

نظریه وضع الفاظ برای ارواح معانی در اندیشه مفسران امامیه

سید محمود طیب حسینی^۱

چکیده

یکی از دیدگاه‌هایی که در تفسیر واژگان قرآن مطرح شده و عمدتاً از سوی فیلسوفان و عارفان مورد توجه قرار گرفته، نظریه «وضع الفاظ برای ارواح معانی» است. این دیدگاه بر آن است که در تفسیر الفاظ قرآن کریم، باید آن‌ها را بر معنایی عام و فراگیر حمل کرد تا هرواژه، تمام مصادیق ممکن مادی و معنوی را دربرگیرد. براساس این نظریه، اهل حکمت و معرفت معتقدند که آیات متشابه مربوط به صفات الهی، نخست باید بر «روح معنا» تفسیر شوند، نه صرفاً بر معنای مادی آن‌ها. همچنین، این الفاظ باید به طور حقیقی به خداوند نسبت داده شوند، نه به صورت مجازی.

بدین ترتیب، نظریه وضع الفاظ برای ارواح معانی به نوعی گسترش معنایی در الفاظ قرآنی می‌انجامد. مقاله حاضر با روش توصیفی - تحلیلی در پی پاسخ به این پرسش است که نظریه مذکور چه جایگاهی در تفاسیر امامیه دارد و در دوره معاصر دچار چه تحولاتی شده است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که با توجه به پیوند اصطلاح «وضع الفاظ برای ارواح معانی» با مفاهیمی چون معانی باطنی و تأویلی، مشترک معنوی، توسعه معنا، چندمعنایی، و معنای اساسی در معناشناسی، این نظریه به ویژه در دوران معاصر مورد توجه جدی مفسران امامیه قرار گرفته است. آنان با عبور از سطح تفسیر آیات متشابه صفاتی، از این نظریه به مثابه یک قاعده تفسیری برای پاسخ‌گویی به نیازهای فزاینده معرفتی دوران معاصر بهره می‌برند.

کلیدواژه‌ها: روح معنا، مفسران امامیه، توسعه معنا، باطن و تأویل، معنای اساسی.

۱. استاد پژوهشگاه حوزه و دانشگاه (tayebh@rihu.ac.ir).

۱. بیان مسأله

یکی از مباحث مهم در حوزه وضع و دلالت الفاظ بر معانی، که در دوران معاصر با عنوان «وضع الفاظ برای ارواح معانی» شناخته می‌شود، به نوع معنای موضوع‌له مربوط است. به طور کلی، در باب چیستی معنای موضوع‌له، دو دیدگاه اصلی مطرح شده است:

۱. برخی زبان‌شناسان بر این باورند که واژگان در آغاز برای معانی حسی وضع شده‌اند و سپس به تدریج، از طریق مجاز، در معانی غیرحسی و معنوی به کار رفته‌اند و بدین ترتیب توسعه معنایی یافته‌اند (ر.ک: رمضان، ۱۳۶۷ش، ص ۳۶۸ - ۳۷۰).

برای مثال، واژه «سماء» در ابتدا برای معنای آسمان (قبه آبی‌رنگ بر فراز زمین) وضع شده و واژه «ید» نیز نخست برای معنای دست به کار رفته است. سپس این واژگان، به واسطه روابط مجازی، در معانی دیگر نیز استعمال شده‌اند. برای نمونه، به «ابر» یا «سقف» به دلیل شباهتشان به آسمان و قرار داشتن در بالا، «سماء» اطلاق شده است. همچنین به «باران» نیز، چون از بالا فرود می‌آید، و به «گیاه» یا «شاخه‌های درخت»، به سبب رشدشان به سوی بالا، عنوان «سماء» داده‌اند.

همچنین واژه «ید» در معانی‌ای مانند قدرت و نعمت به کار رفته، زیرا دست، مهم‌ترین ابزار اعمال قدرت و احسان است.

۲. در مقابل، گروهی از اندیشمندان بر این عقیده‌اند که هر واژه دارای روحی است که جامع تمامی معانی آن است، و لفظ در آغاز برای همان معنای جامع وضع شده است. از دیدگاه این گروه، ویژگی‌هایی که موجب محدود شدن معنا می‌شوند، خارج از معنای موضوع‌له قرار دارند.

برای نمونه، واژه «سماء» در آغاز برای معنای «هر آنچه که بلند و بر فراز چیز دیگر بوده و بر آن احاطه دارد» وضع شده است. تمامی معانی گوناگون این واژه در زبان عربی، مصادیق یا لوازم این معنای جامع‌اند (مصطفوی، ۱۳۶۸ش، ج ۵، ص ۲۲۰).

یا مثلاً واژه «ید» در اصل برای مفهوم «نیروی اجرا» وضع شده است؛ خواه در کار خیر باشد یا شر، و چه مادی باشد و چه معنوی. سپس این واژه متناسب با موجودات مختلف، مانند خداوند، فرشتگان، انسان و حیوانات، در معانی مرتبط با نیروی اجرایی آن‌ها به کار رفته است. به عنوان مثال، نیروی اجرایی خداوند همان ظهور اراده و قدرت الهی است؛ در



فرشتگان، نیروی خاص آن‌ها؛ و در انسان و حیوانات، در قالب دست نمود می‌یابد (همو، ج ۱۴، ص ۲۳۵).

این دیدگاه را با عنوان «وضع الفاظ برای ارواح معانی» می‌شناسند.

از آنجا که در علم اصول، «وضع» به دو قسم تعیینی و تعینی تقسیم می‌شود (رک: مظفر، ۱۴۳۰ق، ج ۱، ص ۵۵)، دیدگاه نخست نیز می‌تواند به نظریه «وضع الفاظ برای ارواح معانی» منتهی شود. بدین معنا که ممکن است، به عنوان نمونه، واژه «ید» ابتدا برای دست وضع شده باشد، اما به سبب نقش دست در اعمال قدرت، احسان، تملک و دیگر امور، به تدریج و از طریق کاربردهای متعدد، معنای حقیقی آن به «نیروی اجرا» گسترش یافته باشد؛ و معانی گوناگون، مصادیق یا لوازم این معنای عام محسوب شوند (رک: طباطبایی، ۱۳۷۹ش، ج ۲، ص ۳۲۰).

اصطلاح «وضع الفاظ برای ارواح معانی» نخستین بار و عمدتاً از سوی فیلسوفان، در حوزه کلمات قرآنی به ویژه در ارتباط با صفات خداوند و موجودات مجرد و ملکوتی مطرح شد. فیلسوفانی چون غزالی، ملاصدرا، و شاگردان وی چون فیض کاشانی و قاضی سعید قمی، و در دوره معاصر، امام خمینی، علامه طباطبایی، آیت الله جوادی آملی و دیگران، از مهم‌ترین طرفداران این دیدگاه به شمار می‌روند (برای آگاهی از پیشینه این موضوع و تحولات آن، رک: خمینی، ۱۳۹۰ش، تمام اثر؛ شیواپور، ۱۳۹۴ش، تمام اثر).

با این حال، حقیقت این دیدگاه ریشه در روایات اهل بیت علیهم‌السلام دارد. پیش و بیش از هر مفسری، این اهل بیت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم بودند که با تکیه بر چنین مبنایی، به تفسیر واژگان قرآن مجید در تمام حوزه‌های معرفتی دین - اعم از صفات الهی، باورهای اعتقادی، احکام شرعی و مباحث اخلاقی - پرداختند؛ نه صرفاً در حوزه صفات خداوند (برای آگاهی از نمونه‌هایی از تحلیل روایات تفسیری اهل بیت علیهم‌السلام که همسویا دیدگاه «وضع الفاظ برای روح معنا» هستند، رک: طیب حسینی، ۱۴۰۱ش، ص ۱۷۲ - ۱۹۶).

در میان لغویان نیز، شیوه ابن فارس در معنا کردن واژگان در کتاب معجم مقاییس اللغة می‌تواند زمینه‌ساز این دیدگاه تلقی شود. در میان معاصران نیز روش مصطفوی در کتاب التحقيق فی کلمات القرآن، مبتنی بر همین دیدگاه است.

این نوع نگاه به معنای واژگان قرآن، تأثیری انکارناپذیر بر تفسیر قرآن دارد و از این رو، در دوره معاصر با استقبال بیشتری روبه‌رو شده است.

از همین رو، مقاله حاضر با روش توصیفی - تحلیلی در پی پاسخ به این پرسش است که: مفسران امامیه در تفسیر قرآن کریم چه نگرش و گرایشی به دیدگاه «وضع الفاظ برای ارواح معانی» دارند، و این دیدگاه در میان آنان، به ویژه در دوره معاصر، چه تحولاتی یافته است؟

۱-۱. پیشینه

در سال‌های اخیر، به جز دو اثر «گوهر معنا؛ بررسی قاعده وضع الفاظ برای ارواح معانی» (۱۳۹۰ ش) از سید حسن خمینی و «نظریه روح معنا در تفسیر قرآن» (۱۳۹۴ ش) از حامد شیواپور، مقالات متعددی نیز در باب «روح معنا» منتشر شده است. از جمله:

۱. شیواپور، حجتی و غروی در مقاله «طباطبایی و نظریه روح معنا در تبیین الفاظ متشابه قرآن» (۱۳۹۱ ش، ش ۵۲، ص ۱۱۳ - ۱۳۳)، سه تقریر از نظریه روح معنا ارائه داده و به بررسی دیدگاه علامه طباطبایی پرداخته‌اند. از نظر ایشان، الفاظ برای «روح معنا» وضع شده‌اند و کاربرد آن‌ها در مصادیق معنوی حقیقی، و در مصادیق مادی مجازی است. با این حال، علامه طباطبایی معتقد است: اولاً الفاظ در ابتدا برای معانی مادی و محسوس وضع شده و سپس از آن‌ها تجرید شده و در معانی معقول به کار رفته‌اند؛ ثانیاً وضع الفاظ برای معانی معقول و روح معنا از نوع وضع تعینی است، نه تعیینی.

۲. میراحمدی و امانی‌پور در مقاله «تحلیل کارآمدی نظریه وضع الفاظ برای ارواح معانی» (۱۳۹۷ ش، ش ۹۱، ص ۲۳ - ۳۸) به تحلیل و تبیین این نظریه پرداخته و برخی آسیب‌های آن را - نظیر مخالفت با حمل صفات خبری بر مجاز، تمرکز بیش از حد بر امور عینی در معناشناسی الفاظ، و بی‌توجهی به دیدگاه‌های نوین زبان‌شناسی - مطرح کرده‌اند.

۳. مظفری در مقاله «ایده وضع الفاظ برای روح معانی از منظر اهل معرفت» (۱۳۹۹ ش، ش ۲۶، ص ۸۵ - ۱۰۵)، از این نظریه در نزد اهل معرفت دفاع کرده و نتیجه گرفته است که در حوزه مباحث مربوط به مبدأ، معاد و معارف ماوراء الطبیعه، استعمال الفاظ عمدتاً حقیقی است، نه مجازی.

۴. محمدعلی اسدی‌نسب در مقاله «نگاه هدف‌محور به قاعده روح معنا در تفسیر عرفانی و معیارهای آن» (۱۴۰۰ ش، ش ۱، ص ۱۲۹ - ۱۵۵)، با نقد و بررسی قاعده وضع الفاظ برای ارواح معانی، کوشیده است آن را بر اساس نگاهی هدف‌محور بازسازی و مستدل سازد. وی نتیجه گرفته است که طرح «روح معنا» نه فقط در آیات متشابه، بلکه در همه



آیات قرآن، برای فهم دقیق مراد الهی ضروری است. از دیدگاه او، این قاعده باید براساس «غایت الهی» تفسیر شود، نه صرفاً براساس نیت واضع. او همچنین معیارهایی را برای صحت برداشت های عرفانی از آیات قرآن، در چارچوب این نظریه ارائه کرده است.

۵. شیواپور در مقاله «نظریه روح معنا از نگاه دانشوران یکصد سال اخیر در حوزه علمیه قم (با تأکید بر دیدگاه های امام خمینی، علامه طباطبایی و آیت الله جوادی آملی)» (۱۴۰۲ش، ش ۲، ص ۵ - ۲۲)، به بررسی بازطرح این نظریه در سده اخیر پرداخته و سه اندیشمند نامبرده را به عنوان مدافعان برجسته آن معرفی کرده است. او ضمن تبیین دیدگاه های آنان، به بیان وجوه اشتراک و افتراق میان آنها نیز پرداخته است.

تمایز مقاله حاضر با آثار پیش گفته در این است که، اولاً با تبیین پیوند قاعده وضع الفاظ برای ارواح معانی با مفاهیمی همچون تأویل و معانی باطنی، توسعه معنا، مشترک معنوی، و معنای اساسی، این نظریه را در زمینه ای معنایی - فلسفی گسترده تری قرار داده است. ثانیاً تحولات دیدگاه های مفسران میانه و دوره معاصر را رصد و مقایسه کرده، و ثالثاً تلاش نموده است این قاعده را از انحصار در تحلیل های عرفانی - فلسفی مربوط به صفات الهی و آیات متشابه خارج ساخته و آن را به مثابه مبنایی برای گسترش استنباط از قرآن در جهت توسعه علوم انسانی قرآن بنیان معرفی کند.

با این همه، تاکنون این مسئله و تحولات آن از منظر مفسران امامیه مورد بررسی جدی قرار نگرفته است.

۲. ماهیت روح معنا

پیش از ورود به مباحث اصلی، لازم است ماهیت روح معنا تبیین گردد. دیدگاه دوم، که با عنوان تجرید معنا شناخته می شود، در صدد تفسیر معنای واژگان از منظری فراگیر است. از مجموع سخنان طرفداران دیدگاه «وضع الفاظ برای روح معنا» می توان دریافت که روح معنا عبارت است از: معنایی عام و فراگیر که برای هر لفظ، با در نظر گرفتن کاربردهای گوناگون آن در زبان، لحاظ می شود؛ به گونه ای که شامل تمام مصادیق ممکن، اعم از مادی و معنوی، باشد.

به بیان دیگر، آن گونه که از تحلیل علامه طباطبایی برمی آید، هر واژه ای که برای معنایی وضع شده است، واجد کارکرد خاصی است. اگر خصوصیات مادی آن معنا و ویژگی های مصادیق خاص از معنای اصلی حذف گردد، آنچه باقی می ماند، معنایی کلی و جامع

خواهد بود که همه مصادیق ممکن - چه محسوس و چه معقول - را دربرمی گیرد. این معنای عام و فراگیر، همان چیزی است که از آن با عنوان روح معنا یاد می شود (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۷۹ ش، ج ۱، ص ۹).

براین اساس، ماهیت روح معنا با مفاهیمی چون مشترک معنوی، تأویل و توسعه معنا ارتباطی بنیادین دارد.

۳. رابطه تأویل و وضع الفاظ برای ارواح معانی

یکی از مسائل پراهمیت در تفسیر قرآن، مسئله تأویل است که ریشه در روایات اهل بیت علیهم السلام دارد. از تأویل در علوم مختلفی همچون اصول فقه، علوم قرآنی و تفسیر بحث شده و تعاریف گوناگونی از آن ارائه گردیده است (ر.ک: سیوطی، ۴۲۱ اق، ج ۲، ص ۴۲۶ - ۴۲۸؛ شاکر، ۱۴۰۰ ش، تمام اثر).

بر اساس کاربرد واژه تأویل در برخی از روایات اهل بیت علیهم السلام، یکی از تعاریف رایج در دوره معاصر، این مفهوم دینی - تفسیری را با باطن قرآن و معانی باطنی آن پیوند می دهد. بر اساس این روایات، ظاهر قرآن همان تنزیل و باطن آن تأویل قرآن دانسته شده است (ر.ک: عیاشی، ۱۳۸۰ ش، ج ۱، ص ۱۱). مطابق برخی تعاریف از تأویل، معانی تأویلی یا باطنی قرآن ارتباطی نزدیک و گاه هم ارز با روح معنا دارند (ر.ک: ادامه مقاله، دیدگاه آیت الله معرفت).

از این رو، تأویل و بیان معانی باطنی آیات قرآن - آن گونه که در روایات تفسیری اهل بیت علیهم السلام مطرح شده و آموزش یافته اند - دست کم در برخی سطوح با مسئله وضع الفاظ برای ارواح معانی هم راستا هستند؛ به گونه ای که التزام به یکی، مستلزم پذیرش دیگری نیز خواهد بود. براین اساس، می توان گفت قاعده وضع الفاظ برای ارواح معانی مورد تأیید و تأکید اهل بیت علیهم السلام نیز قرار دارد.

فیض کاشانی، هرچند تعریف روشنی از باطن و تأویل قرآن ارائه نداده، اما مسئله وضع الفاظ برای حقایق و ارواح معانی را هم داستان با تأویل آیات متشابه و فهم معانی باطنی قرآن دانسته است. وی مباحث مربوط به «وضع الفاظ برای ارواح معانی» را ذیل آیات متشابه، تأویل آن ها و روایات مربوط به باطن قرآن مطرح کرده است. او در مقدمه چهارم تفسیر صافی، پس از نقل روایاتی درباره باطن داشتن قرآن می نویسد:



نظر تحقیق در باب آیات متشابه و تأویل آن‌ها نیازمند سخنی مبسوط و گشودن بایی نواز علم برای اهل آن است، تا از هر بایی هزار باب دیگر علم گشوده شود... هر معنایی را حقیقتی است و روحی و صورتی و قالبی... و الفاظ برای حقایق و ارواح معانی وضع شده‌اند... (فیض، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۱).

شایان ذکر است، آن دسته از مفسرانی که به تأویل و معنای باطنی آیات شریفه باور دارند، هرچند می‌توان آنان را در زمره طرفداران قاعده وضع الفاظ برای ارواح معانی دانست، اما اگر این مفسران در تفسیر قرآن، فراتر از نقل تأویل‌های معصومان علیهم‌السلام به این قاعده توجه نکرده باشند، نمی‌توان آنان را باورمند کامل به این مبنا به شمار آورد.

۴. روح معنا و توسعه معنا

توسعه معنا در این باره بحث می‌کند که یک اهل زبان چگونه و تا چه اندازه دامنه یک مفهوم را گسترش داده تا بر حوزه معنایی وسیع‌تری دلالت کند و مصادیق بیشتری را دربرگیرد. برای نمونه، واژه «قتل» در زبان عربی به معنای کشتن و سلب حیات یک انسان یا حیوان جاندار و جدا کردن روح از جسد و کالبد اوست؛ اما اهل زبان این واژه را در مواردی چون سلب حیات معنوی یک انسان یا جامعه، یا سلب آزادی، تفکر یا ایمان مردمان یک جامعه نیز به کار برده‌اند.

همچنین اگر مفسری، یک مفهوم قرآنی متعلق به زندگی مادی را به گونه‌ای تفسیر کند که شامل امور معنوی نیز بشود، در واقع در معنای آن واژه قرآنی توسعه داده است. برای مثال، مقصود از «طعام» در آیه شریف ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ﴾ (عبس: ۲۴)، براساس ظاهر سیاق، غذا و خوراک مادی است که انسان و حیوان برای ادامه حیات از آن استفاده می‌کنند. اما در روایات، مفهوم این واژه توسعه یافته و بر علم نیز تفسیر شده است. براساس این توسعه، آیه شریف مخاطب را به اندیشه‌ورزی و مراقبت از علمی که می‌آموزد فرامی‌خواند، تا دانشی را که همچون غذا برای روح است، از هر کسی دریافت نکند (رک: کلینی، ۴۰۷ق، ج ۱، ص ۳۹).

توسعه معنا افزون بر ریشه داشتن در زبان، ریشه در روایات اهل بیت علیهم‌السلام دارد، بلکه چنان‌که اشاره شد، ریشه در خود قرآن کریم نیز دارد. در تفسیر قرآن، نه تنها در روایات تفسیری - تأویلی اهل بیت علیهم‌السلام توسعه در مفاهیم واژگان و آیات بسیار دیده می‌شود، بلکه خود قرآن نیز، با تکیه بر قرائن روشن، به طور منظم و قاعده‌مند دست به توسعه مفاهیم زده است. برای



مثال، دو مفهوم «موت» و «إحیا» که در اصل به مرگ و حیات مادی انسان و حیوان دلالت دارند، در قرآن درباره گمراهی و هدایت انسان نیز به کار رفته‌اند (رک: انعام: ۱۲۲).

براین اساس، هنگامی که سخن از اجرای قاعده روح معنا یا وضع الفاظ برای ارواح معانی یا کاربرد الفاظ قرآن در ارواح معانی به میان می‌آید، نخستین مفهوم از این اصطلاح آن است که در معنای مفاهیم قرآن، توسعه‌ای صورت گیرد تا همه مصادیق ممکن مادی و معنوی را که یک مفهوم قرآنی قابلیت دلالت بر آن دارد، دربرگیرد.

بنابراین، در تفسیر قرآن، دلالت الفاظ بر ارواح معانی رابطه‌ای تنگاتنگ با مسئله توسعه معنا دارد و این دو مفهوم، لازم و ملزوم یکدیگرند. نتیجه آنکه، هر جا سخن از توسعه در مفاهیم و معانی الفاظ قرآن به میان آید، بستر دلالت آن واژه بر روح معانی آن فراهم می‌شود. از این رو، مفسری که در تفسیر قرآن گرایش به توسعه مفاهیم دارد، در عمل از طرفداران نظریه وضع یا کاربرد الفاظ قرآن در ارواح معانی محسوب می‌شود، هر چند به این اصطلاح تصریح نکرده باشد.

۵. روح معنا و مشترک معنوی

از دیگر موضوعاتی که با مسأله روح معنا در ارتباط است، موضوع مشترک معنوی است. در باب تعریف مشترک معنوی دیدگاه‌هایی مطرح شده است؛ از جمله این که مشترک معنوی به واژه‌هایی گفته می‌شود که دارای وضع و معنای واحدند، اما مصادیق متعدد دارند (رک: مشکینی، ۱۳۷۱ ش، ص ۲۶؛ طیب حسینی، ۱۳۸۸ ش، ص ۱۰۰ - ۱۰۷).

یکی از زمینه‌های طرح اشتراک معنوی، اثبات حقیقی بودن انتساب برخی اسم‌های ذات مانند «سراج» (چراغ) به پیامبر و صفات الهی مانند صفات «سمیع»، «بصیر»، «رحیم» و... است. این مفسران بر اساس مبانی معرفتی که خداوند را حق می‌دانند و همه حقایق و حقیقت همه صفات را به خدا منتسب می‌کنند، مجاز بودن انتساب صفات به خداوند را مردود شمرده‌اند. از این رو، برای انکار مجاز در صفات خداوند، نظریه وضع الفاظ برای روح معانی را مطرح کرده‌اند که بازگشت آن به مشترک معنوی (کلی مشکک) است (دشتی و نکنونام، ۱۳۸۶ ش، ج ۳، ص ۳۴۴).

دلیل این که اسما و صفات به صورت مشترک معنوی درباره خدا و غیر خدا به کار



می‌رود، آن است که در مواردی خدای سبحان آن صفات را با صیغه افعال تفضیل در مورد خودش به کار برده است؛ مانند صفات «اعلی» و «اکرم». روشن است که صفت تفضیلی همواره بر اشتراک دو طرف صفت تفضیلی یعنی مفضّل و مفضّل علیه، در اصل معنا دلالت دارد (طباطبایی، ۱۳۷۸ش، ج ۸، ص ۳۵۸).

نظریه وضع الفاظ برای ارواح معانی اگرچه ظاهراً با مباحث معناشناسی و زبان‌شناسی ناسازگار به نظر می‌رسد، امامی‌توان در جریان سیر تدریجی کاربرد الفاظ در زبان برای آن جایگاهی یافت؛ به این معنا که بسیاری از واژگان که در ابتدا برای معانی مادی وضع شده‌اند، به تدریج در طول زمان از خصوصیات مادی خود فاصله گرفته و به معانی و مفاهیم مجرد نزدیک می‌شوند و همین، سبب توسعه در کاربرد لغت نیز می‌شود. با این حال، به نظر می‌رسد اشکال مهم نظریه وضع الفاظ برای ارواح معانی، در آمیختن مباحث عرفانی با مباحث ادبی است، در حالی که اساساً بحث زبان و مباحث ادبی مبتنی بر کاربردهای عرفی زبان و تابع قرارداد است و به نظر عرف، انتساب صفات به صورت مجازی به خداوند هیچ مشکلی ندارد؛ از این رونوع اهل عرفان با اهل ادب نزاعی لفظی است و از ثمره قابل توجه یا هیچ ثمره‌ای برخوردار نیست (رک: دشتی، ۱۳۸۳ش، ج ۳، ص ۳۴۴ - ۳۴۵).

روح معنا عام‌تر از مشترک معنوی است و نسبت میان آن دو، عام و خاص مطلق است؛ یعنی همه مواردی از قبیل روح معنا قابل ارجاع به مشترک معنوی است، اما همه مصادیق مشترک معنوی ذیل عنوان روح معنا ممکن است جای نگیرد. بنابراین، مفسرانی که در تفسیر واژه‌های قرآن کریم، به تحلیل واژگان قرآن ذیل اشتراک معنوی گرایش داشته باشند، چه بسا بتوان آنان را نسبت به برخی کلمات باورمند و مدافع روح معنا نیز شمرد.

۶. دو رویکرد متفاوت مفسران امامی به دیدگاه وضع الفاظ برای ارواح معانی

با توجه به توضیحات گذشته، مفسران امامی معتقد به وضع الفاظ برای ارواح معانی را می‌توان در دو دسته معرفی کرد:

دسته اول، مفسرانی هستند که با تکیه بر کاربرد مستقیم این اصطلاح، به وضع الفاظ برای ارواح معانی معتقد شده‌اند. به دلیل ملازمه‌ای که میان باور به وضع الفاظ برای روح معنا با توسعه در معنای الفاظ و عبارات قرآن وجود دارد، مفسرانی که ذیل اصطلاح «توسعه در معانی آیات شریفه» و تمسک به اطلاقات و عمومات الفاظ و عبارات قرآن کریم، این



مسأله را دنبال کرده‌اند نیز در ذیل این دسته قرار می‌گیرند، چه به قاعده وضع الفاظ برای ارواح معانی تصریح کرده باشند یا تصریح نکرده باشند؛ مانند طالقانی.

دسته دوم، مفسرانی هستند که بدون کاربرد مستقیم این اصطلاح، به حقیقت و مضمون وضع الفاظ برای ارواح معانی باورمندند. این دسته خود به دو گروه قابل تقسیم است:

گروهی که ذیل قضیه تأویل و معانی باطنی قرآن، به تفسیر آیات شریفه مبادرت کرده‌اند؛ چه در محدوده روایات تأویلی اهل بیت علیهم‌السلام قرآن را تفسیر کرده باشند، چه با استفاده از تعالیم اهل بیت علیهم‌السلام خود به تأویل آیات شریفه دست زده باشند. لازم به ذکر است که برخی از مفسران دوره معاصر، مانند علامه طباطبایی و طیفی از شاگردان ایشان، در هر دو گروه جای می‌گیرند.

از آنجا که قریب به اتفاق مفسران مذهب امامیه به معانی باطنی قرآن که در روایات اهل بیت علیهم‌السلام مورد توجه قرار گرفته، باور دارند، از یک منظر می‌توان همه مفسران امامیه را به حقیقت و مضمون وضع الفاظ و عبارات قرآن، ولو در محدوده روایات اهل بیت علیهم‌السلام، معتقد دانست. از این رو، در ادامه مشهورترین مفسران گروه نخست را معرفی می‌کنیم.

۶ - ۱. مفسران متقدم امامی معتقد به وضع الفاظ برای ارواح معانی

چنان‌که اشاره شد، نخستین بار به طور صریح در میان مفسران امامیه، ملاصدرا در تفسیر خود به دیدگاه وضع الفاظ برای روح معانی گرایش یافت و از آن در تفسیر برخی آیات متشابه مربوط به اسماء و صفات الهی و موارد مشابه بهره گرفت. پس از وی، دیدگاه او مورد قبول طیفی از شاگردان و مفسران متمایل به دستگاه فلسفی اش قرار گرفت که شاخص‌ترین آنان فیض کاشانی است. بنابراین در این بخش به معرفی دیدگاه این دو مفسر اکتفا می‌کنیم.

۶ - ۱ - ۱. ملاصدرا

ملاصدرا هم در آثار فلسفی و هم در آثار تفسیری خود به قاعده وضع الفاظ برای ارواح معانی تصریح کرده و برای آن در تفسیر قرآن جایگاهی بسیار مهم قائل شده است. وی درباره اهمیت این قاعده می‌نویسد:

سومین روش در تفسیر قرآن، روش راسخان در علم و یقین است. روش آنان این است که الفاظ را بر مفاهیم اصلی‌شان بدون هرگونه تصرف و با مجرد ساختن معانی هر واژه از امور زاید، بر روح معنا حمل می‌کنند. برای مثال، لفظ «میزان» که حقیقت و روح معنای

آن «هر چیزی است که ابزار سنجش باشد»، بدون در نظر گرفتن ویژگی‌های حسی یا عقلی که در هر یک از مصادیق مختلف آن وجود دارد، به کار می‌رود. بنابراین خط‌کش، شاقول، گونیا، اسطرلاب، ذراع، علم نحو، علم عروض، علم منطق و عقل، هر کدام میزان و ابزار سنجش هستند که با آن‌ها امور مختلف متناسب با آن‌ها سنجیده می‌شود. مثلاً خط‌کش میزان خطوط مستقیم، شاقول میزان ستون‌های عمود بر زمین، گونیا میزان خطوط موازی سطح، اسطرلاب میزان ارتفاعات و غیر آن، ذراع میزان مقادیر کمی، علم نحو میزان اعراب و بناء الفاظ، عروض ابزار سنجش کمیت شعر، منطق ابزار سنجش صحیح فکر کردن و عقل ابزار سنجش همه این‌هاست.

خلاصه آن‌که حقیقت مورد تصدیق ارباب حقیقت و تحقیق، همان‌گونه که پیشوایان حدیث و علمای اصول و فقه معتقد شده‌اند، حمل آیات و احادیث بر مفاهیم اصلی‌شان، بدون هرگونه تأویل و تفسیر مادی است که مستلزم تشبیه و نقص و تجسیم درباره خداوند باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱ ش، ج ۴، ص ۱۵۱ - ۱۵۲).

از آنجا که ملاصدرا تفسیر الفاظ قرآن به روح معنا را روش راسخان در علم معرفی کرده، برمی‌آید که از نظری دست کم بخشی از معانی باطنی و تأویل آیات متشابه قرآن که در روایات اهل بیت بیان شده، مبتنی بر حمل الفاظ قرآن بر روح معنا است. نکته دیگر در دیدگاه ملاصدرا این است که وی در توضیح این روش، اولاً از حمل یا تفسیر الفاظ به روح معنا و مجرد ساختن معنا از امور زاید یاد کرده، اما در توضیح میزان، از وضع آن برای روح معنای میزان و ابزار سنجش سخن گفته است.

۶ - ۱ - ۲. فیض کاشانی

فیض کاشانی که متأثر از استادش ملاصدرا است، در تفسیر قرآن نیز پیرو دیدگاه وضع الفاظ برای ارواح معانی به شمار می‌رود و همان توضیحات و مثال‌های او را آورده است. وی در تبیین این دیدگاه می‌نویسد:

الفاظ برای حقایق و ارواح وضع شده‌اند و استعمال الفاظ در حقایق، حقیقت است؛ مثلاً لفظ «قلم» وضع شده برای ابزاری که روی تابلو (لوح) نقش ایجاد می‌کند، بدون توجه به این‌که جنس آن نی، فلز یا چیز دیگر باشد و حتی بدون توجه به مادی یا غیرمادی بودن آن. همچنین بدون در نظر گرفتن این‌که نقشی که ایجاد می‌کند، محسوس یا معقول است و لوحی که قلم بر آن نقش می‌زند، کاغذ، چوب یا غیره باشد، همین که قابلیت پذیرش



هر نوع نقش را داشته باشد، می‌توان آن را لوح خواند (هرچند مثلاً دل و ذهن انسان امری معنوی باشد). این روح معنای لوح است.

اگر در عالم وجود چیزی باشد که به وسیله آن بتوان نقش علوم را بر لوح دل ایجاد کرد، به آن قلم گفته می‌شود، و حتی این چیز شایستگی بیشتری دارد که قلم خوانده شود. قلم حقیقی همان قلم مجرد است که روح قلم بودن و ابزار نقش‌آفرینی در آن موجود است، نه قلم مادی.

فیض دیدگاه وضع الفاظ برای ارواح معانی را زمینه متشابه شدن بخشی از آیات قرآن و یکی از دلایل برخورداری قرآن کریم از معانی باطنی شمرده است؛ زیرا وضع الفاظ برای حقایق و ارواح معانی موجب شده در الفاظ و آیات قرآن، معانی متعدد و متنوع متناسب با قالب و ظاهر الفاظ، و معانی حقیقتی و عمیق متناسب با باطن آیات گنجانده شود. این تضمین معانی مختلف در لایه‌های متفاوت، زمینه متشابه شدن آیات قرآن را فراهم ساخته است. وی می‌نویسد:

هر معنایی دارای حقیقت و روح و صورت و قالبی است، و گاه ممکن است حقیقت واحدی دارای صورت‌ها و قالب‌های متعددی باشد. الفاظ نیز برای حقایق و ارواح وضع شده‌اند و به جهت آن‌که حقایق و ارواح باید در قالب‌هایی لفظی محقق شوند تا شناخته گردند، از این رو الفاظ به نحو حقیقت در آن حقایق و ارواح استعمال می‌شوند، زیرا میان حقایق و الفاظ اتحاد و یگانگی وجود دارد.

مثلاً لفظ قلم، برای ابزار نقش بستن صورت‌های مختلف در لوح و صفحه وضع شده است، بدون آن‌که نوع جنس آن (نی، آهن، چوب و...) در معنای قلم دخالت داشته باشد، یا آن نقشی که با قلم ایجاد می‌شود، حسی یا غیرحسی و عقلی باشد. همچنین صفحه یا لوحی که بر آن تصویر ثبت می‌شود، لازم نیست از جنس کاغذ، سنگ، چوب و... یا غیرمادی و مجرد باشد (فیض، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۱).

۶ - ۱ - ۳. آثار دیدگاه وضع الفاظ برای ارواح معانی در دیدگاه مفسران متقدم

ملاصدرا و فیض کاشانی از نظریه وقاعده وضع الفاظ برای ارواح معانی فراتر از تأویل آیات متشابه و صفات الهی و تحلیل برخی روایات اهل بیت علیهم‌السلام که در مقام بیان معنای باطن آیات شریفه بوده‌اند، بهره نگرفته‌اند. گویا اصلی‌ترین هدف طرح این دیدگاه، انکار مجازی بودن صفاتی چون دیدن، شنیدن، تکلم، محبت، غضب و... به خداوند متعال بوده است.



مطابق دیدگاه لغویان، واژه‌هایی چون نور، عرش، کرسی، قلم، سمیع، بصیر و سایر صفات الهی برای معانی مادی و محسوس وضع شده‌اند و کاربرد آن‌ها در باره خداوند مجاز خواهد بود. اما کاربرد تعبیر «مجاز» در باره صفات الهی بر برخی عارفان و حکیمان گران آمده است؛ از این رو آنان با طرح نظریه وضع الفاظ برای ارواح معانی معتقد شدند که معنای حقیقی این الفاظ عاری از هرگونه ویژگی حسی و مادی است. آنگاه نوبت به مصادیق می‌رسد که آن مصداقی که بهره بیشتری از معنا در خود داشته باشد، اطلاق این کلمات درباره او حقیقت است و بهره کمتر، مجاز؛ قوی‌ترین مصداق این معانی خداوند تعالی است، و سپس مصادیق ضعیف‌تر و مادیاتی که با ابزار مادی می‌بینند و می‌شنوند. زیرا ابزار مادی ممکن است دچار خلل شود و نتواند شایسته ادراک کند.

البته این نگاه به معنای کلمات و تحلیل آن‌ها در واقع خلط مباحث ادبی و لغوی با مباحث عرفانی است و صرفاً نزاعی لفظی و بی‌ثمر تلقی می‌شود (رک: اسعدی، ۱۳۸۶ ش، ص ۴۲). بسیاری از شاگردان و پیروان مکتب فلسفی ملاصدرا نیز دیدگاه وضع الفاظ برای ارواح معانی را پذیرفته‌اند، اما به دلیل عدم شهرت یا عدم تألیف تفسیر قرآن، ضرورتی به معرفی آن‌ها وجود ندارد.

۶ - ۲. مفسران معاصر امامیه، معتقد به وضع الفاظ برای ارواح معانی

گرایش به دیدگاه وضع الفاظ برای ارواح معانی محدود به مفسران امامیه نیست و در میان مفسران اهل سنت نیز طرفدارانی دارد، اما مفسران امامیه در دوره معاصر توجه ویژه و بارزی به این قاعده در تفسیر قرآن کریم نشان داده‌اند. مهم‌ترین و مشهورترین مفسران امامی معاصر که به این قاعده تفسیری اهتمام ویژه داشته‌اند، عبارت‌اند از:

۶ - ۲ - ۱. امام خمینی

امام خمینی علیه السلام به دلیل گرایش‌های عرفانی و حکمت متعالیه‌اش، یکی از پیروان جدی دیدگاه وضع الفاظ برای ارواح معانی به شمار می‌آید. هرچند آثار تفسیری مستقلاً از ایشان در باب قرآن کریم اندک است، اما در مباحث عرفانی و حکمی خود این قاعده را به طور گسترده‌ای به کار برده است.

ایشان در آثار عرفانی مانند مصباح الهدایه و تعلیقات علی شرح فصوص الحکم، و نیز در



کتاب‌هایی مثل آداب الصلوة، شرح چهل حدیث و شرح دعای سحر از این قاعده برای تحلیل آیات، روایات و صفات الهی بهره گرفته‌اند.

امام خمینی این قاعده را «کلید معرف» و یکی از اساسی‌ترین اصول فهم اسرار قرآن دانسته و آن را با حدیثی که ارزش یک ساعت تفکر را برتر از شصت سال عبادت می‌داند، مرتبط ساخته است.

دیدگاه ایشان کاملاً همسویا ملاحظه و فیض کاشانی است؛ برای نمونه، اطلاق «نور» بر انوار ملکوتی را حقیقتی نزدیک‌تر دانسته و بر ذات الهی که نور الانوار و از همه جهات ظلمت خالص است، حقیقت محض می‌داند، و اطلاق آن بر انوار محسوس را در نظر اهل معرفت مجاز شمرده است (برای آگاهی کامل‌تر از دیدگاه ایشان، رک: شیواپور، ۱۴۰۲ ش، ش ۲، ص ۹-۱۳).

۶- ۲- ۲. علامه طباطبایی

علامه طباطبایی از نخستین مفسران در دوره معاصر است که به طور گسترده در تفسیر المیزان به قاعده وضع الفاظ برای ارواح معانی توجه کرده و از این قاعده عمدتاً در تحلیل و تبیین اسما و صفات الهی و برخی صفات پیامبر در قرآن کریم بهره گرفته است. ایشان نیز با حقیقی شمردن انتساب برخی اسم‌های ذات مانند «سراج» (چراغ) به پیامبر، و صفاتی چون «سمیع»، «بصیر»، «رحیم» و... به خداوند، مجاز بودن انتساب صفات به خداوند را مردود شمرده و برای این انکار، به نظریه وضع الفاظ برای روح معانی استناد کرده است.

به نظر علامه، همه الفاظ و صفاتی که به ظاهر معنای مادی دارند - از قبیل سمع، بصر، رحمت، نور، عرش، کرسی، میزان، لوح، قلم و... - و بر اساس مبانی مسلم دینی، درباره خداوند باید متناسب با ساحت قدس الهی و مجرد از معنای مادی آن‌ها تفسیر شوند، در حقیقت برای روح معنا وضع شده‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۹ ش، ج ۱، ص ۹-۱۱)؛ تا از یک سو، مجاز لازم نیاید و از سوی دیگر، وجود این صفات به نحو حقیقی، اصیل و قوی‌تر در خداوند باشد و در غیر خدا به صورت تبعی و ضعیف‌تر تحقق یابد. با این تحلیل، قضیه وضع الفاظ برای معانی، با حقایق معرفتی کاملاً سازگار خواهد بود (همو، ج ۱، ص ۱۰).

علامه طباطبایی درباره این نظریه چنین استدلال کرده است که از ظاهر آیه شریف «وَاللَّهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى» (اعراف: ۱۸۰) یا «فَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى» (اسراء: ۱۱۰) برمی‌آید که اسما و صفات مورد اشاره در آیات، حقیقتاً و اصالتاً از آن خداست و به صورت تبعی به دیگران نسبت داده می‌شود.



دلیل این که اسما و صفات به صورت مشترک معنوی درباره خدا و غیر خدا به کار می رود آن است که در مواردی، خدای سبحان آن صفات را با صیغه افعال تفضیل در مورد خودش به کار برده است؛ مانند صفات «أَعْلَى» و «أَكْرَم»؛ و روشن است که صفت تفضیلی همواره بر اشتراک دو طرف صفت تفضیلی - یعنی مَفْضَل و مَفْضَلٌ عَلَيْهِ - در اصل معنا دلالت دارد (همو، ج ۸، ص ۳۵۸؛ نیز رک: دشتی، ۱۳۸۳ ش، ج ۳، ص ۳۴۴ - ۳۴۵).

گفتنی است که توجه علامه طباطبایی به روح معنای الفاظ در تفسیر قرآن، به اسما و صفات الهی محدود نبوده و در سایر معارف قرآن نیز گاه و بی گاه و در قالب اطلاقات و عمومات و توسعه در معنای الفاظ، از آن بهره می گیرد (رک: شیواپور، ۱۴۰۲ ش، ش ۲، ص ۱۶).

در باره تفسیر صفات خبریه خدای متعال - یعنی صفاتی که خدای تعالی خود درباره خویش خبر داده است - دو دیدگاه اساسی ترو وجود دارد: یکی دیدگاه وضع الفاظ برای ارواح معانی و دیگری دیدگاه «تجريد معنا» که نخستین بار از سوی علامه طباطبایی مطرح شده است. مقصود از دیدگاه وضع الفاظ برای ارواح معانی این است که الفاظ به ازای معانی حسی وضع نشده اند، بلکه بر معنای کلی وضع شده اند، بدون این که خصوصیات مصادیق آن، خواه جسمیت یا غیر آن، در معنا لحاظ شده باشد.

اما مقصود از دیدگاه تجريد معنا آن است که نیازهای روزمره انسان ها، و به تبع آن، نیاز آن ها به روابط اجتماعی، اساس وضع الفاظ به حساب می آید. از آنجایی که علت تعلق انسان به اجتماع، برآورده کردن نیازهای زندگی مادی و طبیعی است، ناگزیر الفاظ را برای اشیایی که از آن ها اغراضی را اراده کرده اند، وضع کرده اند (طباطبایی، ۱۳۷۹ ش، ج ۱، ص ۹). بنابراین، نخستین معانی این الفاظ مادی و حسی بوده و به تدریج در معانی معنوی به صورت مجازی به کار رفته اند. کثرت استعمال در معانی مجازی باعث تبادر این معانی به ذهن و حقیقت شدن آن ها شده است (همو، ج ۲، ص ۳۱۹). در نتیجه، این الفاظ با وضع تعینی برای معانی مجرد (روح معنا) استعمال شده اند. بر اساس این دیدگاه، ملاک در وضع الفاظ، غایت ها و کارکردهای اشیاء است؛ یعنی علت وضع لفظ، به جهت فایده ای است که در موضوع له وجود دارد و شکل و خصوصیات موضوع له تأثیری در وضع ندارد. برای مثال، کلمه «سراج» (چراغ) برای وسیله ای وضع شده است که نیاز انسان را به نور برطرف می سازد. اما مصداق این وسیله در عصرهای مختلف گوناگون بوده است؛ زمانی به چراغ روغنی و



نفتی و گازی اطلاق می‌شده و اکنون به چراغ‌های برقی نیز «سراج» گفته می‌شود. روشن است که واضع، لفظ «سراج» را در ابتدا برای چراغ روغنی وضع کرده است، اما از آنجایی که غایت در وضع الفاظ مهم است، در دوره‌های بعدی برابری که همان غایت، یعنی تولید نور را محقق می‌سازند، اطلاق شده است؛ با این‌که چراغ‌های جدید هیچ‌یک از اجزای چراغ‌های زمان وضع لفظ را ندارند (همو، ج ۱، ص ۹ و ج ۲، ص ۳۲۰. برای آگاهی بیشتر، رک: ایازی و عزتی بخشایش، ۱۳۹۲ ش، ش ۱۵، ص ۶۳ - ۶۷).

دیدگاه تجرید معانی علامه طباطبایی به واقعیت زبان و وضع الفاظ برای معانی نزدیک‌تر، دقیق‌تر و قابل دفاع‌تر از دیدگاه وضع الفاظ برای روح معانی است. چنان‌که پیش‌تر اشاره شد، ملاصدرا اشاره‌ای سربسته به این دیدگاه داشته است.

۶ - ۲ - ۳. سید محمود طالقانی

طالقانی از دیگر مفسرانی است که با توجه به رویکرد اجتماعی‌اش در تفسیر قرآن، باید او را از پیروان توسعه معنا در الفاظ قرآن دانست. وی در جایی از تفسیر خود، به صراحت به قاعده وضع الفاظ برای معانی اشاره نکرده است، اما از آن‌جا که در تفسیر آیات، معمولاً الفاظ قرآن را به موسّع‌ترین معنا تفسیر می‌کند، می‌توان او را از پیروان دلالت الفاظ قرآن بر روح معنا دانست؛ تا به پشتوانه این نگرش، بتوان از قرآن کریم هدایت‌هایی بیشتر و متناسب با نیازهای عصر برگرفت.

برای نمونه، وی در تفسیر واژه «فلق» در سوره فلق، پس از بیان معانی‌ای چون: سپیده‌دم، شکاف باز، و آفریدگان، می‌نویسد:

الفلق، هر گونه سرشکاف شدن قشر و پرده‌ای است که از آن پدیده‌ای رخ نماید و سر برآورد. اگر الف و لام «الفلق» اشاره به فلق خاص باشد، منصرف به فلق سپیده‌دم است، و اگر اشاره به نوع باشد، شامل هر گونه فلقی می‌شود: آن شعاعی که از شکافته شدن تاریکی، و آن گیاه و جانوری که از زمین و بذر و تخم و رحم سر بر می‌آورد، آن چشمه‌ها و باران‌هایی که از درون کوه‌ها و ابرهای فشرده جاری می‌شود، اعمالی که از نیات و خوی‌ها، و معارفی که از اذهان و افکار، و صورت‌هایی که از ترکیب عناصر و ماده، و وجودی که از عدم پدیدار می‌شوند (طالقانی، ۱۳۶۲ ش، ج ۴، ص ۳۰۵ - ۳۰۶).

وی همچنین در تفسیر «النفاثات» در همین سوره، پس از نقد تفسیر مشهور آن، می‌نویسد:

برای نشان دادن تبلیغات آهسته زنانه و ساحرانه و ماهرانه‌ای که در مشاعر و تصمیمات ایمانی و عقده‌های اعتقادی نفوذ می‌نماید و آن‌ها را یکی پس از دیگری سست و باز می‌گردانند، از این رو کار دمیدن و گره زدن جادوگرانه را «عزیمه، عزائم، رُقیه، رُقی» گویند. گویا در این آیه، به «فی العقد» تعبیر شده تا اشعار به همان گره‌های عقیده و ایمانی داشته باشد که جادوگران و دشمنان عقاید محکم، می‌کوشند با نفس‌های مسموم خود آهسته و پنهانی در آن‌ها بدمند، تا آن‌ها را سست نمایند و صاحبان عقیده را تحت نفوذ و بهره‌کشی (استثمار) خود درآورند (همان‌جا، ص ۳۱۰؛ برای نمونه‌ای دیگر، ر.ک: همو، ج ۳، ص ۱۷۷).

۶ - ۲ - ۴. آیه الله دکتر صادقی تهرانی

دکتر صادقی تهرانی را نیز باید از دیگر مفسران پیرو قاعده وضع الفاظ برای ارواح معانی دانست. این مفسر، اگرچه به صراحت به قاعده یاد شده تصریح نکرده است، اما از آن‌جا که از مدافعان سرسخت استفاده حد اکثری از دلالت‌های الفاظ قرآن کریم به شمار می‌آید، باید او را از پیروان جدی این قاعده دانست.

دکتر صادقی نگاهی گسترده به مرجعیت قرآن کریم در حوزه‌های گوناگون انسانی، به ویژه در فقه، اخلاق و اعتقادات دارد و برای این منظور، در تفسیر آیات قرآن، گرایش شدیدی به توسعه در دلالت الفاظ نشان می‌دهد. وی بیش از دیگر مفسران امامیه به استنباط آموزه‌های علوم اسلامی و علوم انسانی از قرآن باور دارد.

بر همین اساس، دکتر صادقی به دلالت الفاظ قرآن بر چند معنا (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵ش، ج ۲۷، ص ۱۱۸؛ ج ۴، ص ۳۷۲)، توسعه‌پذیری معنای الفاظ قرآن (صادقی تهرانی، ۱۳۹۲ش، ج ۱۴، ص ۹۴)، و توسعه در تأویل آیات قرآن با الگوگیری از روایات اهل بیت علیهم‌السلام معتقد است (ر.ک: طیب حسینی و شم‌آبادی، ۱۴۰۳ش، ش ۱۱۱، ص ۱۴۶ - ۱۵۶).

برای نمونه، وی در تفسیر آیه شریفه ﴿وَإِذَا الْمَوْؤُودَةُ سُئِلَتْ﴾ (تکویر: ۸)، مقصود از «المؤودة» را از دختران زنده به گور شده در فرهنگ عرب جاهلی فراتر برده و آن را شامل هر روح انسانی می‌داند که ستمگران و اهل طغیان، او را به امور مادی و شهوانی مشغول می‌سازند (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵ش، ج ۳۰، ص ۱۵۳).

این دیدگاه را می‌توان با نظر طالقانی مقایسه کرد؛ به نظر طالقانی، «گویا از همه ستم‌زده‌ها به «المؤودة» تعبیر شده است... بدین معنا، هر موجود زنده و مستعدی که ظالمانه نابود

شود، هر استعداد زنده‌ای که خفه گردد و هر حقی که از میان برود، مؤوده است. این معنای وسیع را روایات نیز تأیید می‌کنند:

در روایتی از رسول خدا ﷺ درباره عَزْل (بیرون ریختن و از میان بردن نطفه) سؤال شد، آن حضرت فرمود: این همان واد، یعنی زنده‌به‌گور کردن پنهانی است. از حضرت باقر (ع) نیز نقل شده که مقصود از «المؤوده»، قرابت رسول خدا و کسانی‌اند که در راه جهاد کشته می‌شوند.

همچنین در تفسیر عبارت «تحریر رقبه» در آیات مختلف - که به عنوان کفاره قتل خطا،ظهار و... مطرح شده و مفسران آن را منحصرأ به آزادی برده معنا کرده‌اند - دکتر صادقی با توجه به برجیده شدن نظام برده‌داری، آن را به آزادی زندانیان یا پرداخت بدهی بدهکاران قابل تعمیم و تفسیر می‌داند (صادقی تهرانی، ۱۳۸۴ ش، ص ۱۸۶ و ۲۱۲؛ نیز: همو، ۱۳۶۵، ج ۷، ص ۲۴۴ - ۲۴۵. برای نمونه‌های دیگر، رک: طیب حسینی و شم‌آبادی، ۱۴۰۳ ش، ص ۱۴۰ - ۱۵۸؛ مهدوی‌راد و هادیان‌رسنانی، ۱۳۹۹ ش، ص ۴۰، ص ۲۱۰ - ۲۲۶).

۶ - ۲ - ۵. آیه الله مکارم شیرازی

از دیگر مفسرانی که می‌توان او را در عمل، پیرو نظریه «وضع الفاظ برای ارواح معانی» دانست، مؤلف تفسیر نمونه، آیت الله مکارم شیرازی است. هرچند اصطلاح «وضع الفاظ برای ارواح معانی» به صراحت در آثار ایشان دیده نمی‌شود، اما دو تعبیر رایج در آثار وی می‌تواند نشانه‌ای از پذیرش این قاعده باشد و زمینه‌ای برای توسعه دلالت‌های قرآن فراهم آورد: نخست، جواز استعمال الفاظ قرآن در بیش از یک معنا؛ و دوم، تفسیر بسیاری از الفاظ و آیات قرآن بر اساس اشتراک معنوی. پیش‌تر پیوند این دو تعبیر با قاعده «وضع الفاظ برای ارواح معانی» توضیح داده شده است.

برای نمونه، در تفسیر نمونه پس از نقل دیدگاه‌های مختلف در تفسیر آیه شریفه ﴿فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ﴾ (شرح: ۷) آمده است:

آیه شریفه، مفهوم گسترده‌ای دارد که فراغت از هر امر مهم و پرداختن به امر مهم دیگر را شامل می‌شود و جهت‌گیری تمام تلاش‌ها را به سوی پروردگار توصیه می‌کند... و هر یک از معانی‌ای که مفسران بیان داشته‌اند، می‌توانند به عنوان یکی از مصداق‌های آیه شریفه پذیرفته شوند (مکارم، ۱۳۶۹ ش، ج ۲۷، ص ۱۲۹).





آیت الله مکارم، چه در مباحث اصول فقه و چه در تفسیر قرآن، بر امکان وقوع استعمال لفظ در بیش از یک معنا تأکید دارد. وی معانی باطنی قرآن را معانی مستقل، و نه رقیب یا مزاحم معانی ظاهری، می داند و آن ها را در زمره مصادیق استعمال لفظ در بیش از یک معنا به شمار می آورد (مکارم، ۱۴۱۶ ق، ج ۱، ص ۱۴۶ - ۱۵۴).

بدین ترتیب، آیت الله مکارم در تفسیر نمونه با پیوند دادن معانی باطنی با مقوله اشتراک معنوی و جواز استعمال لفظ در بیش از یک معنا، تحولی در کارکرد الفاظ قرآنی پدید آورده و از این طریق، توسعه ای در معنای واژگان قرآن ایجاد کرده و آن را در تفسیر خود به کار بسته است.

۶ - ۲ - ۶. آیه الله معرفت

آیت الله معرفت نیز از جمله مفسرانی است که ذیل عنوان تأویل و معانی باطنی آیات، به گونه ای روشمند به توسعه و تعمیم دلالت الفاظ قرآن گرایش دارد. وی در بحث از تأویل قرآن و روایات تأویلی اهل بیت (علیهم السلام)، دیدگاهی مطرح کرده است که کاملاً با توسعه در مدلول الفاظ قرآن و قاعده «وضع الفاظ برای ارواح معانی» همسوبه نظر می رسد.

ایشان پس از ذکر سه معنا برای تأویل در قرآن کریم، معنای چهارمی را نیز مطرح می سازد که هرچند در خود قرآن به کار نرفته، در کلام پیشینیان مورد استفاده قرار گرفته است. وی می نویسد:

معنای چهارم تأویل - که در قرآن نیامده، ولی در کلام پیشینیان به کار رفته - عبارت است از: انتزاع مفهوم عام و گسترده از آیه ای که در مورد خاصی نازل شده است. اهل فن گفته اند: «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد». از تأویل به این معنا، گاهی به «بطن» یعنی معنای ثانوی و پوشیده ای که از ظاهر آیه به دست نمی آید، هم تعبیر شده است، در مقابل «ظاهر» یعنی معنای اولیه ای که ظاهر آیه بر حسب وضع و کاربرد، آن معنا را می فهماند... این معنای تأویل (معنای چهارم) دامنه ای بس گسترده دارد و همچنین معناست که ضامن عمومیت قرآن است و موجب می شود قرآن شامل تمام زمان ها و دوران ها باشد؛ زیرا اگر مفاهیم فراگیر برگرفته شده از موارد خاص نباشد و آیه مختص همان مورد شأن نزول باشد، بسیاری از آیات قرآن عاطل و بی ثمر می شوند و فایده ای جز ثواب تلاوت و ترتیل آن در طول شبانه روز نخواهند داشت (معرفت، ۱۳۷۹ ش، ج ۱، ص ۲۵).

ایشان سپس، برداشت وجوب پرداخت خمس از تمام منابع و درآمدهای شخصی را از آیه شریفه «وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ...» (انفال: ۴۱) - که به

ظاهرناظر به غنائم جنگی است - و نیز برداشت ضرورت پرداخت مالیات به دولت اسلامی برای تأمین هزینه‌های دفاع و دیگر موارد مشابه را از آیه «وَأَنْفَقُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ» (بقره: ۱۹۵)، از جمله نمونه‌های همین نوع تأویل و برداشت‌های باطنی می‌داند که از مدلول عام آیات استخراج شده‌اند (ر.ک: همو، ص ۲۷ - ۲۸).

وی در ادامه مباحث خود، به بیان ضوابط و معیارهایی برای تأویل صحیح آیات می‌پردازد و آن‌ها را با نمونه‌هایی قرآنی تطبیق می‌دهد؛ نکاتی که با قاعده «وضع الفاظ برای ارواح معانی» همسو بوده، اما در مقایسه با آن، دامنه‌ای محدودتر دارند (ر.ک: همو، ص ۲۸ - ۳۳).

۶ - ۲ - ۷. آیه الله جوادی آملی

آیت الله جوادی آملی را باید از برجسته‌ترین مدافعان نظریه «وضع الفاظ برای روح معنا» در تفسیر قرآن در دوره معاصره شمار آورد. به گفته شیواپور، دیدگاه وی نسبت به دیگر پیروان این نظریه، چهار ویژگی ممتاز دارد:

نخستین وجه تمایز آن است که ایشان نظریه «روح معنا» را به مثابه یک نظریه مستقل و مشخص در برابر نظریه‌های رقیب معرفی کرده و نسبت به جایگاه آن، نوعی خودآگاهی تاریخی دارد (ر.ک: جوادی آملی، ۱۳۷۸ ش، ج ۱۴، ص ۶۲۶).

دوم آن که، برخلاف اغلب مدافعان این نظریه، جوادی آملی کوشیده است مبانی آن را مستدل سازد. به نظر ایشان، این نظریه گرچه مبتنی بر حدس است و برهان قطعی ندارد، اما حدس آن دارای منشأی روشن است. وی منشأ آن را در نام‌گذاری‌های صناعی و فناوری‌های جدید می‌داند؛ چرا که ارتکاز نوآوران در این زمینه آن است که اگر روزی صنعت یا قطعه‌ای از آن تکمیل شود و اجزا و عناصر آن تغییر کند، نام پیشین همچنان بر آن اطلاق می‌شود. بنابراین، از طریق تشابه در زمان‌ها، شرایط، افراد و زبان، حدس زده می‌شود که موضوع له الفاظ، مفاهیم کلی و عام‌اند (همو، ج ۱۲، ص ۴۵ - ۴۶).

سومین نکته تمایز آن است که از منظر آیت الله جوادی، وضع الفاظ صرفاً در انحصار ادیبان نیست، بلکه حکیمان، عارفان و متکلمان نیز در این زمینه حق اظهار نظر دارند.

نکته چهارم آن که، وی برخلاف برخی مفسران که به صورت موردی به این دیدگاه اشاره دارند، در حجم وسیع و گسترده‌ای از تفاسیر خود - به ویژه در تبیین آیات متشابه، و حتی برخی آیات محکم - به طور مستقیم و با تصریح به عنوان «روح معنا» از این نظریه بهره





می‌گیرد (ر.ک: شیواپور، ۱۴۰۲ش، ش ۲، ص ۱۶ - ۱۸).

مهم‌تر از همه این‌ها، آیت‌الله جوادی آملی با تکیه بر همین نظریه، دامنه پیام‌های قرآن کریم را به گونه‌ای وسیع توسعه داده است؛ به گونه‌ای که ذیل عنوان بیان تمثیلی، برداشت‌هایی نوین، به روز، و منطبق با نیازهای عصری از قرآن ارائه می‌دهد (ر.ک: صالحی، ۱۴۰۳ش، ص ۱۳ به بعد).

براین اساس، می‌توان گفت که آیت‌الله جوادی نگاهی جامع‌تر به قاعده «وضع الفاظ برای ارواح معانی» دارد. وی حتی مسئله استعمال لفظ در بیش از یک معنا را نیز به این قاعده مرتبط می‌سازد. در این باره می‌نویسد:

ممکن است برخی، استعمال لفظ در بیش از یک معنا را روا ندانند، لذا اراده چند مطلب از یک لفظ قرآنی را صحیح نشمارند؛ لیکن باید توجه داشت که بر فرض صحت آن مبنا نیز، می‌توان معنای جامع و انتزاعی ترسیم کرد که همه مراحل را در بر گیرد. گذشته از آن‌که مراحل طولی، مصادیق یک معنایند، نه معانی متعدد یک لفظ... (جوادی آملی، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۹۸).

۶ - ۲ - ۸. حسن مصطفوی

نقطه اوج توجه به «روح معنا» در تفسیر کلمات قرآن - که پیوندی میان دورویکرد قدیم و جدید به این قاعده برقرار می‌سازد - کتاب ارزشمند التحقیق فی کلمات القرآن تألیف حسن مصطفوی است. وی از مفسران معاصرو از مدافعان جدی نظریه وضع الفاظ برای ارواح معانی به شمار می‌رود که این اصل را تقریباً به تمامی واژگان قرآن تعمیم داده است. مصطفوی برای کشف معنای حقیقی واژه - که از منظروی همان روح معناست - از یک الگوی ثابت بهره می‌گیرد. او با انکار وجود مجاز در قرآن، به بررسی دقیق و گسترده کاربردهای مختلف واژگان در زبان عربی می‌پردازد و با عنوان «تحقیق در معنای کلمه»، در پی دستیابی به حقیقت معنایی هر واژه است (ر.ک: مصطفوی، ۱۳۶۰ش، ج ۱، ص ۳ - ۴).

برداشت وی از معنای تحقیقی واژگان، کاملاً منطبق بر مفهوم روح معنا در آثار سایر طرفداران این دیدگاه است. صرف نظر از صحت یا نادرستی دیدگاه مصطفوی درباره انکار مجاز، باید اذعان داشت که او برای مخاطب، روشی منسجم و منظم در کشف روح معنای واژگان فراهم کرده است؛ روشی که کاربرد نظریه روح معنا را آشکارتر از دیگر مفسران در



حوزه‌های گوناگون معارف قرآن نشان می‌دهد و آن را از تأویل آیات متشابه مربوط به صفات، فراتر برده و به تمامی حوزه‌های معرفتی قرآن تعمیم می‌دهد.

این الگو، به ویژه در پاسخ‌گویی به مسائل نوپدید عصری و در مطالعات تطبیقی و بینارشته‌ای میان قرآن و علوم انسانی، کارآمدی ویژه‌ای دارد. با چنین نگاهی به قاعده وضع الفاظ برای ارواح معانی، کاربرد آن تنها به تفسیر اسمای الهی، مفاهیم متشابهی چون عرش، کرسی، میزان، و نیز نفی مجاز و استعاره از این تعابیر محدود نمی‌ماند، بلکه این قاعده می‌تواند به مثابه رویکردی بنیادین، قرآن کریم را به مرجع پاسخ‌گویی فعال‌تر و روزآمدتر در برابر نیازهای معرفتی عصر حاضر تبدیل کند و بنیانی برای توسعه مطالعات قرآنی در قلمرو علوم انسانی قرار دهد.

۶ - ۲ - ۹. آثار دیدگاه وضع الفاظ برای ارواح معانی در نظر مفسران معاصر

همان‌گونه که در گزارش دیدگاه مفسران معاصر مشاهده شد، نظریه «وضع الفاظ برای ارواح معانی» در تفسیر امامیه، به ویژه از عصر علامه طباطبایی به بعد، دچار تحولی بنیادین شده است. این نظریه که پیش‌تر صرفاً مبنایی برای تحلیل اسماء و صفات الهی و تبیین آیات متشابه در حوزه معارف فلسفی و عرفانی به شمار می‌رفت، در دوره معاصر با رویکردی نو توسعه یافته و به یکی از مبانی مهم و کاربردی در گسترش دلالت‌های الفاظ قرآن کریم تبدیل شده است.

تحول یادشده، قاعده «روح معنا» را از یک مبنای تفسیری خاص به مبنایی عام و پویا ارتقا داده است؛ به گونه‌ای که امروزه می‌توان براساس آن، تفاسیری نو و زنده از قرآن کریم در پاسخ به مسائل متکثر و پیچیده عصر حاضر ارائه داد. این تحول، نقش قرآن را در هدایت بشر معاصر و به ویژه در توسعه علوم انسانی اسلامی برجسته‌تر ساخته است.

در عصری که با گسترش حیرت‌انگیز فناوری و هوش مصنوعی مواجه‌ایم، تفسیر قرآن بر اساس نظریه روح معنا، می‌تواند نگاهی ژرف‌تر، جامع‌تر و کارآمدتر به آیات الهی فراهم آورد و نشان دهد که چگونه می‌توان قرآن را همچنان زنده، هدایت‌گر و مرجع پاسخ‌گویی به نیازهای نوپدید انسانی نگاه داشت (برای آگاهی از دیگر کارکردهای قاعده روح معنا، رک: اسدی‌نسب، ۱۴۰۰ش، ص ۱۵۱ - ۱۵۲).



۷. نتیجه

آنچه از رهگذر این پژوهش حاصل شد این است که گرچه اصطلاح «وضع الفاظ برای روح معنا» نخستین بار توسط غزالی مطرح گردید و پس از آن به ویژه در میان اهل حکمت و معرفت، به ویژه مفسران برجسته‌ای چون ملاصدرا و شاگردانش به طور گسترده و جدی پذیرفته شد، ولی ریشه اصلی این دیدگاه به خود قرآن کریم و روایات تفسیری و تأویلی اهل بیت علیهم‌السلام بازمی‌گردد. این نظریه با مفاهیمی همچون «مشتکر معنوی»، بخشی از «معنای باطنی»، «توسعه در معنا» و «معنای اساسی» که در معناشناسی ایزوتسو مطرح شده است، ارتباط و نزدیکی فراوان دارد.

با توجه به این ارتباط، روشن می‌شود که حقیقت نظریه وضع الفاظ برای روح معنا، با تعبیر مختلف، در اندیشه مفسران معاصر امامیه از جایگاهی رفیع برخوردار است. این مفسران با تکیه بر این دیدگاه، توانسته‌اند در مفاهیم قرآنی توسعه گسترده‌ای ایجاد کنند که پاسخ‌گوی نیازهای متنوع هدایتی، تربیتی و مباحث میان‌رشته‌ای، به ویژه در ارتباط قرآن با علوم انسانی باشد.

از این رو، توجه بیشتر به این قاعده و روشمند کردن آن می‌تواند خدمتی ارزشمند به پیشرفت مباحث میان‌رشته‌ای و تولید علوم انسانی مبتنی بر قرآن ارائه دهد.

کتابنامه

- ابن عاشور، محمد طاهر. (۱۴۲۰ق). التحرير و التنوير. بيروت: مؤسسة التاريخ العربي.
- اردبیلی، سید عبدالحی. (۱۳۸۱ش). تقریرات فلسفه امام خمینی. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- اسدی نسب، محمد علی. (۱۴۰۰ش). «نگاه هدف‌محور به قاعده روح معنا در تفسیر عرفانی و معیارهای آن». قرآن‌پژوهی، ش ۱، ص ۱۲۹ - ۱۵۵.
- اسعدی، محمد. (۱۳۷۶ش). سایه‌ها و لایه‌های معنایی در قرآن کریم. قم: بوستان کتاب.
- ایزوتسو، توشیهیکو. (۱۳۶۸ش). خدا و انسان در قرآن: معناشناسی جهان‌بینی قرآنی. مترجم: احمد آرام. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۲ش). تفسیر موضوعی جلد ۱: قرآن در قرآن. قم: مؤسسه اسراء.



- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۴ش). سرچشمه اندیشه. قم: مرکز نشر اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۸ش). تفسیر تسنیم. قم: مرکز نشر اسراء.
- خمینی، سیدحسن. (۱۳۹۰ش). گوهر معنا (بررسی قاعده وضع الفاظ برای ارواح معانی). به کوشش: سیدمحمدحسن مخبر و سیدمحمود صادقی. تهران: اطلاعات.
- خمینی، سیدروح‌الله. (۱۳۷۰ش). آداب الصلاة. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خمینی، سیدروح‌الله. (۱۳۷۶ش). مصباح الهدایة الى الخلافة و الولاية. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خمینی، سیدروح‌الله. (۱۳۸۱ش). شرح دعای سحر. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- خمینی، سیدروح‌الله. (۱۳۸۶ش). شرح چهل حدیث. قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- دشتی، سیدمحمود و نکونام، جعفر. (۱۳۸۶ش). «اشتراک در قرآن». دایرة المعارف قرآن کریم، ج ۳، ص ۳۳۱ - ۳۴۵. مرکز فرهنگ و معارف قرآن کریم.
- رمضان، عبدالنواب. (۱۳۶۷ش). مباحثی در فقه اللغة و زبان شناسی عربی. مترجم: حمیدرضا شیخی. مشهد: معاونت فرهنگی آستان قدس رضوی.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. (۴۲۱ق). الاتقان فی علوم القرآن. بیروت: دارالکتب العربی.
- شاکر، محمدکاظم. (۱۴۰۰ش). روش های تأویل قرآن. قم: بوستان کتاب.
- شیوا، حامد، حجتی، سیدمحمدباقر و غروی نائینی، نهله. (۱۳۹۱ش). «طباطبایی و نظریه روح معنا در تبیین الفاظ متشابه قرآن». پژوهش های فلسفی کلامی، س ۱۳، ش ۴، ص ۱۱۳ - ۱۳۳.
- شیواپور، حامد. (۱۳۹۴ش). نظریه روح معنا در تفسیر قرآن. قم: دانشگاه مفید.
- شیواپور، حامد. (۱۴۰۲ش). «نظریه روح معنا از نگاه دانشوران سده اخیر حوزه علمیه قم (با تأکید بر دیدگاه های امام خمینی، علامه طباطبایی و آیه الله جوادی آملی)». مطالعات زبان و ادبیات عربی، ش ۲، ص ۵ - ۲۲.
- صادقی تهرانی، محمد. (۱۳۶۵ش). الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن و السنة. قم: انتشارات فرهنگ اسلامی.
- صالحی، سیده لیلا. (۱۴۰۳ش). «تحلیل دیدگاه علامه جوادی آملی در تفکیک بیان های تمثیلی از تعیینی در قرآن». رساله سطح ۴، مؤسسه آموزش عالی حوزوی معصومیه، قم.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم. (۱۳۶۱). تفسیر القرآن الکریم. قم: بیدار.



- طالقانی، سید محمود. (۱۳۶۲ش). پرتوی از قرآن. تهران: شرکت سهامی انتشار.
- طباطبائی، سید محمد حسین. (۱۳۷۹ش). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: منشورات جامعة المدرّسين.
- طیب حسینی، سید محمود. (۱۴۰۱ش). واکاوی واژگان قرآن کریم از منظر روایات اهل بیت علیهم السلام. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- طیب حسینی، سید محمود. (۱۳۸۱ش). چند معنایی در قرآن کریم. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- طیب حسینی، سید محمود و حسین شم‌آبادی. (۱۴۰۳ش). «مبانی مرجعیت علمی قرآن کریم از منظر دکتر صادقی تهرانی». پژوهش‌های قرآنی، ش ۱۱۱، ص ۱۳۳ - ۱۶۰.
- عیاشی، محمد بن مسعود. (۱۳۸۰ش). تفسیر العیاشی. تهران: مکتبه العلمیه الاسلامیه.
- فیض کاشانی، ملا محسن. (۱۴۱۵ق). تفسیر الصافی. مکتبه الصدر.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۰۷ق). الکافی. تصحیح علی اکبر غفاری. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مشکینی، علی. (۱۳۷۱ش). اصطلاحات الاصول. قم: دفتر نشر الهادی.
- مصطفوی، حسن. (۱۳۶۸ش). التحقیق فی کلمات القرآن. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مصطفوی، حسن. (۱۳۶۰ش). التحقیق فی کلمات القرآن. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- مظفر، محمد رضا. (۱۴۳۰ق). اصول الفقه. قم: مؤسسه النشر الاسلامی.
- مظفری، حسین. (۱۳۹۹ش). «ایده وضع الفاظ برای روح معانی، از منظر اهل معرفت». حکمت اسلامی، س ۷، ش ۳، ص ۱۸۵ - ۲۰۵.
- معرفت، محمد هادی. (۱۳۷۹ش). تفسیر و مفسران. قم: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۴۱۶ق). انوار الاصول. تقریر: احمد القدسی. قم: انتشارات نسل جوان.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۶۹ش). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مهدوی راد، محمد علی و هادیان رسنانی، الهه. (۱۳۹۹ش). «بازشناسی مفهوم توسعه معنایی». پژوهش‌های دینی، شماره ۴۰، ص ۲۰۷ - ۲۲۸.
- میراحمدی، عبدالله و مونا امانی‌پور. (۱۳۹۷ش). «تحلیل کارآمدی نظریه وضع الفاظ برای ارواح معانی». خردنامه صدرا، ش ۹۱، ص ۲۳ - ۳۸.