

نظریه روح معنا از نگاه دانشوران سده اخیر حوزه علمیه قم (با تأکید بر دیدگاه‌های امام خمینی، علامه طباطبایی و آیت‌الله جوادی آملی)*

حامد شیواپورا^۱

چکیده

بر اساس نظریه وضع الفاظ برای ارواح معانی یا به اختصار، نظریه «روح معنا»، الفاظ برای روح معنای مشترک بین مصادیق گوناگون وضع شده‌اند و خصوصیات مصادیق در وضع الفاظ دخالتی ندارد. طبق این دیدگاه، مراد از الفاظ متشابهی چون عرش، کرسی، لوح و قلم در کتاب و سنت، نه معنای ظاهری آن‌هاست و نه معنای مجازی آنها، بلکه معنای آنها چنان گسترده است که مصادیق غیر مادی را نیز شامل می‌شود. نظریه روح معنا در اصل برای توجیه الفاظ متشابه قرآن مطرح شده است، ولی می‌توان آن را به طور کلی در دسته نظریه‌های کلان در لغت‌شناسی طبقه‌بندی کرد. این دیدگاه را نخستین بار غزالی مطرح کرد و پس از او بسیاری از بزرگان اندیشه اسلامی آن را پذیرفتند. این نظریه در سده اخیر و در حوزه علمیه قم مجال طرح مجدد یافته است. ازین رو به طور ویژه دیدگاه سه عالم برجسته حوزه علمیه قم؛ یعنی امام خمینی، علامه طباطبایی و آیت‌الله جوادی آملی درباره این نظریه، از منظرها و با رویکردهای گوناگون شایسته بررسی است. در این مقاله تقریر هر یک از این سه بزرگوار از این نظریه و شباهت‌ها و تفاوت‌های تقریر آنان و امتیاز و برجستگی دیدگاه آنان در طرح این نظریه بررسی شده است.

واژگان کلیدی: لغت‌شناسی، روح معنا، وضع الفاظ، امام خمینی، علامه طباطبایی، آیت‌الله جوادی آملی.

* این مقاله با حمایت دبیرخانه دائمی کنگره یک‌صدمین سالگشت باز تأسیس حوزه علمیه قم و دستاوردها و نکوداشت آیت‌الله العظمی حاج شیخ عبدالکریم حایری □ تألیف شده است.

۱. استادیار گروه الهیات، دانشگاه مفید، قم، ایران.

رایانامه: h_shivapoor@yahoo.com

مقدمه

نظریه «وضع الفاظ برای ارواح معانی» که از این پس آن را به اختصار «نظریه روح معنا» خواهیم خواند، دیدگاهی درباره نسبت الفاظ و معانی است که نخستین بار غزالی آن را مطرح کرد و از آن پس، بسیاری از عالمان مسلمان همین دیدگاه را در بیان چگونگی رابطه لفظ و معنا پذیرفتند. این دیدگاه عمدتاً فلسفی است و با تسامح، می‌توان آن را دیدگاهی کلامی و عرفانی نیز دانست، اما از آنجاکه مستقیماً به چگونگی نسبت لفظ و معنا می‌پردازد، می‌توان آن را دیدگاهی در حوزه ادبیات و لغت‌شناسی و دارای کارکرد در حیطة زبان قرآن نیز به شمار آورد.

نگارنده در کتابی مستقل به تفصیل درباره این نظریه و ابعاد گوناگون آن سخن گفته است.^۱ آنچه در این مقاله بررسی می‌شود، سیر تطور این دیدگاه در صد سال اخیر در حوزه علمیه قم، با تأکید بر دیدگاه سه تن از عالمان برجسته این حوزه؛ یعنی امام خمینی، علامه طباطبایی و آیت‌الله جوادی آملی است. البته عالمان معاصر دیگری از حوزه قم، چون شهید مطهری و شهید مصطفی خمینی هم در این باره اشارات کوتاهی دارند، اما این دیدگاه عمدتاً و با تفصیل و تأکید بیشتر، در آثار سه بزرگوار که نام بردیم مطرح شده است.

در این مقاله ابتدا به شرح مختصر پیشینه تاریخی این دیدگاه و گزارشی اجمالی از دیدگاه مهم‌ترین طرف‌داران آن می‌پردازیم و سپس با تفصیلی بیشتر، دیدگاه این سه عالم بزرگ معاصر درباره این نظریه را بررسی می‌کنیم و نشان می‌دهیم که این نظریه در بیان این سه بزرگوار، چگونه پرورش یافته و چه شباهت‌ها و تفاوت‌هایی با تقریر پیشینیان از این دیدگاه دارد.

پیشینه نظریه روح معنا

۱. دیدگاه‌ها درباره متشابهات قرآن

آیات قرآن بر اساس یک تقسیم‌بندی که خود قرآن به آن اشاره کرده است (ر.ک: آل‌عمران: ۷) به «محکم» و «متشابه» تقسیم می‌شود و بحث درباره آیات متشابه، در شمار مباحث مهم معارف اسلامی است. این بحث، ازسویی در تفسیر و علوم قرآن مطرح است و ازسوی دیگر، بخش مهمی از آن، به‌ویژه آیات مربوط به اسما، صفات و افعال الهی، در کلام، حکمت و عرفان اسلامی مطرح شده است.

۱. نظریه روح معنا در تفسیر قرآن، انتشارات دانشگاه مفید، قم، ۱۳۹۴.

از عوامل مهمی که به «تشابه» در معنای آیات می‌انجامد، وجود مفرداتی خاص در این آیات است که موجب تشابه معنای آیه می‌شود. مراد از این مفردات، الفاظی مانند عرش، کرسی، لوح، قلم، میزان، صراط، جناح، نور، ید، وجه، ساق، سمع، بصر، عین و... است که معنای محسوس و ظاهری آنها به تنهایی روشن است (با دست‌کم چنین به نظر می‌رسد)، اما درباره مراد جدی از آنها و نسبت آن با معنای ظاهری، سه دیدگاه اساسی وجود دارد که به اختصار از این قرارند:

نظریه اهل ظاهر: این الفاظ به معنای ظاهری‌شان به کار رفته‌اند؛ بنابراین کاربرد این الفاظ در همان معانی ظاهری‌شان حقیقت است و ساحت دیگری از معنا برای این الفاظ وجود ندارد؛
نظریه حقیقت و مجاز: الفاظ مزبور در معنای مجازی به کار رفته‌اند. این، شایع‌ترین نظریه در باب الفاظ متشابه است و در تفسیر قرآن نیز وقتی از تأویل سخن گفته می‌شود، غالباً همین نظریه مراد است. نظریه حقیقت و مجاز همواره دیدگاه مهم و درخور توجهی در تفسیر متشابهات قرآن بوده است؛ از این رو باید آن را رقیب جدی و مهم نظریه روح معنا در تفسیر مفردات متشابه قرآن دانست؛

نظریه «روح معنا»: طبق این دیدگاه الفاظ برای «ارواح معانی»؛ یعنی روح مشترک بین مصادیق گوناگون یک لفظ، وضع شده‌اند و خصوصیات مصادیق گوناگون در وضع الفاظ در نظر گرفته نشده است. مثلاً هنگامی که واضع، لفظ «عرش» (معادل «تخت» در فارسی) را وضع کرده است، به خصوصیات مصادیق گوناگون آن مانند اینکه از چه جنسی ساخته شده است، چه شکلی دارد و برای چه کاری از آن استفاده می‌شود توجه نداشته و تنها این لفظ را در برابر معنای مشترک در همه مصادیق گوناگون قرار داده است. در این نظریه، مراد از «روح معنا» یا «ارواح معانی» که موضوع حقیقی الفاظ دانسته می‌شود، همین معنای مشترک میان مصادیق گوناگون است؛ از این رو ممکن است واژه‌ای مانند «عرش» حتی مصداق غیر مادی و نامحسوس نیز داشته باشد که بتوان به نحو حقیقی و بدون آنکه به استفاده از مجاز و استعاره نیاز باشد، کاربرد این واژه را در آن مصداق حقیقت دانست؛ بنابراین دغدغه طرف‌داران نظریه روح معنا این است که هم از آفت ظاهرگرایی گروه نخست و هم از آسیب مجازگرایی گروه دوم دور بمانند.

هسته اصلی این نظریه را می‌توان در دو گزاره اصلی خلاصه کرد که اولی وجه سلبی این نظریه و دومی وجه ایجابی آن را بیان می‌کند. گزاره‌ها از این قرارند:

- در وضع الفاظ، خصوصیات مصادیق آنها در نظر گرفته نشده است.
- موضوع حقیقی الفاظ، روح معنای مشترک میان مصادیق گوناگون آنهاست.

۲. غزالی و طرح نظریه «روح معنا»

این نظریه را نخستین بار غزالی مطرح کرد و پیش از او، در اندیشه و سخن هیچ‌یک از بزرگان تاریخ فرهنگ اسلامی سابقه نداشته است. بهترین و مهم‌ترین بیان غزالی از این نظریه در کتاب جواهر القرآن ارائه شده و همین سخنان بعدها عیناً در آثار بزرگانی مانند ملاصدرا و فیض کاشانی تکرار شده است. گوهر سخن غزالی در آنجا این است که قرآن و روایات دربردارنده الفاضلی است مانند قلم، ید، یمین، وجه و... که جاهلان آنها را بر تشبیه حمل می‌کنند، اما باید معنای آنها را روحانی و نه جسمانی فهمید؛ بنابراین مثلاً روح قلم و حقیقت آن، که برای تحقق قلم باید وجود داشته باشد، چیزی است که با آن می‌نویسند، اما اینکه قلم از نی یا چوب باشد، درحقیقت قلم نهفته نیست؛ پس اگر در عالم هستی چیزی باشد که با آن نقش علوم را در دفتر دل‌ها ثبت می‌کنند، شایسته‌تر است که قلم نام گیرد. بر همین اساس، هر چیزی را تعریف و حقیقتی است که روح آن است؛ پس اگر انسان به روح اشیا راه یابد، روحانی می‌شود. غزالی سرانجام نتیجه گرفته که بعید نیست در قرآن نیز اشاراتی از همین‌گونه وجود داشته باشد (غزالی، ۱۴۱۱ق، صص ۴۸-۵۱). او در آثار دیگر خود مانند احیاء علوم الدین (غزالی، بی‌تا، ج ۱۶، ص ۱۴)، فیصل التفرقه (غزالی، ۱۴۱۶ق، صص ۲۴۲-۲۴۳)، المصنوع الصغیر (غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۳۶۷)، مشکاة الأنوار (غزالی، ۱۴۱۶ق، ص ۲۷۱) و... نیز به این دیدگاه اشاره کرده است.

۳. نظریه «روح معنا» پس از غزالی

پس از غزالی، این دیدگاه در آثار بسیاری از بزرگان اندیشه و فرهنگ اسلامی مطرح شد. صدرالمتهلین چنان شیفته این نظریه بوده که غزالی را به دلیل طرح این دیدگاه سخت ستوده است (شیرازی، ۱۳۶۳، صص ۹۸-۹۴). او در بسیاری از آثارش از این دیدگاه سخن گفته است (شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۱۹۲ و ج ۴، صص ۱۵۱-۱۵۲ و صص ۱۷۲-۱۷۵؛ شیرازی، ۱۳۸۲، ج ۶، ص ۲۹۸ و ج ۹، ص ۲۹۹؛ شیرازی، ۱۳۶۳، صص ۹۸-۹۱؛ شیرازی، ۱۳۸۷، صص ۳۰۴-۳۰۵؛ شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۱، صص ۵۵۳-۵۵۴ و ج ۳، ص ۴۸؛ شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۲۰۱). فیض کاشانی نیز در مقدمه چهارم از مقدمات دوازده‌گانه تفسیر الصافی این دیدگاه را به تفصیل شرح داده است (فیض، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۲). او در اصول المعارف (فیض، ۱۳۷۵، صص ۱۸۸-۱۸۹)، رساله المعارف (فیض، ۱۳۸۷، الف، ص ۳۱۴)، عین الیقین (فیض، ۱۴۲۸ق، ج ۱، صص ۴۹-۵۰)، علم الیقین (فیض، ۱۳۷۹، ج ۱، صص ۶۵۴-۶۵۸)، رساله میزان القیامة (فیض، ۱۳۸۷، ب، ج ۴، صص ۱۵-۱۶) و رساله قره العیون فی أعز الفنون (فیض، ۱۳۸۷، ج، ص ۳۱

و صص ۱۶۲-۱۶۶) نیز به این دیدگاه اشاره کرده است. فیاض لاهیجی نیز از این دیدگاه سخن گفته و در این باره به سخن غزالی و نیز دوست خود، فیض کاشانی، استناد کرده است (لاهیجی، ۱۳۸۳، صص ۶۵۶-۶۵۷). قاضی سعید قمی، شاگرد فیض کاشانی و فیاض لاهیجی، در رساله شرح اربعین (قمی، ۱۳۷۹، ص ۲۰۸) و با شرح و تفصیل بیشتر همراه با تقریر و تفسیری جدید و بدیع، در شرح خویش بر توحید صدوق (قمی، ۱۴۱۵، ج ۲، صص ۵۱۵-۵۲۱) از این دیدگاه سخن گفته است. حکیم نوری نیز در تعلیقات خود بر تفسیر ملاصدرا بر اساس همین دیدگاه به تشریح دیدگاه او درباره تکلم و کلام و کتاب الهی پرداخته است که قاعدتاً مقبول خود او نیز هست (شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۵، صص ۴۴۰-۴۴۱). حاج ملاهادی سبزواری نیز در برخی از آثارش به نظریه روح معنا اشاره کرده است (سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۳، صص ۵۵۸-۵۶۰؛ سبزواری، ۱۳۶۰، صص ۴۹۱-۴۹۲؛ سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۱۲۵؛ سبزواری، ۱۳۷۲، صص ۲۴۴-۲۴۷ و صص ۴۱۲-۴۱۳).

نظریه «روح معنا» در سده اخیر و حوزه علمیه قم

۱. امام خمینی

امام خمینی از طرفداران جدی نظریه روح معنا در زمان ماست. میزان دل‌بستگی امام به این دیدگاه از این تأکید کم‌نظیر روشن می‌شود:

هل بلغک من تضاعیف إشارات الأولیاء □ و کلمات العرفاء، رضی الله عنهم، أنّ الألفاظ وضعت لأرواح المعانی وحقائقها؟ وهل تدبّرت فی ذلك؟ ولعمری، أنّ التدبّر فیہ من مصادیق قوله: تفکر ساعة خیر من عبادة ستین سنة. فإنّه مفتاح مفاتیح المعرفة وأصل أصول فهم الأسرار القرآنية. ومن ثمرات ذلك التدبّر كشف حقيقة الإنباء والتعليم فی النشآت والعوالم. فإنّ التعالیم والإنبئات فی عالم الروحانیات وعالم الأسماء والصفات غیر ما هو شاهد عندنا أصحاب السجون والقیود وجهنم الطبیعة وأهل الحجاب عن أسرار الوجود (خمینی، ۱۳۷۶، ص ۳۹).

دیدگاه امام خمینی در تبیین این نظریه را به‌طور کلی می‌توان در سه بخش آثار تفسیری، فلسفی و عرفانی ایشان بررسی کرد.

أ) آثار تفسیری

ایشان در کتاب آداب الصلوة در تفسیر دو واژه «رحمن» و «رحیم»، در بحثی مفصل می‌گوید: که علمای ظاهر، «رحمن» و «رحیم» را مشتق از «رحمت» دانسته‌اند که «عطوفت» و

«رقت» در آنها مأخوذ است و بنابراین، اطلاق این دو واژه را بر خدا مجاز دانسته‌اند، اما از دیدگاه اهل تحقیق، الفاظ برای معانی عام و حقایق مطلق وضع شده‌اند؛ بنابراین تقیید به عطوفت و رقت، در موضوع^۱ له لفظ «رحمت» داخل نیست، بلکه این تقیید به ذهن مردم عادی مربوط است و در اصل وضع دخالت ندارد. اشکال به اینکه واضع ممکن است شخصی معمولی باشد نیز این دیدگاه را نقض نمی‌کند؛ زیرا گرچه او هنگام وضع، معانی مطلق و مجرد را در نظر نگرفته است، ولی آنچه الفاظ در ازای آن وضع شده، همان معانی مجرد و مطلق است. مثلاً در لفظ «نور» گرچه واضع، نورهای حسی را در نظر داشته و نور دیگری را نمی‌شناخته است، آنچه لفظ نور در ازای آن قرار گرفته، همان جهت نوریت آن است؛ نه جهت اختلاط نور با ظلمت؛ از این رو اگر از واضع می‌پرسیدند که این انوار محسوس و محدود، نور صرف نیستند، بلکه نور مختلط به تاریکی‌اند و بنابراین آیا لفظ نور در ازای همان جهت نوریت آن قرار دارد یا در ازای نوریت و ظلمانیت آن است؟ حتماً جواب او این بود که لفظ نور در مقابل همان جهت نوریت است و جهت ظلمت به هیچ وجه در موضوع^۱ له داخل نیست.

به همین صورت، واضع هنگامی که لفظ «آتش» را وضع کرده، تنها آتش دنیا را در نظر نداشته است، اما آنچه او را به حقیقت آتش منتقل کرده، همین آتش دنیا بوده و از آتش آخرت غافل بوده است؛ خصوصاً اگر واضع به عالم دیگر معتقد نبوده باشد؛ بنابراین وسیله انتقال واضع به حقیقت الفاظ، مثلاً آتش، مصداق‌های محسوس آن است، اما وسیله انتقال موجب تقیید در حقیقت نمی‌شود، بلکه آتش در ازای همان جهت آتش بودن واقع شده و الفاظ در برابر همان جهات بی‌تقید و مطلق معانی قرار گرفته‌اند؛ نه اینکه بگوییم واضع، خود معانی را تجرید کرده است.

از نظر ایشان، هرچه معنا از «غرایب و اجانب» خالی‌تر باشد، به حقیقت نزدیک‌تر و از شائبه مجازیت دورتر است. ایشان باز هم با اشاره به واژه «نور» بر آن است که این واژه برای جهت ظاهریت بالذات و مظهریت للغير وضع شده است؛ بنابراین اطلاق آن به انوار محسوس و دنیایی، خالی از حقیقت نیست؛ زیرا در اطلاق به آنها، جهت محدودیت و اختلاط به ظلمت منظور نیست و همان ظهور ذاتی و مظهریت در نظر است. با این حال اطلاق این واژه بر انوار ملکوتی به حقیقت نزدیک‌تر است؛ زیرا ظهورشان کامل‌تر و به افق ذات الهی نزدیک‌تر و مظهریتشان از حیث کمی و کیفی بیشتر و اختلاطشان به ظلمت و نقص کمتر است؛ از این رو و با توجه به آنچه گفته شد، اطلاق آن بر انوار جبروتی به حقیقت نزدیک‌تر است و سرانجام، اطلاق نور بر ذات الهی که نور الانوار و از همه جهات ظلمت^۲ خالص می‌باشد، حقیقت محض است. در عین حال امام خمینی با استدراک سخن مزبور بر آن است که می‌توان گفت که اگر نور برای ظاهر بذاته و مظهر

لغیره وضع شده باشد، گرچه اطلاق آن بر غیر خدا در نظر عقول جزئی حقیقت است، نزد اصحاب معرفت، مجاز، و تنها اطلاقش بر حق تعالی حقیقت است.

امام خمینی از این سخنان نتیجه گرفته است که همه الفاظی که برای معانی کمالی (اموری از سنخ وجود و کمال) وضع شده‌اند، این گونه‌اند؛ بنابراین در واژه‌هایی مانند «رحمن»، «رحیم»، «عطوف»، «رئوف» و مانند آنها، یک جهت کمال و تمام، و یک جهت انفعال و نقص وجود دارد، اما این الفاظ در ازای همان جهت کمالی وضع شده‌اند. جهات انفعالی، از لوازم حیات دنیایی و به تعبیر ایشان، «اجانب و غرایب» حقیقت لفظ‌اند که مانند ظلمت که با نور در مراتب نازل مختلط می‌شود، بعد از تنزل این حقایق به عالم امکان با این الفاظ متلازم شده‌اند؛ بنابراین، این جهات در معنای موضوعاً له دخالتی ندارند؛ از این رو اطلاق آنها بر موجودی که صرفاً دارای جهت کمال است و از جهات انفعال و نقص مبراست، صرف حقیقت است. به نظر امام خمینی، این مطلب با این بیان، علاوه بر تناسب با ذوق اهل معرفت، با وجدان اهل ظاهر نیز متناسب است. ایشان سرانجام چنین نتیجه گرفته است: «پس بنابراین معلوم شد که مطلق این نحو اوصاف کمال که از تنزل در بعض نشئات متلازم و مختلط با امری دیگر شده‌اند که ذات مقدس حق جلت عظمته از آن مبراست، اطلاقشان به حق تعالی مجاز نیست» (خمینی، ۱۳۷۰، ص ۲۵۱).

امام خمینی صفت «تکلم» را نیز همین گونه تبیین کرده است. ایشان در بیان حمد و تسبیح همه موجودات می‌گوید: «حمد» از دیدگاه علمای ادب و ظاهر، ستایش زبانی است، اما چون آنان از زبان‌های دیگر غیر از زبان لحمی غافل‌اند، تسبیح و تحمید خدا، بلکه مطلق کلام او را بر مجاز حمل می‌کنند؛ در حالی که با توجه به «کیفیت وضع الفاظ برای معانی عام مطلق» می‌توان این اطلاقات را از باب حقیقت دانست» (خمینی، ۱۳۷۰، ص ۲۵۴).

ب) آثار فلسفی

امام خمینی این مبنا را در درس‌های فلسفی خود نیز در نظر داشته است. ایشان در درس‌های منظومه در اشاره به صفت «تکلم» خدا به همین دیدگاه اشاره کرده و باز هم لفظ «نور» را مثال زده و گفته است: بنابراین اگر از واضع بپرسیم که انسان با صوت از راه دهان حروف را تقطیع می‌کند و از ضمیر خود خبر می‌دهد، اگر همین کار از درخت محقق شود، چیست؟ حتماً پاسخ خواهد داد که این هم تکلم است.

ایشان در شرح سخن حکیم سبزواری در منظومه (اللفظ موضوعاً لدی الأنام/ مما هو المعروف بالكلام)،

باز همان سخن قبل را تکرار کرده است؛ چنان‌که در تبیین صفت بصیر بودن خدا نیز می‌گوید:
 خدا از راه ابزار و آلات بصیر نیست؛ زیرا حقیقت بصیر بودن به این نیست که دیدن با آلت
 مخصوص صورت گیرد؛ پس با اینکه در خواب چشم‌ها روی هم گذاشته می‌شود، حقیقتاً
 می‌گوییم در خواب دیدم. همچنین با اینکه در خواب گوش از کار می‌افتد، انسان حقیقتاً می‌شنود
 (اردبیلی، ۱۳۸۱، ج ۲، صص ۳۴۲-۳۴۸).

ج) آثار عرفانی

امام خمینی در شرح «اللهم إني أسألك من نورك بأنوره...» در دعای سحر می‌گوید:
 بدان که از جلیل‌ترین اموری که از عالم ملکوت بر کسی که با قدم معرفت سالک الی الله است
 وارد می‌شود... آن است که سینه‌اش بر ارواح معانی و بطون آن و سرّ حقایق و مکنون آن فراخ
 می‌گردد و باب قلب او بر تجرید معانی از پوست تعینات و برخاستن از قیر هیئت‌های تاریک باز
 می‌شود... و از تاریکی تعین رها می‌شود و به نورانیت بی‌تعینی می‌رسد (خمینی، ۱۳۸۱، ص ۳۷).
 ایشان تأویل را هم از همین زاویه می‌نگرد:

و از این درخت مبارک و چشمه زلال، درهای تأویل بر دل‌های سالکان باز می‌شود... و از راه حس
 به سوی منازل کتاب الهی سفر می‌کنند؛ زیرا قرآن، منازل و مراحل و ظواهر و بواطنی دارد که
 پایین‌ترین آنها آن است که در پوسته الفاظ و گورستان تعینات قرار دارد... و این منزل پست، روزی
 زندانیان در تاریکی‌های عالم طبیعت است... (خمینی، ۱۳۸۱، ص ۳۷).

ایشان سپس درباره «نور» چنین می‌گوید:

[سالک] هنگامی که سینه‌اش برای [پذیرفتن] اسلام گشاده شد... درمی‌یابد که نور، تنها در این
 مصادیق عرفی محصور نیست... بلکه برایش آشکار می‌شود که علم نیز نور است... و حقیقت
 نور که ظهور به ذات و ظاهر ساختن غیر است، به نحوی کامل‌تر و از راهی روشن‌تر و مقدم‌تر در
 علم آشکار است (خمینی، ۱۳۸۱، ص ۳۷).

امام در شرح چهل حدیث نیز همین نظریه را در تبیین حقیقت سمع و بصر به کار برده و صفت
 تکلم را نیز همین‌گونه تبیین کرده است (خمینی، ۱۳۸۶، صص ۶۱۳-۶۱۸).

امام خمینی در حواشی خود بر مصباح الأتس، در شرح سخن «فناری» درباره احاطه کلام
 حق نیز از این نظریه سخن گفته است (فناری، ۱۳۷۴، ص ۸۸). ایشان همچنین در شرح
 سخن فناری درباره ظهر و بطن قرآن و اینکه هر گروه به تناسب مرتبه و فهم خویش از آیات
 قرآن بهره می‌برد، این نکته را به مسئله وضع الفاظ برای ارواح معانی یا معانی عامه ربط داده
 است (فناری، ۱۳۷۴، ص ۱۸).

جمع‌بندی دیدگاه امام خمینی

دیدگاه امام خمینی تقریری خاص از نظریه روح معناست. ایشان الفاظ را در معانی غیبی و مجرد خود حقیقت، و در مصداق‌های مادی و محسوس مجاز می‌داند، اما در هر صورت، ایشان مانند برخی دیگر، به نظریه وضع الهی معتقد نیست.

۲. علامه طباطبایی

علامه طباطبایی نیز از کسانی است که در تبیین معنای واژه‌های متشابه قرآن و تفسیر آیات مشتمل بر این واژه‌ها همین دیدگاه را در نظر داشته است. پیش از هر چیز باید دانست که علامه طباطبایی اساساً با برداشت‌های حس‌گرایانه از آیات قرآن سر سازگاری ندارد و از همین رو بر چنین برداشت‌هایی خرده می‌گیرد. مثلاً ایشان در تفسیر آیات نخست سوره اسراء در نقد دیدگاه‌هایی که الفاظ قرآن را بر معانی محسوس حمل می‌کنند و معانی معقول را بر نمی‌تابند، می‌گوید:

آنان به دلیل اصالت دادن به امور مادی و منحصرکردن وجود غیر مادی به خداوند، هر گاه ببینند که کتاب و سنت، امور غیر محسوس را با تمثیل به خواص اجسام محسوس توصیف می‌کنند...، آنها را بر اجسامی مادی حمل می‌کنند که به حس در نمی‌آیند و احکام ماده را ندارند. همچنین تمثیلات درباره مقامات صالحان و مراتب قرب و صورت باطنی گناهان و نتایج اعمال و مانند آن را به نوعی از تشبیه و استعاره حمل می‌کنند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، ص ۳۳).

براین اساس، بررسی مواردی از تفسیر المیزان که در آنها علامه به تفسیر الفاظ متشابه پرداخته است، تردیدی باقی نمی‌گذارد که ایشان پیرو نظریه «روح معنا» است، اما ایشان از این نظریه تقریری تازه به دست داده است که با سخن پیشینیان تفاوت دارد. علامه طباطبایی در سراسر تفسیر المیزان یا آثار دیگر خود، هیچ‌گاه از «وضع الفاظ بر ارواح معانی» و مانند آن سخن نگفته و دیدگاه ایشان به جای بیان ایجابی، بیشتر بر تقریر سلبی از این نظریه مبتنی است؛ به این نحو که ویژگی‌های مصادیق در وضع الفاظ دخالتی ندارد. ایشان این بیان سلبی را که با چاشنی نوعی زبان‌شناسی تاریخی آمیخته است، در چندین موضع از المیزان مطرح کرده است. از باب نمونه، ایشان در تفسیر آیه هشتم سوره طه و در توضیح واژه «عرش»، معیار کلی مورد نظر خود را چنین شرح داده است:

معیار در شناخت آنچه از آن به اصل معنا تعبیر می‌کنیم، معنایی است که با بقای آن، نام باقی می‌ماند و به عبارت دیگر، صدق نام به آن بستگی دارد؛ هر چند خصوصیات تغییر یابد. مثلاً "چراغ" وقتی نخستین بار به وجود آمد، وسیله روشنایی در تاریکی شب بود و مصداق آن در آن

زمان، ظرفی بود با فیتله‌ای در آن که در ماده‌ای چرب قرار داشت و سر آن می‌سوخت...؛ سپس این نام به چیزهایی مانند شمع‌ها و فانوس‌های نفتی منتقل شد و پیوسته این نام از مصداقی به مصداق دیگر منتقل می‌شد تا در زمان ما به چراغ‌های الکتریکی اطلاق شد که از ماده مصداق نخست و شکل آن، هیچ چیزی با مصداق جدید همراه نیست، جز آنکه وسیله روشنایی در تاریکی است و از این جهت است که حقیقتاً چراغ نامیده می‌شود. درباره "سلاح" نیز این‌گونه است که نخستین بار نام چیزی مانند تبر مسی یا سپر بوده و اکنون بر توپ و بمب هسته‌ای اطلاق می‌شود و چنین نوعی از تحول و تطور در بسیاری از وسایل زندگی و اعمالی که انسان در زندگی‌اش انجام می‌دهد، شایع است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، صص ۱۲۹-۱۳۰).

اما این بیان سلبی و مبتنی بر زبان‌شناسی تاریخی ایشان، ما را از اینکه دیدگاه ایشان را همان نظریه روح معنا بدانیم باز نمی‌دارد؛ چنان‌که شاگرد ایشان، آیت‌الله جوادی آملی، نیز بیان ایشان را همان نظریه روح معنا دانسته است. ایشان در مقاله‌ای با موضوع سیره تفسیری مرحوم علامه، می‌گوید: قرآن کتابی جاوید است و اگر آیه قرآن از صورت جامعیت مفهومی خود تنزل کند و در سطح فرد خارجی مشخص گردد، با زوال آن فرد، آیه هم از بین خواهد رفت؛ بنابراین:

تحولات گوناگون مصادیق، موجب تحول تفسیر نمی‌شود؛ زیرا الفاظ برای ارواح معانی وضع شده‌اند و مادامی که هدف یک چیز معین و غرض مترتب بر آن باقی است، نام آن محفوظ است؛ گرچه تبدل فراوانی در مصادیق آن راه یافته باشد؛ مانند اسامی چراغ و ترازو و قلم و نظایر آن که بین مصادیق موجود در اعصار پیشین و مصادیق اختراع شده عصر صنعت، امتیاز فراوانی از لحاظ مصداق هست، ولی همه آنها در مفاهیم جامع اسامی یادشده مندرج می‌باشند؛ زیرا لفظ در مفهوم استعمال می‌شود، نه در مصداق، و تفاوت مصداق موجب تبدل مفهوم نخواهد بود (جوادی آملی، ۱۳۸۴، صص ۴۳۴-۴۳۵).

باین حال از نگاهی دیگر، می‌توان تقریری ایجابی از این دیدگاه را نیز به علامه طباطبایی نسبت داد، بدون آنکه سخنی از روح معنا، معانی عامه و مانند آن در کار باشد. از دیدگاه علامه، آنچه به ما اجازه می‌دهد که لفظی واحد را در مصادیقی متنوع به کار بریم، غرض یا کارکرد مشترک بین آن مصادیق گوناگون است. سخن ایشان در این باره چنین است:

ما چیزی از ابزارهای زندگی را جز از راه غایت آن در زندگی و اثر مترتب بر آن قصد نمی‌کنیم و نمی‌شناسیم؛ بنابراین حقیقت چراغ آن است که در شب از نور آن روشنایی حاصل شود و با وجود بقای این ویژگی و اثر، حقیقت چراغ باقی می‌ماند و نام چراغ بر حقیقت معنای خویش بدون تغییر و تبدل حفظ می‌شود؛ هرچند گاهی شکل، کیفیت، کمیت یا اصل اجزای ذات؛ مانند مثال چراغ، تغییر می‌یابد؛ بنابراین ملاک در باقی ماندن معنای حقیقی و عدم بقای آن، ماندن اثر

مطلوب از یک چیز است که همان‌گونه که بوده است، بدون تغییر بماند. امروزه نیز در امور مصنوع و ابزارهای زندگی که تعدادشان به هزاران هزار می‌رسد، یافتن چیزهایی که ذاتشان از نخست تغییر نکرده باشد، به‌سختی ممکن است؛ بنابراین باقی ماندن اثر و ویژگی خاص، هریک از این اشیا را همان‌گونه که وضع شده است، بر نام نخست باقی می‌گذارد. در میان واژه‌ها، از قسم نخست بسیار یافت می‌شود؛ یعنی لفظی که از معنای محسوس به معنای معقول انتقال یافته باشد (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۲۰).

علامه در حاشیه خود بر کفایه، در بحث صحیح و اعم سخنی می‌گوید که دیدگاه یادشده را روشن‌تر می‌کند و بیانی دیگر از سخن ایشان در المیزان درباره الفاظی مانند «سلاح» و «چراغ» است. از نظر ایشان، امور اعتباری مرکب با وجود اختلافشان از هر جهت، چنان‌اند که معنای آنها تدریجاً و در طول زمان گسترش می‌یابد. در این باره، پیش از تشکیک در معنای آنها، معنایی متواپی وجود دارد. مثلاً انسان‌ها وقتی برای نخستین بار با چیزی مواجه شدند که از آرد گندم پخته شده بود، همان را در نظر گرفتند و نام «نان» را بر آن نهادند. سپس دیدند اگر آرد جو نیز به همین صورت پخته شود، همان کاربرد را دارد؛ یعنی گرسنگی را برطرف می‌کند؛ بنابراین، این نام را گسترش دادند؛ پس از آن برنج، ذرت و... را نیز چنین یافتند؛ خواه چیزی با آنها مخلوط شده باشد و خواه نشده باشد و چه خصوصیات آنها مانند شکل و... تغییر کرده باشد یا نه. به همین صورت، این نام گسترش داده شد تا اینکه بعدها مراتبی با اختلاف شدید به وجود آمد. با این حال در ابتدای این مراتب، انسان‌ها یک معنای جامع متواپی را درباره افراد غیر مختلف آن در نظر گرفته بودند که پس از آن وحدت نوعی این مرتبه با مراتبی در نظر گرفته شد که پس از آن پیدا شده بود؛ چنان‌که پس از آن نیز وحدت مرتبه دوم با سوم و وحدت مرتبه سوم با چهارم و... در نظر گرفته شد. این معنای جامع نیز از راه اغراض و آثار مترتب بر آن شناخته می‌شود (طباطبایی، بی‌تا، صص ۴۱-۴۳).

بنابراین می‌توان دید که گرچه علامه نامی از «روح معنا» به میان نمی‌آورد، غرض و کارکرد مشترک بین مصادیق گوناگون را معجز اطلاق لفظ واحد برای آنها می‌داند و به عبارتی دیگر، روح معنا از نگاه ایشان همان کارکرد مشترک بین مصادیق متنوع است. این، نکته مهمی است که ایشان را از همه طرف‌داران این نظریه متمایز می‌کند.

جز تفاوت در تقریر از نظریه روح معنا، نکته دیگری که علامه طباطبایی را از همه طرف‌داران این دیدگاه (جز شاگردشان آیت‌الله جوادی آملی) متمایز می‌کند این است که پیش از ایشان، تنها الفاظی چون قلم، میزان، یمین، ید و چند لفظ قرآنی دیگر به‌عنوان نمونه‌های این نظریه در سخن

غزالی و دیگران تکرار می‌شود، اما ایشان در مواضع متعددی از المیزان، در تفسیر بسیاری از متشابهات قرآن، از همین دیدگاه بهره برده است؛ بنابراین تمایز علامه طباطبایی از همه طرفداران این نظریه، از غزالی تا امام خمینی، این است که کسی با این گستردگی، این دیدگاه را در تفسیر متشابهات قرآن به کار نبرده است. علامه طباطبایی در تفسیر الفاضی چون عرش (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۴، صص ۱۲۹-۱۳۰)، بال فرشتگان (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۷)، تکلم و کلام خدا (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۳، صص ۱۸۱-۱۸۲ و صص ۳۱۶-۳۲۰ و ج ۱۳، صص ۱۰۸-۱۰۹)، میزان (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۹۷)، تسبیح موجودات (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۳، صص ۱۱۰-۱۱۱ و ج ۱۹، ص ۱۴۴)، وجه خدا (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶، ص ۹۰)، نور (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۱۲۲) و بسیاری الفاظ دیگر از همین دیدگاه بهره گرفته است.

۳. آیت‌الله جوادی آملی

یکی دیگر از مدافعان جدی نظریه روح معنا در روزگار ما آیت‌الله جوادی آملی است؛ چنان‌که هم نام این دیدگاه و مبانی آن و هم کاربرد آن در تفسیر، در آثار ایشان و به‌ویژه تفسیر تسنیم بارها مشاهده می‌شود.

به‌نظر ما چهار نکته، آیت‌الله جوادی آملی را از دیگر طرفداران این دیدگاه متمایز می‌کند: اول اینکه به‌نظر می‌رسد آیت‌الله جوادی آملی نخستین طرفدار این نظریه است که آن را آگاهانه، چونان نظریه‌ای خاص در برابر نظریه‌های رقیب در نظر می‌گیرد و نوعی خودآگاهی تاریخی درباره آن دارد. ایشان در اشاره به جنبه تاریخی این نظریه می‌گوید:

جریان وضع الفاظ برای مفاهیم عام و به تعبیر دیگر، برای ارواح معانی (نه اجساد مصداق‌های مادی آن) از دیرزمان مطرح بود. از عصر صدرالمتألهین و شاگردان وی؛ مانند فیض و فیاض تا عصر زرین صاحب المیزان ادامه یافت و همچنان تداوم دارد. توجه به متون به‌جامانده از حکمای بزرگ؛ مانند ملاعلی نوری مازندرانی و تلامیذ او، گواه صادق این مطلب است. غرض آنکه این اصطلاح در طی این چهارصد سال، دارج و رایج بین فقه‌اللغه‌شناسان عقلی است و شواهد عرفی نیز آن را تأیید می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱۴، صص ۶۲۶-۶۲۷).

این خودآگاهی تاریخی، در هیچ‌کدام از طرفداران این دیدگاه، به‌ویژه معاصران؛ مانند امام خمینی و علامه طباطبایی، دیده نمی‌شود؛

دوم اینکه بر اساس تتبع ما، ایشان تنها کسی است که دغدغه دارد برای این دیدگاه استدلال بیاورد. آنچه در بیان غزالی و دیگران به‌عنوان استدلال مطرح می‌شود، تنها دو چیز است: یکی نفی

معنای ظاهری الفاظ متشابه؛ یعنی همراهی با طرف‌داران نظریه حقیقت و مجاز، و دیگری نفی مجازگرایی افراطی در تفسیر؛ یعنی همراهی با اهل ظاهر. به عبارت دیگر، به نظر می‌رسد استدلال طرف‌داران این دیدگاه، تنها پرهیز از دو چیز است: ظاهرگرایی و مجازگرایی، ولی دلیلی ایجابی در سخن آنان به چشم نمی‌خورد، اما دلیل این دیدگاه چیست؟ به گفته آیت‌الله جوادی آملی، نظریه روح معنا دیدگاهی مبتنی بر حدس است و برهانی برای آن وجود ندارد. ایشان در این باره می‌گویند: وضع الفاظ برای مفاهیم عام که از آن به روح معنا یاد می‌شود، برهان عقلی یا نقلی ندارد، بلکه به استناد حدس است. منشأ این مبدأ حدسی، بررسی وضع الفاظ جدید برای فناوری و ابتکارهای صنعتی است؛ زیرا مرتکز نوآوران در نام‌گذاری صنایع و قطعات آنها این است که اگر روزی صنعت مزبور کامل شد و مواد اصلی و عناصر یدکی آن از جنس دیگر و با وضع بهتر تأمین و ساخته شد، باز همین نام و همین عنوان بر این صنعت و قطعات آن اطلاق می‌شود و بر اساس تشابه ازمان، اوضاع، افراد و ادبیات، حدس زده می‌شود که موضوع‌له الفاظ، مفاهیم عام‌اند (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱۲، صص ۴۵-۴۶).

باین حال، نظریه رقیب نیز وضع بهتری ندارد؛ زیرا آن هم مبتنی بر حدس است. ایشان با اشاره به تفسیر شیخ طبرسی و شیخ طوسی از واژه «القا» و حمل آن بر مجاز در برخی آیات، می‌گویند: بیشتر بزرگان در معناکردن آیات چنین نگرشی دارند؛ زیرا وضع الفاظ را برای معانی مادی، جسمانی و حسی می‌دانند و استعمال آنها را در امور معنوی مجاز می‌شمارند، اما این دیدگاه نیز مانند نظریه روح معنا حدسی است، نه بدیهی؛ «زیرا می‌توان با نگاهی دیگر، چنین حدس زد که الفاظ بر ارواح معانی وضع شده‌اند، نه برای اجساد معانی و مصادیق عینی آنها»؛ پس با تغییر مصادقاتها، معنا از حقیقت به مجاز تغییر نمی‌کند. ایشان سپس به مثال مشهور «میزان» و کاربرد این نظریه درباره آن اشاره می‌کند؛ سپس سخن خود را چنین خلاصه می‌کند که کیفیت وضع ابتدایی الفاظ نه بین و نه مبین به برهان است و حدس و مقایسه و مانند آن می‌تواند در این باره راه‌گشا باشد. حدس در این باره نیز به دو نحو یاد شده است؛ یعنی وضع بر مصادقاتهای محسوس یا بر روح معنا (جوادی آملی، ۱۳۷۸، ج ۱۶، ص ۴۶)؛

نکته سوم، ابعادی از مبانی این نظریه است که در سخن پیشینیان دیده نمی‌شود. مباحثی مانند اینکه بحث درباره وضع الفاظ در انحصار ادیبان نیست و حکیمان، عارفان و متکلمان نیز در این باره حق اظهار نظر دارند، نسبت این نظریه با ادبیات عربی و ارتقای آن، رابطه این نظریه با کاربرد مجازی الفاظ، رابطه این دیدگاه با بحث استعمال لفظ در بیش از یک معنا، نسبت این دیدگاه با جاودانگی قرآن و دو اصطلاح «جری» و «تطبیق» در روش تفسیری علامه طباطبایی و... نکاتی

است که به ایشان اختصاص دارد؛

نکته چهارمی که آیت‌الله جوادی آملی را مانند استادش علامه طباطبایی از سایر طرفداران این دیدگاه متمایز می‌کند، استفاده فراوان ایشان در تفسیر تسنیم از این نظریه برای تفسیر متشابهات قرآن است؛ با این تفاوت که برخلاف علامه طباطبایی که نامی از «روح معنا» و مانند آن به میان نمی‌آورد، ایشان بارها به این نظریه با همین عنوان اشاره می‌کند.

نتیجه

نظریه روح معنا دیدگاهی بدیع در لغت‌شناسی است که در برخی از مهم‌ترین علوم اسلامی اثر می‌گذارد. مفسران در فهم واژه‌های متشابه قرآن، محدثان در فهم الفاظ متشابه احادیث، و عارفان در توجیه الفاظ به‌کاررفته در متون عرفانی و نیز گزارش مکاشفات و شهودات عارفانه از این نظریه بی‌نیاز نیستند. البته درباره این دیدگاه نقدها و ملاحظاتی هم وجود دارد. بخشی از این نقدها را شهید مصطفی خمینی در آثار خود مطرح کرده است. ایشان از دیدگاه پدر در این زمینه یاد کرده (خمینی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۷۸) و در جایی دیگر حتی ایشان را ستوده که با بهترین وجوه ممکن از این دیدگاه دفاع کرده است (خمینی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۲۲۱)؛ با این حال در چندین موضع از تفسیر خود آن را نقد کرده است (خمینی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، صص ۱۹۸-۱۹۹ و ج ۲، صص ۹۴-۹۵ و ج ۳، ص ۴ و ج ۳، ص ۱۸۰ و ج ۴، ص ۷۸). ایشان در مباحث اصولی خود نیز با اشاره به تصریح حکیم سبزواری و والد محقق خود به این دیدگاه، در نقد آن سخن گفته است (خمینی، ۱۳۷۶، ج ۱، صص ۱۰۹-۱۱۰).

محور نقد ایشان ذوقی بودن این نظریه و فقدان شواهد تاریخی برای آن است، ولی دیدیم که آیت‌الله جوادی آملی نیز این نظریه را تنها بر حدس مبتنی می‌داند.

نویسنده، در این باره در جایی دیگر به تفصیل سخن گفته است.^۱ به هر حال می‌توان این نکات را از امتیازات این نظریه برشمرد:

۱. اگر با مجازگرایی به نحو افراطی و ناروشمند آن موافق نباشیم، نظریه روح معنا دیدگاه ارزشمندی در برابر کاربردهای بدون ضابطه نظریه حقیقت و مجاز خواهد بود؛
۲. این دیدگاه در مقایسه با نظریه‌های زبان‌شناختی جدید این حسن را دارد که به پدیده زبان با نگاهی تجربی و پوزیتیویستی نمی‌نگرد، بلکه زبان را آینه هستی می‌انگارد و برای

۱. نظریه روح معنا در تفسیر قرآن، فصل ۵، بخش سوم.

معنای آن روح مشترکی در بین همه مصداق‌ها در نظر می‌گیرد و موضوعاً له حقیقی الفاظ را نیز همان می‌داند. توجه به این ساحت از معنای الفاظ، می‌تواند افقی متعالی‌تر را در برابر دیدگان ظاهرگرایانه زبان‌شناختی جدید بگشاید.

گاه برخی از نظریه‌ها، حتی اگر آنها را نپذیریم، این ارزش را دارند که در نهایت، بصیرتی تازه به ما می‌بخشند و رهاوردشان نگرش تازه‌ای است که از آنها برجای می‌ماند. نظریه روح معنا، بدون تردید از این گونه نظریه‌هاست. چنان‌که دیدیم، این نظریه به ما می‌آموزد که زبان را می‌توان از منظری بالاتر و در نسبت با ساحت غیبی عالم نگریست.

منابع

۱. اردبیلی، سید عبدالغنی. (۱۳۸۱). تقریرات فلسفه امام خمینی. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۸ به بعد). تسنیم. مرکز نشر اسراء.
۳. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۴). سرچشمه اندیشه. مرکز نشر اسراء.
۴. خمینی، سیدروح الله. (۱۳۷۰). آداب الصلوة. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۵. خمینی، سیدروح الله. (۱۳۸۶). شرح چهل حدیث. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۶. خمینی، سیدروح الله. (۱۳۸۱). شرح دعاء السحر. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۷. خمینی، سیدروح الله. (۱۳۷۶). مصباح الهدایة إلى الخلافة والولاية. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۸. خمینی، سیدمصطفی. (۱۳۷۶). تحریرات فی الأصول. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۹. خمینی، سیدمصطفی. (۱۴۱۸ق). تفسیر القرآن الکریم. مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۱۰. سبزواری، ملاحادی. (۱۳۶۰). التعليقات على الشواهد الربوبية. المركز الجامعی للنشر.
۱۱. سبزواری، ملاحادی. (۱۳۷۲). شرح الأسماء (شرح دعاء الجوشن الکیبر). تحقیق نجفقلی حبیبی. انتشارات دانشگاه تهران.
۱۲. سبزواری، ملاحادی. (۱۳۶۹-۱۳۷۹). شرح المنظومة. نشر ناب.
۱۳. سبزواری، ملاحادی. (۱۳۸۳). أسرار الحكم. تصحیح کریم فیضی. مطبوعات دینی.
۱۴. شیرازی، صدرالدین محمد. (۱۳۸۲). الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الاربعة. انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدر.
۱۵. شیرازی، صدرالدین محمد. (۱۳۵۴). المبدأ و المعاد. تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی. انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۶. شیرازی، صدرالدین محمد. (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم. انتشارات بیدار.
۱۷. شیرازی، صدرالدین محمد. (۱۳۸۷). سه رساله فلسفی. مقدمه و تصحیح و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۱۸. شیرازی، صدرالدین محمد. (۱۳۶۶). شرح أصول الكافي. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۹. شیرازی، صدرالدین محمد. (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. تصحیح محمد خواجوی. مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

۲۰. طباطبایی، محمدحسین. (۱۴۱۷ق). المیزان فی تفسیرالقرآن. دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۱. طباطبایی، محمدحسین. (بی تا). حاشیه الكفایة. بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
۲۲. غزالی، ابوحامد محمد. (بی تا). إحياء علوم الدين. دار الكتاب العربي.
۲۳. غزالی، ابوحامد محمد. (۱۴۱۱ق). جواهر القرآن. دار احیاءالعلوم.
۲۴. غزالی، ابوحامد محمد. (۱۴۱۶ق). مجموعة رسائل الإمام الغزالی. انتشارات دار الفکر.
۲۵. فناری، محمدبن حمزه. (۱۳۷۴). مصباح الأنس (شرح مفتاح الغیب). تصحیح محمد خواجوی. انتشارات مولی.
۲۶. فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۳۷۵). أصول المعارف. تعلیق و تصحیح و مقدمه سیدجلال‌الدین آشتیانی. انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۷. فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۴۱۵ق). الصافی. انتشارات الصدر.
۲۸. فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۳۸۷، الف). المعارف. تصحیح و تعلیق حسن قاسمی. مدرسه عالی شهید مطهری.
۲۹. فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۳۸۷، ب). رسایل فیض کاشانی. تصحیح بهراد جعفری. انتشارات مدرسه عالی شهید مطهری (کنگره فیض کاشانی).
۳۰. فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۳۸۷، ج). قرة العیون فی أعز الفنون. تصحیح و تعلیق حسن قاسمی. مدرسه عالی شهید مطهری.
۳۱. فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۳۷۹). علم الیقین. ترجمه حسین استادولی. انتشارات حکمت.
۳۲. فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۴۲۸ق). عین الیقین الملقب بالأنوار و الأسرار. دار الحوراء.
۳۳. قمی، قاضی سعید. (۱۳۷۹). شرح الأربعین. تصحیح نجفقلی حبیبی. مرکز نشر میراث مکتوب.
۳۴. قمی، قاضی سعید. (۱۴۱۵ق). شرح توحید الصدوق. تصحیح و تعلیق نجفقلی حبیبی. انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۳۵. لاهیجی، فیاض. (۱۳۸۳). گوهر مراد. نشر سایه.

