبان‌شناسی جدید بگشاید.

این نظریه به همین دلایل و نیز با توجه به حیات پویای آن در تاریخ فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی و ایرانی، می‌تواند همچون دیدگاهی قابل توجه در تبیین و تفسیر واژه‌های متشابه قرآن کریم مورد توجه قرار گیرد.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-13]

منابع

- آرلاتو، آنتونی. (۱۳۷۳)، *زبان‌شناسی تاریخی*، ترجمه یحیی مدرسی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ابن‌خلدون، عبدالرحمن بن محمد. (۱۴۰۸)، *الطبعة الثانیة*، تحقیق خلیل شحادة، بیروت: دار الفکر.
- ابن‌عربی، محی‌ی الدین. (بی‌تا)، *الفتوحات المکیة*، بیروت: دار صادر.
- ابوزید، نصرحامد. (۱۳۸۰)، *معنای متن (پژوهشی در علوم قرآن)*، ترجمه مرتضی کریمی‌نیا، تهران: طرح نو.
- افلاطون. (۱۳۸۰)، *دورهٔ آثار*، ترجمهٔ محمدحسن لطفی، چاپ سوم، تهران: خوارزمی.
- امام خمینی، روح‌الله. (۱۳۷۶)، *مصباح الهدایة إلی الخلافة و الولایة*، چاپ سوم، تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ـــــــــ . (۱۳۸۶)، *شرح چهل حدیث*، چاپ چهل‌ودوم، تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ـــــــــ . (۱۳۷۰)، *آداب الصلوة*، تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ـــــــــ . (۱۳۸۱الف)، *تقریرات فلسفه*، تنظیم عبدالغنی اردبیلی، تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ـــــــــ . (۱۳۸۱ب)، *شرح دعاء السحر*، چاپ دوم، تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- پالمر، فرانکر. (۱۳۶۶)، *نگاهی تازه به معنی‌شناسی*، ترجمه کوروش صفوی، تهران: مرکز.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۰)، *تسنیم*، قم: اسراء.
- ـــــــــ . (۱۳۸۴)، *سرچشمهٔ اندیشه*، چاپ دوم، قم: اسراء.
- ـــــــــ . (۱۳۸۶)، *شمس‌الوحی تبریزی (سیرهٔ علمی علامه طباطبایی)*، قم: اسراء.
- خمینی، مصطفی. (۱۳۷۶)، *تحریرات فی الاصول*، تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ـــــــــ . (۱۴۱۸)، *تفسیر القرآن الکریم*، تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- سبزواری، ملا هادی. (۱۳۶۹-۱۳۷۹)، *شرح المنظومة*، تهران: ناب.
- ـــــــــ . (۱۳۶۰)، *التعلیقات علی الشواهد الربوبیة*، چاپ دوم، مشهد: المرکز الجامعی للنشر.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-13]

- ـــــــــــ . (۱۳۷۲)، *شرح الأسماء (شرح دعاء الجوشن الکبیر)*، تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: دانشگاه تهران
- ـــــــــــ . (۱۳۸۳)، *اسرار الحکم*، تصحیح کریم فیضی، قم: مطبوعات دینی.
- سعیدی روشن، محمدباقر.(۱۳۸۳)، *تحلیل زبان قرآن و روش‌شناسی فهم آن*، تهران و قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی و مؤسسهٔ پژوهشی حوزه و دانشگاه.
- سیوطی، جلال‌الدین. (۱۴۲۰)، *الاتقان فی علوم القرآن*، بیروت: دارالفکر.
- شبستری، محمود. (۱۳۴۷)، *گلشن راز*، به‌کوشش حسین روشندل، تبریز: علمیه.
- شهرستانی، محمد بن عبدالکریم. (۱۴۲۱)، *الملل و النحل*، به‌تحقیق محمد عبدالقادر الفاضلی، بیروت: المکتبة العصریة، الطبعة الثانیة.
- الصغیر، محمدحسین علی. (۱۴۲۰)، *مجاز القرآن*، بیروت: دار المؤرخ العربی.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۴۱۷)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعهٔ مدرسین حوزه علمیه قم.
- غزالی، ابوحامد محمد. (۱۴۱۶)، *مجموعهٔ رسائل الامام الغزالی*، بیروت: دارالفکر.
- ـــــــــــ . (بی‌تا)، *إحیاء علوم الدین*، بیروت: دار الکتاب العربی.
- ـــــــــــ .(۱۴۱۱)، *جواهر القرآن*، الطبعة الثالثة، بیروت: دار احیاءالعلوم.
- فناری، محمد بن حمزه. (۱۳۷۴)، *مصباح الأنس (شرح مفتاح الغیب)*، تصحیح محمد خواجوی، تهران: مولی.
- فیض کاشانی، محسن. (۱۳۷۵الف)، *اصول المعارف*، با تعلیق و تصحیح و مقدمهٔ جلال‌الدین آشتیانی، چاپ سوم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی
- ـــــــــــ . (۱۳۴۸)، بی‌نام، با شرح و مقدمهٔ مصطفی فیضی کاشانی، [بی‌جا، بی‌نا]
- ـــــــــــ . (۱۳۶۰)، *کلمات مکنونه*، به تصحیح و تعلیق عزیزالله عطاردی، چاپ دوم، تهران: فراهانی
- ـــــــــــ . (۱۴۱۵)، *الصافی*، چاپ دوم، تهران: الصدر
- ـــــــــــ . (۱۴۱۸)، *الأصفی فی تفسیرالقرآن*، قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی
- ـــــــــــ . (۱۳۷۵ب)، *الوافی*، تحقیق علامه شعرانی، تهران: المکتبة الاسلامیة .
- ـــــــــــ . (۱۳۷۹)، *علم الیقین*، ترجمهٔ حسین استاد ولی، تهران: حکمت.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-13]

- مصطفوی، حسن. (۱۳۸۰)، *تفسیر روشن*، تهران: مرکز نشر کتاب.
- ـــــــــــ .(۱۳۶۰)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ـــــــــــ .(۱۳۸۵)، *روش علمی در ترجمه و تفسیر قرآن مجید*، تهران: مرکز نشر آثار علامه مصطفوی.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۶)، *آشنایی با قرآن*، تهران: صدرا.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد. (۱۳۶۶الف)، *تفسیر القرآن الکریم*، قم: بیدار.
- ـــــــــــ . (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجوی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ـــــــــــ . (۱۳۵۴)، *المبدأ و المعاد*، به تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- ـــــــــــ . (۱۳۸۷)، *سه رسالهٔ فلسفی*، با مقدمه و تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، چاپ سوم، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیه.
- ـــــــــــ . (۱۹۸۱)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، الطبعة الثالثة، بیروت: دار احیاء التراث.
- ـــــــــــ .(۱۳۶۶ب)، *شرح أصول الکافی*، تهران: مؤسسهٔ مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ملکی تبریزی، جواد.(۱۳۶۰)، *رسالهٔ لقاءالله*، تهران: نهضت زنان مسلمان.
- Judaica . (1971), *Kater Publishing House*, Jerusalem,Israel: Ltd.
- Whittingham, Martin, (2007), *Al-Ghazali and the Quran (One book*, many meanings), Routledge

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-13]