

## بررسی تطبیقی نظریه روح معنا در دیدگاه علامه جوادی آملی

### با انگاره‌های زبان‌شناسی شناختی

مریم نیلی پور\*

#### چکیده

فهم آیات قرآن مستلزم داشتن مبانی درست برای فهم متن است. بررسی تطبیقی از روش‌هایی است که می‌تواند مزیت‌ها و نقایص روش‌های مختلف را نشان دهد. براساس پژوهش‌های جدید، زبان‌شناسی مدرن در شاخه معنانشناسی شناختی کارایی خود را در درک مفهوم آیات قرآن نشان داده است. نظریه شناختی پیش‌نمونه با نظریه سنتی روح معنا هر دو می‌تواند در تحلیل معنای واژگان متشابه یا واژه‌هایی که در کاربردهای گوناگون و معانی متفاوت به کار می‌روند، استفاده شود؛ از این رو مقایسه این دو در یک دامنه مناسب می‌تواند موارد رجحان و کاربردی بودن هر یک را روشن کند. علامه جوادی آملی در تفسیر خود، از این نظریه بسیار استفاده کرده است؛ از این رو از تحلیل ایشان بر مبنای نظریه روح معنا برای مقایسه آن با تحلیل زبان‌شناسی شناختی استفاده کردیم. با مثال‌هایی از واژه‌های کاربردی در دو نظریه مانند میزان، عرش، تقوی، ذوق و تحلیل آیات در دو روش، تفاوت‌ها و شباهت‌های این دو نظریه در عمل روشن می‌شود. تفاوت‌ها بیشتر شامل اختلاف در معنای واحد است و نیز در میزان انعطاف معنایی در موقعیت‌های مختلف در این دو نظریه.

**کلیدواژه‌ها:** قرآن، نظریه روح معنا، جوادی آملی، پیش‌نمونه، زبان‌شناسی شناختی، استعاره شناختی.

---

\* دکتری علوم قرآن دارالحدیث و مدرس دانشگاه پیام نور اصفهان (Nilipoor92@gmail.com).

تاریخ دریافت: ۹۶/۰۷/۰۲ تاریخ پذیرش: ۹۶/۱۰/۲۰.

## مقدمه

قرآن متنی است که از حقایق ماورای دنیای محسوس و زندگی مادی روزمره با انسان سخن گفته است و با روش خاص خود، درک انسان را از محسوسات به حقایق غیرمادی ارتقا می‌دهد که یکی از دلایلی است که انسان‌ها هرچه در قرآن تدبیر کنند، به حقایق بیشتری دست خواهند یافت. عالمان اسلامی در گذشته به این نکته توجه کرده و از طریق علوم سنتی بلاغت به تعمق در این مسئله پرداخته‌اند.

زبان‌شناسی جدید در حوزه شناختی به بررسی چگونگی عملکرد ذهن در ساخت مفهوم و تجلی آن در زبان می‌پردازد؛ یعنی این علم به مفهوم خاصی می‌پردازد که گوینده متن در صدد ساختن آن و انتقال آن به شنونده متن است؛ موضوعی که می‌تواند کاربرد منحصر به فردی در متن الهی داشته باشد؛ چون آنچه در فهم قرآن مهم است، مفهومی است که خداوند می‌سازد و به انسان متذکر می‌شود و یکی از بخش‌های مهم در کتاب الهی، نحوه گسترش دادن فهم انسان از محسوسات مادی به مفاهیم ماورای ماده و حقایق غیرمادی است که در این حوزه، معناشناسی زبانی می‌تواند زوایای مهمی را از کلام آشکار کند.

نظریه سنتی روح معنا درباره معنای واژگان است و در نظریات عالمان اسلامی از جمله غزالی، صدرالمتألهین و علامه طباطبایی به کار رفته و در سال‌های اخیر نیز پژوهش‌هایی درباره این نظریه انجام شده است. دو نظریه مهم از معناشناسی شناختی در این بخش، نظریه پیش‌نمونه و نظریه استعاره شناختی است که از نظریات معاصر در معناشناسی است و در سال‌های اخیر، پژوهش‌هایی نیز در حوزه قرآن با این روش انجام شده است. از آنجاکه موضوع در مبحث پیش‌نمونه درباره توسعه معنایی است. این نظریه را می‌توان با نظریه سنتی روح معنا مقایسه کرد که درباره مصداق‌های غیرمادی لفظ سخن

می‌گوید و تأثیر آن را در تفسیر آیات دید. در این نوشته پس از معرفی هر دو نظریه به تطبیق آن‌ها در دو سطح مبانی نظری و سپس تحلیل آیات پرداخته می‌شود. چون علامه جوادی آملی نظریه روح معنا را از مبانی زبانی و فلسفی در تفسیر خود قرار داده‌اند، بررسی در کلام ایشان می‌تواند موارد رجحان هریک از دو نظریه را در کشف مفاهیم قرآن نمایان کند.

### ۱. نظریه سنتی روح معنا

نظریه روح معنا حاکی از این است که الفاظ قرآن تنها بر معنای مادی خود دلالت نمی‌کنند، بلکه معانی مجرد و غیرمادی را نیز شامل می‌شوند؛ برای مثال الفاظی مانند اعضای بدن که به خداوند نسبت داده می‌شود، مثل «ید» و «عین» و نیز الفاظی که در ارتباط با افعال خداوند یا حقایق غیرمادی‌اند، مانند عرش، کرسی، لوح، قلم و میزان که درباره محسوسات معنای واضحی دارند، برای مصداق‌های غیرمادی هم معنای حقیقی دارند و از مقوله مجاز نیستند.

این نظریه از غزالی است و ملاصدرا آن را تبیین کرده است. بزرگانی چون فیض کاشانی و علامه طباطبایی، علامه مصطفوی، امام خمینی و علامه جوادی آملی نیز آن را مبنا قرار داده‌اند (غزالی، ۱۴۱۱: ۴۸-۵۱؛ صدرا، ۱۳۸۶: ۱۵۴-۱۶۰؛ خمینی، ۱۳۷۶: ۳۹).

در تقریر دیگر، این نظریه می‌گوید الفاظ در اصل برای ارواح معانی وضع شده‌اند و خصوصیات مصداق‌های لفظ در وضع آن لفظ در نظر گرفته نشده است؛ برای مثال ملاصدرا درباره واژه «میزان» می‌گوید این واژه بر هر چیزی وضع شده است که با آن وزن اشیا سنجیده شوند؛ در واقع، معیار امر است. واژه «قلم» را واضع زبان بر قلم غیرمادی وضع کرده و بعد در دنیای ماده برای قلم مادی به کار رفته است. واژه «عرش» ابتدا برای نامیدن مصداق مجرد وضع شده و بعد در دنیای ماده به شیئی مادی نسبت داده شده است.

این تقریر از نظریه روح معنا مستلزم این است که واضع زبان انسان نباشد (ملاصدرا، ۱۳۸۲: ۴۱۳/۹-۴۲۳ و ۱۳۸۶: ۱۵۴/۱-۱۶۰)؛ حتی در تعبیر عرفانی این نظریه، اطلاق کلمات برای مصادیق مجرد آن حقیقی و برای مصداق‌های مادی از روی مجاز است (خمینی، ۱۳۷۰: ۲۴۸-۲۵۱).

«این تقریر از نظریه روح معنا را در متون عرفانی بیشتر می‌توان پی‌گرفت؛ مثلاً قیصری در شرح خود بر *فصوص‌الحکم* می‌گوید حروف به صورت مفرد و مرکب بر معانی غیبی دلالت دارند و واژه‌ها به‌ازاء حقایق الهی وضع شده‌اند.» (شیوا، ۱۳۹۱: ص ۱۲۲)

امام خمینی نیز در *آداب‌الصلوة* چنین می‌گوید:

«البته تقریرهای دیگری نیز بر این نظریه عنوان شده که شامل مسئله وضع الفاظ بر معنای غیرمادی نیست و تنها وجود یک معنا را در کاربردهای مختلف لفظ اعم از مادی و غیرمادی بیان می‌کند و درمورد اینکه واضع زبان آن را ابتدا برای کدام مصداق وضع نموده ساکت است که آنچه از آثار علامه طباطبائی دیده می‌شود ایشان این تقریر را از نظریه دنبال می‌کنند.» (همان: ۱۳۰-۱۳۱)

### ۱-۱. مبنای فلسفی نظریه

خاستگاه این نظریه، مبنایی فلسفی است که فلاسفه‌ای مانند غزالی و پس از او ملاصدرا و فیض کاشانی آن را مطرح کرده‌اند: جهان هستی مراتبی دارد و هر شیء در مراتب مختلف وجود، مصداقی در همان مرتبه دارد و متناسب با همان نشئه است. این مصداق‌ها در عالم ماده، مثال و عقل، جامع مشترکی دارند؛ اما شدت وجود در هر مرتبه تفاوت دارد. موجودات جسمانی مثال موجودات ملکوتی هستند؛ به عبارت دیگر، موجودات عالم ملکوت و مجردات روح موجودات عالم ماده‌اند (غزالی، ۱۴۱۱: ۴۸-۵۱؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۳۲). آیت‌الله جوادی آملی در سراسر تفسیر خود بر این نکته اشاره

می‌کند. ایشان در جایی درباره معنای نام‌های نعمات بهشت می‌گوید:

«برخی از قدما بر اثر غفلت از حقیقت تشکیک به اشتراك لفظی اسمای نعمت‌های بهشت و نعمت‌های دنیا فتوا داده‌اند و [...] گفته‌اند هیچ چیزی از بهشت شبیه آنچه در دنیا وجود دارد نیست؛ مگر در "اسم"؛ یعنی فقط در لفظ و اسم شبیه هم است، نه در معنا و محتوا؛ زیرا ذوات آن‌ها متباین است؛ درحالی‌که شیء واحد می‌تواند دارای درجات گونه‌گون وجود باشد و در مراتب طبیعت، مثال، عقل ... وجودهای متعددی باشد؛ خواه آنچه از این وجودهای طولی متزع است، ماهیت باشد و خواه مفهوم. البته به لحاظ مبدأ قابل تفاوت فراوانی بین نعمت بهشت، مانند میوه‌ها و بین نعمت‌های دنیا وجود دارد؛ زیرا میوه‌های بهشت محصول درخت نماز و روزه و سایر اعمال صالح و میوه‌های دنیا محصول درخت برخاسته از آب و خاک و کود و هوا و نور فیزیکی است؛ لیکن اصل هستی که دارای درجات طبیعی، مثالی، عقلی و الهی است در جایی که نیازمند علت است متقوم به مبدأ فاعلی است و تقوم به مبدأ قابل در حقیقت هیچ موجودی از جهت اصل هستی دخیل نیست، بلکه بر اثر ویژگی مورد است.» (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۴۹۲)

## ۲-۱. نقدهای نظریه روح معنا

بزرگانی چون مصطفی خمینی و دیگران نقدهایی به نظریه روح معنا وارد کرده‌اند که به آن‌ها اشاره می‌کنیم. دو نقد اول تنها درباره تقریری از نظریه روح معناست که معتقد است وضع الفاظ از ابتدا برای روح معنا و معانی الهی بوده است (موسوی خمینی، ۱۳۷۰: ۲۴۸-۲۵۱؛ لاهیجی، ۱۳۷۱: ۵۵۶-۵۵۷؛ کاشانی، ۱۳۸۱، ۴۷).

### ۱-۲-۱. تعارض با واقعیت زندگی بشر

بنابر نظریه روح معنا، واضع زبان هنگام وضع لفظ آن را برای شیء محدودی وضع

نکرده، بلکه بر معنای جامعی وضع کرده است که در آینده بر تمامی مصداق‌های آن لفظ صدق کند؛ برای مثال، هنگام وضع لفظ قلم برای وسیله نوشتن، آن را وضع کرده نه بر شیء مشخصی که در آن زمان مصداق قلم بوده است.

آنچه در واقعیت زندگی بشر می‌بینیم، این است که لفظی برای مصداقی قرار داده می‌شود، با گذشت زمان برای مصداق‌های دیگر نیز به کار می‌رود و معنای آن توسعه می‌یابد بدون اینکه ابتدا برای معنای کلی جامع وضع شده باشد.

### ۱-۲-۲. آمیختن مطالب فلسفی با بحث‌های زبان‌شناسی

در فلسفه یا عرفان می‌گویند موجودات عالم ماده، مثالی از موجودات روحانی‌اند؛ اما دلیل بر این نیست که الفاظ نیز ابتدا بر موجودات روحانی وضع شده و بعد برای موجودات مادی به کار رفته باشند، بلکه آنچه در واقعیت تاریخ زندگی بشر از نظر زبانی می‌بینیم، این است که انسان ابتدا دنیای ماده و حس بدنی خود را می‌شناسد، سپس همان الفاظ را برای مفاهیم انتزاعی و آنگاه برای موجودات مجرد و غیرمادی به کار می‌برد.

مصطفی خمینی به دلیل آمیختن مباحث زبانی و مسائل فلسفی و عرفانی بر این نظریه خرده می‌گیرد (خمینی، ۱۴۱۸: ۹۸/۱-۹۹). از طرفی در طرح نظریه روح معنا می‌گویند استفاده از این نظریه باعث می‌شود انسان از مراتب مادون دنیای ماده فراتر برود و به درک حقایق روحانی و ملکوتی برسد؛ اما از نظر زبان‌شناسی می‌توان گفت ادراک حقایق برتر می‌تواند از درک مادی شروع شود و با توسعه معنایی به صورت استعاره در مطالب غیرمادی و حقایق ماورای ماده ادامه یابد (قائم‌نیا، ۱۳۹۶: ۲۵۷).

### ۱-۲-۳. تحلیل زبانی بعد از به وجود آمدن مصداق‌های لفظ

نظریه روح معنا پس از دیدن مصداق‌های متعدد لفظ تلاش می‌کند معنای واحدی را برای آن‌ها در نظر بگیرد؛ مانند کاری که علامه مصطفوی برای تشخیص اصل هر

کلمه انجام می‌دهد (مصطفوی، ۱۳۶۰) و بعد از تشخیص این معنای جامع و جمع‌بندی کاربردها می‌گوید واضح از ابتدا لفظ را بر همین معنا وضع کرده است؛ درحالی‌که مشخص نیست ابتدا واضح این مصداق‌ها و کاربردها را برای این معنا در نظر گرفته باشد (قائم‌نیا، ۱۳۹۶: ۲۵۷).

### ۳-۱. نظر علامه جوادی آملی درباره نظریه روح معنا

علامه جوادی آملی در تحلیل‌های تفسیری خود بیشتر به نظریه روح معنا پایبند است و در مواضع مختلف به آن اشاره می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف: ۵۵، ۱۳۸۸ ج: ۴۰۰، ۱۳۸۹ ه: ۱۷۲/۱۳، ۱۳۸۹ د: ۹۴/۱۴، ۱۳۸۹ ه: ۲۲۸/۳، ۱۳۸۸ ب: ۳۸۳/۱، ۱۳۸۹ ح: ۱۷۹/۴، ۱۳۸۹ ز: ۳۱۰/۱۰).

ایشان در تفسیر واژه‌های متشابه و موضوعات عالم غیرجسمانی مانند عرش و کرسی می‌گوید الفاظ بر معانی جامع شامل معانی مادی و غیرمادی وضع شده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۸ و: ۵۱۳/۱۶).

مبنای فلسفی ایشان در کاربرد این نظریه، ذومراتب بودن عالم وجود است و اینکه خداوند برای صحبت از مراتب بالاتر و حقایق برتر از این عالم، از زبان عرف زمان استفاده کرده؛ درحالی‌که فرهنگ و ادبیات زمان جاهلیت، گنجایش معارف بلند الهی را نداشته است؛ پس برای انتقال این حقایق به انسان آن زمان، بدون آنکه تغییری در این زبان ایجاد کند، با همان واژگان، توسعه معنایی در آن‌ها و مجاز و تمثیل، انسان را به ادراک حقایق غیرمادی و روحانی سوق داده است. ایشان اگرچه مجاز و تمثیل را در قرآن تأیید می‌کند، اصالت را بر استعمال واژه‌ها در معنای حقیقی‌شان قرار می‌دهد و بر همین مبنا نیز از نظریه روح معنا در تفسیر آیات استفاده می‌کند. (جوادی آملی، ۱۳۸۸ ب: ۲۱۶-۲۱۹، ۱۳۸۶: ۱۳۸۸، ۱۳۸۸ ه: ۱۳۱/۱۲، ۱۳۸۸ ج: ۴۰۰، ۱۳۸۹ ه: ۲۷۴/۱، ۱۳۸۹ الف: ۵۴، ۱۳۸۵:

۱۲/۲-۱۳، ۱۳۸۷ الف: ۱۱۳-۱۱۶؛ مسعودی، ۱۳۹۵).

علامه جوادی آملی مبنای این نظریه را حدس می‌دانند، نه استدلال عقلی یا نقلی (جوادی آملی، ۱۳۸۸ و: ۴۶/۱۶-۴۷).

او معتقد است حدس دیگری که موافق با روند طبیعی زبان بشری است، این است که الفاظ بر همان مرتبه معنایی اولیه وضع شده و سپس توسعه معنایی یافته باشد. ایشان درباره این دو طرح چنین می‌گوید:

«توسعه فرهنگ مفاهمه، راه‌های فراوانی دارد که بخشی از آن، دو طرح رایج (به نحو مانعه‌الخلو) است که در مورد واژگان ارائه شده است: یکی اینکه الفاظ برای ارواح معانی وضع می‌شود، اگرچه واضعان ابتدایی، برخی از مراتب آن ارواح بلند را ندانند و بر اثر جهل یا غفلت از مراحل عالی، انحصار معنا در مصداق خاص را توهم کنند و طرح دیگر آنکه اگرچه الفاظ برای همان مرتبه از معنا که مورد فهم واضعان ابتدایی است، وضع می‌شود، لیکن استعمال آن‌ها درباره مصادیق دیگر یا تطبیق آن معنا بر مصداق برتر از قبیل توسعه و مجاز است.» (جوادی آملی ۱۳۸۸ ب: ۲۱۸/۱)

در جای دیگر اشاره می‌کند: «این الفاظ برای مصادیق عرفی وضع شده است و اطلاق آن در مصادیق برتر یا مجردات از باب توسعه است.» (جوادی آملی، ۱۳۸۷ الف: ۱۱۶-۱۱۷)

ایشان در برخی از تحلیل‌های خود نیز از مبنای توسعه معنایی استفاده می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۸ و: ۴۵/۱۲، ۱۳۸۶ و: ۱۱۷/۱-۱۱۸، ۱۳۸۹ الف: ۵۵/۱)

#### ۴-۱. نظریه شناختی پیش‌نمونه

در معناشناسی شناختی، نظریه‌ای با عنوان پیش‌نمونه مطرح می‌شود که از نتایج مبحث مقوله‌بندی شناختی است (Lakoff، ۱۹۸۷، Rosch؛ ۷: ۱۹۷۸، ۱۵). این نظریه



می‌گوید هر لفظی در زبان می‌تواند معانی مختلفی داشته باشد و این کار به صورت توسعه معنایی برای معنای پیش‌نمونه انجام می‌گیرد. پیش‌نمونه معنای هر واژه، شناخته‌شده‌ترین معنای آن و معنایی است که بیشتر و پیش‌تر از بقیه معانی موقع شنیدن آن لفظ به ذهن متبادر می‌شود. در تشخیص معنای پیش‌نمونه معمولاً شناخته‌شده‌ترین معنا، معنای مادی و ملموس آن و نیز پرکاربردترین معنایی است که در زبان یا فضای گفتاری خاص دیده می‌شود (green & Evans, 2006: 260).

توسعه معنایی به دو صورت است: (۱) در طول زمان، که شامل تغییرات معنای لفظ با گذشت زمان است؛ (۲) معانی مختلفی است که لفظ در سیاق‌های متنی متفاوت پیدا می‌کند.

نظریه پیش‌نمونه ابتدا درباره مقولاتی مانند پرنده و مصداق‌های آن مطرح شد. طبق این نظر، کلمه پرنده پیش‌نمونه یا نمونه مشخصی دارد که ویژگی‌هایی دارد و تمام موجوداتی که این ویژگی‌ها را دارند، پرنده نامیده می‌شوند؛ اما این ویژگی‌ها ممکن است در همه اعضای مجموعه پرنده‌ها موجود نباشد؛ برای مثال، ویژگی پرواز کردن در شترمرغ موجود نیست؛ اما پرنده نامیده می‌شود؛ به عبارتی مرزهای هر مقوله مبهم است (همان: 267).

نظریه پیش‌نمونه بعدها درباره کلمات و معنایشان مطرح شد: هر لفظی مقوله‌ای است که معنای آن همه داخل مقوله آن لفظ هستند. این معانی همگی یک ویژگی ندارند، بلکه برخی از این ویژگی‌ها را دارند که شبیه معنای پیش‌نمونه است.

لفظ با معنای پیش‌نمونه هنگامی که در یک سیاق قرار می‌گیرد، مطابق آن سیاق معنایی می‌یابد و معنا در سیاق دیگر تغییر می‌کند. این معانی که حول معنای پیش‌نمونه و با تغییراتی در آن ایجاد می‌شوند، شبکه شعاعی را تشکیل می‌دهند؛ از طرفی وقتی معنای

دومی از پیش نمونه به وجود آید، از آن نیز ممکن است معانی دیگری به وجود آید. برای تغییر معنا در سیاق، سه دلیل زبانی مطرح شده است. یکی پدیده انطباق است؛ یعنی الفاظ هنگامی که در سیاق واحد در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند، تغییرات و حذف و اضافه‌هایی در معنای آن‌ها به وجود می‌آید، مانند انطباق افعال با فاعل یا مفعول؛ برای مثال، فعل دویدن ابتدا مفهوم دویدن انسان را دارد؛ اما اگر به خرگوش نسبت داده شود، برخی از ویژگی‌ها دویدن انسان حذف و برخی از ویژگی‌های دویدن خرگوش به آن اضافه می‌شود یا هنگامی که فعل خوردن برای خوردن سوپ به کار می‌رود، با موقعی که همین فعل برای خوردن گوشت به کار می‌رود، تفاوت دارد و فعل با مفعول خود انطباق پیدا می‌کند (Taylor، ۲۰۰۲: ۴۶۲). این موضوع برای دریافتن معنای افعالی که به خداوند یا ملائکه نسبت داده می‌شود، کاربرد دارد؛ برای مثال، فعل رحم به انسان‌ها نسبت داده می‌شود؛ اما به خداوند نیز نسبت داده می‌شود. بدیهی است فعل هنگام نسبت دادن به خداوند، همراه لوازم بشری نیست، بلکه این قسمت از فعل از معنا حذف می‌شود و همراه با پدید آمدن رقت و احساسات منعطف انسانی نیست.

دلیل دیگر، پدیده منطقه فعال است. وقتی دو چیز در موقعیت تعامل با یکدیگر قرار می‌گیرند، قسمت‌های خاصی از آن‌ها مستقیم با یکدیگر در تماس‌اند. هنگامی که می‌گویند ماشین را آوردم، کل جسم فیزیکی ماشین منظور است. هنگامی که می‌گویند ماشین را تعمیر کردم، منظور قسمت موتور ماشین است.

### ۵-۱. بررسی تطبیقی

در این بخش پس از مرور مبانی دو مبحث نظریه روح معنا و نظریات زبان‌شناسی شناختی، به دو گونه مقایسه این دو نظریه می‌پردازیم.

#### ۱-۵-۱. بررسی تطبیقی مبانی نظری زبان‌شناسی و نظریه روح معنا

اشتراک این دو نظریه هست این است که هر دو قائل اند که واژه می‌تواند غیر از مصداق عرفی خود، مصداق‌های متعدد در مقولات مختلف داشته باشد و هنگامی که واژه در دامنه دیگری غیر از دامنه معمول خود به کار رود، به‌ویژه هنگامی که برای موجودات غیرمادی به کار می‌رود، الزاماً مجازگویی اتفاق نیفتاده است. تفاوت‌های آن‌ها را می‌توان در چند بخش نشان داد.

#### ۱-۵-۱-۱. مقایسه نظریه روح معنا و اصل تشکیک با اصول شناختی

یکی از مسائل در نظریه روح معنا، تشکیک میان معانی معقول و محسوس است؛ یعنی میان مصداق محسوس و معقول برای هر لفظ، معنای مشترکی به‌صورت تشکیک وجود دارد؛ برای مثال، لفظ نور هم به نور مادی اطلاق می‌شود و هم به نور معنوی؛ اما معنای نور برای نور معنوی شدیدتر است (صدر، ۱۳۶۶: ۳۵۳/۴؛ ۵۴/۱ و ۳۱۱/۵).

کاربرد لفظ را برای چیزهای انتزاعی و حقایق غیرمادی از نظر زبان‌شناسی شناختی می‌توان با نظریه استعاره شناختی تبیین کرد. طبق این نظریه، انسان ابتدا با چیزهای محسوس آشنا می‌شود، آن‌ها را می‌شناسد و لفظ را برای آن‌ها به کار می‌برد. سپس دامنه شناخت خود را افزایش می‌دهد؛ اما از الفاظی که در دامنه محسوس استفاده می‌کرد، برای چیزهای انتزاعی نیز استفاده می‌کند تا مفهوم جدیدی را در دامنه جدید بسازد؛ برای مثال، لفظ روشن را برای فضای مادی می‌شناسیم؛ اما پس از آشنایی با مسائل ادراکی و انتزاعی، آن را برای واضح شدن نیز به کار می‌بریم؛ برای مثال، می‌گوییم مسئله برای من روشن شد. کاربرد واژه در دامنه جدید، مفهوم جدید را در ذهن می‌سازد و ممکن است به‌مرور زمان این معنا را معنای دوم لفظ بشناسیم. حال هنگامی که قرآن انسان را با دامنه چیزهای مجرد و غیرمادی آشنا می‌کند، باز از الفاظ محسوس در این دامنه استفاده می‌کند تا انسان را با حقایق آن دامنه آشنا کند؛ پس با به کار بردن واژه‌های مربوط به چیزهای محسوس و روابط زمانی و مکانی در دامنه مجرد، انسان با این حقایق آشنا می‌شود؛ اما آنچه این نظریه

به آن پایبند است، این است که روابط زمانی و مکانی ابزار کمکی زائدی نیستند که پس از فهم، آن را کنار بزنیم (قائمی‌نیا، ۱۳۹۰: ۳۹۳). هرچه انسان با دامنه حقایق روحانی آشنا می‌شود، به مفهوم کلماتی که از دامنه مادی به کار برده است، شناخت بیشتری پیدا می‌کند. معنای مادی همیشه همراه لفظ است؛ اما در دامنه معقول، مفاهیم جدید را می‌سازد.

#### ۱-۵-۲. مقایسه معنای مشترک در نظریه روح معنا با زبان‌شناسی شناختی

الف. معنای مشترک یا هسته معنایی

تفاوت دیگر این دو نظریه این است که نظریه پیش‌نمونه می‌گوید معنای لفظ از معنای پیش‌نمونه شروع می‌شود و سپس در معانی دیگر توسعه می‌یابد. معنای پیش‌نمونه الزاماً معنای مشترک مصداق‌ها نیست؛ اما نظریه روح معنا با مقایسه معانی شناخته‌شده واژه، روح معنایا معنای جامع مشترک آن‌ها را تشخیص می‌دهد و این معنا را در تمامی کاربردهای واژه ساری می‌داند؛ از این رو نظریه پیش‌نمونه بر شواهد جامعه بشری استوار است و اینکه بشر ابتدا لفظی را بر یک نمونه واضح مادی وضع می‌کند و سپس آن را برای اشیاء دیگر به کار می‌برد. این کار اغلب استعاری است و سپس استعاره به صورت توسعه معنایی درمی‌آید.

ب. انعطاف معنایی

نظریه روح معنا، معنای واحد مشترک مصداق‌های لفظ، اعم از مادی و غیرمادی در نظر می‌گیرد. این معنای مشترک ذات، روح یا کارکرد لفظ است. این حقیقت مشترک مصداق‌گونگون یک لفظ، همان ذات یا ماهیت آن‌هاست؛ از سوی دیگر این حقیقت مشترک را می‌توان غایت یا کارکرد مشترک مصداق دانست؛ برای مثال، کارکرد نوشتن روی چیز دیگر، معنای مشترک مصداق‌های مختلف قلم آن است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۳۱).

در زبان‌شناسی شناختی و نظریه شعاعیت معنا، علاوه بر اینکه یک معنای مرکزی یا پیش‌نمونه را در نظر می‌گیرند، این معنا را انعطاف‌پذیر می‌دانند؛ پس این معنا در هر سیاق باتوجه‌به ویژگی‌های پیش‌نمونه و سیاق انعطاف پیدا می‌کند؛ پس نظریه شعاعیت معنا هم معنای مشترک را می‌پذیرد و هم معنا را سیاق‌مند می‌داند (Green & Evans، ۲۰۰۲: ۳۳۳).

در نظریه سنتی روح معنا، این فرایند طبیعی در تغییر معنا اعمال نمی‌شود، بلکه با دیدن مصداق‌های متفاوت لفظ، معنای واحد از آن‌ها استنباط می‌شود. نظریه روح معنا می‌گوید الفاظ بر ارواح معانی وضع شده‌اند و ویژگی‌های مصداق‌های متفاوت در وضع الفاظ بر معانی در نظر گرفته نشده است. این نظریه انعطاف‌های معنایی را در نظر نمی‌گیرد که واژه در کاربرد آن در سیاق‌های مختلف و در دامنه‌های هستی‌شناختی متفاوت دارد.

نظریه روح معنا از کاربردهای مختلف لفظ فقط یک معنا را روح معنای آن تشخیص می‌دهد و طبیعی است که در مواضعی که در شناخت معنای لفظ تردید دارد، از همان معنا استفاده می‌کند؛ اما نظریه پیش‌نمونه برای پیش‌نمونه معنای لفظ، تعدادی ویژگی حیاتی در نظر می‌گیرد. این ویژگی‌ها در کاربردهای لفظ، بسته به سیاق و عرف گویش آن، امکان کم و زیاد شدن دارند.

مطلب دیگری که نظریه شبکه شعاعی در زبان‌شناسی شناختی می‌گوید این است که وقتی معنای دومی از معنای پیش‌نمونه پیدا می‌شود و کاربرد پیدا می‌کند، ممکن است معنای سوم از معنای دوم گسترش یابد. ملاک در این گسترش‌ها، وجود ویژگی‌های حیاتی است؛ البته با قابلیت حذف و اضافه شدن.

ج. چگونگی تعیین معنای مشترک و معنای پیش‌نمونه

تفاوت دیگر دو نظریه در این موضوع، تعیین معنای مشترک است. نظریه روح معنا

با دیدن مصداق‌های گوناگون لفظ، معنای مشترک را از آن‌ها استنباط می‌کند و آن را روح معنا در نظر می‌گیرد؛ اما نظریه پیش‌نمونه برای یافتن معنای پیش‌نمونه، ملاک‌هایی دارد؛ از جمله برجستگی معنایی که معمولاً در معنای محسوس دیده می‌شود، بسامد تکرار معنا در فرهنگ یا متن واحد و اولیت تاریخی به معنای اولین معنای لفظ از نظر زمانی (Evans & Tyler، ۲۰۰۳: ۴۰۷).

۱-۵-۲. بررسی تطبیقی برخی نمونه‌های تفسیری استفاده از نظریه روح معنا و نظریه پیش‌نمونه

۱-۲-۵-۱. میزان

این واژه در آثار صدرالمتألهین، علامه طباطبایی و علامه جوادی آملی، مثال واضح در تبیین نظریه روح معناست. لفظ میزان بر مصادیق متعدد مانند خط‌کش، شاقول، گونیا، ترازوی دوکفه و انواع دیگر سنجش وزن و اسطرلاب اطلاق می‌شود؛ از طرفی همین لفظ بر علم نحو، عروض، منطق و نیز جوهر عقل و انسان کامل اطلاق پذیر است. طبق نظریه روح معنا چنین الفاظی بر معنای مطلق وضع شده است که شامل مصادیق حسی و عقلی می‌شود و ویژگی‌های مصداق، خارج از موضوع‌له است (شیرازی، ۱۳۶۳: ۹۱-۹۳؛ فیض کاشانی، ۱۳۴۵: ۳۲).

علامه جوادی آملی می‌گوید «میزان» و «ترازو» برای مفهوم کلی «وسیله سنجش» وضع شده و استعمال و تطبیق مفهوم آن‌ها بر مصادیق پیشین و کنونی حقیقی است؛ زیرا در وضع الفاظ، نظر به مصداق و ویژگی‌های مصداقی نیست؛ از این رو مفهوم میزان افزون‌بر مصادیق متعدد مادی، مصادیق معنوی و غیبی نیز دارد؛ چنان‌که قرآن و عترت علیهم‌السلام میزان‌اند و استعمال این واژه در مصادیق غیبی و طولی آن نیز حقیقی است، نه مجازی (جوادی آملی، ۱۳۸۸ه: ۱۳۱/۱۲)؛ بدین ترتیب نظریه روح معنا با دیدن مصداق‌های مختلف این لفظ، روح معنا را از آن استخراج می‌کند؛ در این حالت، برای کاربردهای جدید در متن و

سیاق‌های مختلف از این روح معنا استفاده می‌کند.

واژه میزان چهار کاربرد در سیاق‌های متفاوت دارد:

﴿وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ﴾ (الرحمن/۷)؛

﴿أَلَا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ﴾ (الرحمن/۸)؛

﴿وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ﴾ (الرحمن/۹)؛

﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيُقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾

(حدید/۲۵)؛

﴿وَوَضَعَ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ فَلَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا﴾ (انبیا/۴۷)؛

که مفسرین برای آن‌ها معانی مختلفی گفته‌اند که طرح تمام آن‌ها در مجال این نوشته نیست؛<sup>۱</sup> اما برای بررسی آن‌ها با مبنای نظریه روح معنا، نظر علامه طباطبایی و علامه جوادی آملی را می‌آوریم.

علامه طباطبایی در آیه اول، با مبنا قرار دادن روح معنای میزان که همان کاربرد آن یعنی وسیله سنجش است، معنای «وَضَعَ الْمِيزَانَ» را همان وسیله سنجش و تشخیص حق از باطل معنا می‌کند و آن را با کلمه میزان در آیه ۲۵ سوره حدید هم معنا می‌داند؛ یعنی مقصود از آن، معیارهای سنجش حق است که به رسولان داده شده است.

ایشان معنای میزان را در دو آیه بعد، همان ترازوی معمولی می‌داند (طباطبایی، ۱۴۱۷:

۱۶۳/۱۹).

علامه جوادی آملی اگرچه در جایی معنای میزان را با استفاده از روح معنا همان وسیله سنجش می‌داند، در تحلیل دیگری ذیل آیه سوره الرحمن، معنای میزان را برقرارکننده

۱. رک: علیرضا، قائمی نیا (۱۳۹۶)، استعاره‌های مفهومی و فضا‌های قرآنی، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران، ص ۳۳۷-۳۴۴.

تعاذل می‌داند: «[...] ترازو رسالتی دارد که وزن و موزون را هماهنگ کند و بدون تفاوت بین آن‌ها عدل را برقرار نماید (و وضع المیزان ألا تطغوا فی المیزان).» (جوادی آملی، بی تا، ۲۶۳/۳)

می‌توان گفت ایشان در اینجا از نظریه روح معنا استفاده نکرده است، بلکه معیار را در بیان کلمه میزان، تعادل و هماهنگی دو کفه ترازو و سپس همین تعادل در آسمان و زمین می‌داند؛ از این رو تحلیل ایشان با نظریه پیش‌نمونه تطابق دارد.

#### معنای آیه براساس نظریه پیش‌نمونه

معنای پیش‌نمونه برای واژه میزان، ترازوی دوکفه است که دو ویژگی دارد: ۱. سنجش وزن؛ ۲. تعادل داشتن. نظریه پیش‌نمونه معنای واژه را براساس سیاق می‌داند و به انعطاف در معنا قائل است؛ اما معیار این انعطاف این است که معنای پیش‌نمونه با ویژگی‌های سیاق هماهنگ می‌شود.

پیش‌نمونه میزان در اینجا همان ترازوی معمولی است. از این معنا می‌توان معانی دیگر را منشعب دانست؛ برای مثال، به شاقول نیز میزان می‌گویند. در اینجا بیشتر، ویژگی تعادل در ترازو در نظر گرفته شده و معنا گسترش یافته است؛ چنان‌که در زبان عربی، وسط روز می‌گویند «قام میزان النهار ای انتصف» (ابن منظور، ۱۳، ۴۴۶/۱۴۱۴) که در این کاربرد لفظ، باز معنای تعادل دو طرف در ترازو در نظر گرفته شده است.

اگر سیاق را در آیه ۷ سوره الرحمن در نظر بگیریم، سیاق آیه درباره ویژگی‌ای است که خداوند هنگام خلقت آسمان در آن قرار داده و آن بلند کردن آن است. آنچه با این سیاق متناسب است، این است که منظور از وضع میزان برقراری تعادل و معیار داشتن و حساب و مقدار داشتن موجودات است که منتج آن هم این است که انسان با این نظام متعادل می‌تواند و مسئول است در اعمال خود حساب، مقدار، عدل و تعادل را رعایت کند



و از آن طغیان نکند؛ پس میزان در آیه ۷ سوره الرحمن به معنای وجود تعادل و مقدار داشتن موجودات و آسمان در ارتباط با زمین است. یکی از نتایج بلند کردن آسمان و میزان فاصله اجرام آسمان با زمین، مقدار وزن مواد در زمین است. اگر چنین نبود، مقدار وزن در زمین و مسائل دیگر متفاوت بود، نظام حیات و حرکت موجودات مختل می‌شد. انسان در این نظام می‌تواند مقادیر را بسنجد و با عدل و قسط رفتار کند که معنای میزان در آیه بعد است: ﴿أَلَا تَطْعَمُونَ فِي الْمِيزَانِ﴾.

تفاوت دو تحلیل در معنای واژه میزان در این آیات می‌تواند روشن‌کننده اثر این دو مبنا در تحلیل باشد. طبق مبنای نظریه روح معنا با استفاده از روح معنا عبارت است از «وسیله سنجش». این معنا با دیدن مصداق‌های متفاوت این لفظ به دست می‌آید؛ اما براساس نظریه پیش‌نمونه، ویژگی‌های معنایی پیش‌نمونه که همان معنای حسی و معنای ترازوی معمولی است که بسته به سیاق می‌تواند ویژگی سنجش یا ویژگی تعادل منظور باشد؛ براین اساس، در آیه هفت سوره الرحمن، معنای برقرار کردن تعادل و حساب داشتن موجودات را در ارتباط با یکدیگر و در آیه هشت الرحمن، رعایت تعادل و عدل و مقدار درست در اعمال انسان و معنای آن در آیه نه همین سوره، ترازوی معمولی و در آیه ۲۵ سوره حدید، معیارهای رعایت قسط و عدل است که در قوانین شریعت آمده و به رسولان داده شده است (قائمی‌نیا، ۱۳۹۰: ۳۴۴).

اما معنای این واژه در آیه ۴۷ سوره انبیا براساس نظریه پیش‌نمونه، با توجه به سیاق همان وسیله سنجش است که در قیامت، مطابق با جنس اعمال قرار داده می‌شود. این معنا همان معنایی است که با مبنای نظریه روح معنا نیز تعیین می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۷۲/۱۹).

یکی از انعطاف‌های معنایی در واژه‌ها، انطباق معنایی است. افعالی در قرآن به کار می‌رود که صورت اولیه و پیش‌نمونه آن درباره انسان است؛ اما در آیات به خداوند نسبت داده می‌شود یا صفتی که از آن ریشه است، به خداوند نسبت داده می‌شود؛ برای مثال، فعل «تَابَ يَتُوبُ» که بیشتر درباره انسان به کار می‌رود، در قرآن به خداوند نسبت داده می‌شود. مصدر تقوی که درباره انسان به کار می‌رود، به شکل صفت اهل التقوی به خداوند نسبت داده شده است.

﴿وَمَا يَذْكُرُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ هُوَ أَهْلُ التَّقْوَىٰ وَأَهْلُ الْمَغْفِرَةِ﴾ (مدثر/۵۶)

درباره اهل التقوی بودن خداوند، بیشتر تفاسیر چنین معنا کرده‌اند: «خداوند اهلیت دارد که از او پروا شود و انسان درمقابل او تقوا ورزد.» (زمخشری، ۱۴۰۷: ۶۵۷/۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۵۹۳/۱۰؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰: ۳۱۰/۲۹؛ طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۰۰/۲۰؛ فراهیدی، ۱۴۰۹: ۸۹/۴؛ ابن منظور: ۴۰۲/۱۵؛ ابن سیده، ۱۴۲۱: ۵۹۹/۶؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۵: ۴۶۴/۴)

در کتب لغت فقط طریحی تقوا را به خداوند نسبت داده است، نه اینکه او استحقاق تقوای بندگان را دارد. وی درباره معنای این آیه می‌گوید: «من اهل آنم که تقوا کنم اگر عصیانم کردند و غفران کنم.» (طریحی، ۱۳۷۵: ۴۴۹/۱). البته طریحی معنای فعل «اتقی» را درباره خداوند بیان نمی‌کند.

نقد این تفاسیر این است که اهل التقوی نزدیکی و اهلیت خداوند را به این فعل نشان می‌دهد؛ یعنی خداوند اهل تقوا کردن است؛ همان‌گونه که اهل المغفره است؛ یعنی خداوند اهل مغفرت کردن است؛ اما اشکال این است که اگر تقوا را به معنای ترس از عذاب و پرهیز از گناه بگیریم، بر خداوند صدق نمی‌کند.

در اینجا مسئله انطباق فعل تقوا با فاعل خداوند مطرح می‌شود. علامه جوادی آملی در تفسیر عرفانی از اهل التقوی بودن خداوند می‌گوید: «تقوا به معنای پروای از نقص و عیب، صفت ممتاز پروردگار است؛ یعنی خداوند اهل تقواست؛ چه اینکه اهل آمرزش است: "هو أهل التقوی و أهل المغفرة"، "اللهم... أهل التقوی"» (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف: ۲۹۱)

در تحلیل زبان‌شناسی اگر به معنای پیش‌نمونه فعل «وقی» که تقوی مصدر آن است، توجه کنیم، این واژه به معنای حفظ از خطر یا اذیت و عذاب است و مؤلفه خوف نیز در آن موجود است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۴۰۲/۱۵)؛ اما معانی دیگر مثل پرهیزگاری، حفظ خود از گناه و ترس از عذاب، از توسعه پیش‌نمونه در سیاق‌های متناسب آن به دست می‌آید و لازم نیست این توسعه معنا در تمام موارد به کار رود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۸۸۱).

مؤلفه‌ها یا ویژگی‌های معنایی «وقی»، ثابت و تغییرناپذیر نیستند، بلکه ممکن است در انطباق با فاعل یا دیگر هم‌نشین‌ها، جرح و تعدیلی در آن‌ها پیش‌آید. فعل «وقی» درباره انسان، برای حفظ خود به کار رفته و سپس کاربرد مصدری آن برای صفت انسانی، به صورت مفهومی شناخته شده در آمده است؛ اما اگر به کاربردهای فعل «وقی» درباره خداوند دقت کنیم، ده مرتبه در قرآن برای خداوند به معنای حفظ بندگان از عذاب و سیئات به کار رفته است (طور/۱۸؛ انسان/۱۱؛ غافر/۹؛ بقره/۲۰۱؛ آل عمران/۱۶؛ غافر/۷؛ غافر/۹؛ طور/۲۷؛ غافر/۴۵): ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَىٰ وَ وَقَاهُمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ﴾ (دخان/۵۶)

وقتی خداوند فاعل فعل «وقی» باشد، مصدر این فعل نیز می‌تواند به خداوند نسبت داده شود. این مصدر درباره خداوند به معنای «حفظ بندگان از اصابت سیئات و عذاب‌ها» است. معنای تقوا می‌تواند با تغییرات جزئی و انعطاف‌پذیری در موارد مختلف به کار رود، در هم‌نشینی با واژه‌های دیگر با قالب معنایی آن‌ها ترکیب شود و برای تناسب با آن‌ها

انعطاف پیدا کند.

در حقیقت «اهل التقوی» یعنی خداوند اهل آن است که عذاب خود را از بندگان بازدارد و این معنا با هم‌نشینی «اهل المغفره» نیز تناسب دارد که در ادامه آیه آمده است؛ چون کسی که اهل آن است که به هر بهانه‌ای عذاب خود را از بندگان بازدارد، اوست که به هر بهانه بندگان را می‌آمرزد. شاهد این معنا را می‌توان روایتی دانست که ذیل این آیه نقل شده است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۲۵۲): «خداوند به عزت و جلال خود قسم یاد کرد که اهل توحید را به آتش عذاب نکند.» و نیز فرازهایی از دعاهای ائمه علیهم‌السلام که در آن‌ها صفت «اهل التقوی» برای خداوند در سیاق طلب حفظ از عذاب و طلب بخشش آمده است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۰۲/۹۴؛ کفعمی، ۱۴۱۸: ۴۳۲؛ ابن طاووس، ۱۴۱۱: ۳۶؛ ابن المشهدی، ۱۴۱۹: ۳۹۱)؛ مانند «خداوندا و از تو مغفرت می‌طلبم برای هر گناهی که تو به دانستن آن شایسته‌تری؛ همان‌گونه که تو به مستور داشتن آن شایسته‌تری، که تویی اهل تقوی و اهل مغفرت.» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۳۳/۸۴)

در روایتی از پیامبر آمده است: «خداوند تعالی می‌فرماید من از بنده خود حیا می‌کنم در حالی که دستانش را بالا آورده است و من آن‌ها را رد کنم. ملائکه می‌گویند پروردگارا، او شایسته (اهل) نیست. خداوند گوید من اهل تقوا و اهل مغفرت هستم.» (سیوطی، ۱۴۰۴: ۲۸۷/۶) این روایت حالت بنده‌ای را وصف می‌کند که ملائکه او را شایسته مغفرت خداوند نمی‌دانند؛ اما خداوند او را رد نمی‌کند و دلیل آن را «اهل التقوی» و «اهل المغفره» بودن خود ذکر می‌کند.

در واژه تقوا در این سیاق، مؤلفه ترس حذف می‌شود که همان مبهم بودن مرزهای معنایی واژه‌ها را اثبات می‌کند؛ چون معنای ترسیدن برای خداوند به کار نمی‌رود و حفظ خداوند برای بندگان، به دنبال ترسیدن خداوند نیست.

### ۱-۵-۲-۳. ذوق

فعل ذوق به معنای چشیدن، در قرآن برای موارد غیرمادی به کار رفته است؛ مانند:

﴿فَكَفَّرَتْ بِأَنْعَمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسِ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ﴾ (نحل/۱۱۲)؛

﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾ (آل عمران/۱۸۵)؛

﴿فَذَاقَتْ وَبَالَ أَمْرِهَا﴾ (طلاق/۹)؛

﴿ثُمَّ قِيلَ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا ذُوقُوا عَذَابَ الْخُلْدِ هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا بِمَا كُنْتُمْ تَكْسِبُونَ﴾

(یونس/۵۲).

شیخ طوسی در تفسیر ذائقه الموت می گوید:

«به کار گرفتن واژه ذوق در آیه مزبور از نوع مجاز است؛ زیرا ذوق یعنی چشیدن،

در ماهیات و امثال آنها حقیقت است؛ آنسان که زبان انسان مزه غذاها را

می چشد؛ بنابراین مرگ چیزی نیست که نفس انسان آن را بچشد و همان طور که

عرب به مجاز می گوید "شرب كأس المنون؛ جام مرگ را سرکشید" قرآن نیز

به مجاز می فرماید هر نفسی مرگ را می چشد.» (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۴/۱۹۲)

علامه جوادی آملی این تفسیر را صحیح نمی داند و می گوید:

«الفاظ برای ارواح معانی وضع شده، نه برای مصادیق مادی و شخصی آنها؛

بنابراین ذوق به معنای چشیدن است؛ خواه چشیده و چشیده شده مادی باشند و

خواه مجرد؛ در نتیجه اطلاق ذوق در آیه کریمه حقیقت است، نه مجاز و انسان

حقیقتاً چشیده است، نه مجازاً و پدیده مرگ حقیقتاً چشیده می شود، نه مجازاً.»

(جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۴/۱۹۲)

ذوق از نظر شناختی، ابتدا در معنای حسی بدنی به صورت پیش نمونه به کار رفته

است. سپس با مفعولهای دیگر غیربدنی به کار می رود، ابتدا به صورت استعاره شناختی و

سپس به صورت توسعه معنایی انعطاف می یابد. توسعه افعال حسی به معنای غیربدنی در

تمامی زبان‌ها رخ می‌دهد (Vanhove, ۲۰۰۸: ۳)؛ مانند فعل سمع یا بصر که در معانی غیربدنی توسعه یافته، به میزان زیادی در کاربردهای مجرد در قرآن به کار رفته است.

ویژگی‌های حیاتی واژه ذوق، یکی حس کردن با زبان بدون واسطه و دیگر خوردن مقدار کمی از چیزی برای اطلاع از مزه آن است (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۱۱۱/۱۰؛ فیروزآبادی، ۱۴۲۴: ۸۱۶)؛ اما این ویژگی‌ها در تمامی کاربردها حفظ نمی‌شود.

علامه مصطفوی که پیرو نظریه روح معناست، اصل واحد را در معنای ذوق، احساس کردن نمونه‌ای از چیزی با احساس بدنی یا غیربدنی می‌داند (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۳۴۸/۳).

این فعل در شبکه گسترده‌ای از معانی به کار می‌رود؛ برای مثال، در زبان عربی برای نزول عذاب و چیزی گفته شده است که انسان نمی‌پسندد اما به او می‌رسد: یدوقه (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۰۲/۵). در اینجا ویژگی مقدار کم داشتن فعال نیست.

به کسی که زود ازدواج کند و زود طلاق دهد، ذواق می‌گویند. در اینجا ویژگی مقدار کم چشیدن فعال است.

راغب می‌گوید در عرف عرب بیشتر برای مقدار کم به کار می‌رود، اما برای مقدار زیاد هم استفاده می‌شود (راغب، ۱۴۱۲: ۳۳۲) که همان انعطاف معنایی و حذف و اضافه در ویژگی‌های حیاتی معنای واژه است.

درباره «ذائقه الموت» باتوجه به سیاق می‌توان فهمید هر نفسی خودش بی‌واسطه مرگ را می‌چشد و احساس می‌کند. در اینجا معنای چشیدن مقدار کم منظور نیست، بلکه ویژگی احساس کردن بی‌واسطه در وجود خود مطرح است.

در اینجا در نظر گرفتن مقدار کم یا «نمونه» صحیح نیست؛ چون در بسیاری از موارد، معنای ذاق یا چشیدن فقط بر احساس کردن بی‌واسطه در نفس معنا می‌دهد و مقدار کم از ویژگی معنایی حذف می‌شود.

واژه وجه در قرآن هم به خداوند نسبت داده شده و هم به انسان و برای کلمه «نهار» نیز به کار برده شده است:

﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ﴾ (بقره/۱۱۵)؛

﴿اقْتُلُوا يُوسُفَ أَوْ اطْرَحُوهُ أَرْضاً يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ﴾ (یوسف/۹)؛

﴿إِنَّمَا نُنْعِمُكُمْ لَوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُوراً﴾ (انسان/۹)؛

﴿وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمَنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَيَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَجْهَ النَّهَارِ وَاكْفُرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ (آل عمران/۷۲).

علامه جوادی آملی طبق نظریه روح معنا معتقد است واژه وجه یک معنا دارد:

«وجه» چیزی است که انسان به آن رو می‌کند و وجه هر چیز نیز با همان چیز متناسب است. وجه خدای سبحان همان ظهور زوالناپذیری است که از آن با عنوان فیض مطلق و عام خدا یاد می‌شود و مؤمنان که به امید لقای حق کار کرده و طالب وجه‌الله‌اند، خواهان نیل به ظهور خاص این فیض منبسط هستند.» (جوادی آملی، ۱۳۸۹و: ۲۶۲/۶)

بنابراین در آیه اول، معنای وجه‌الله را چنین در نظر می‌گیرند: «به هر سو رو کنید، به وجه‌الله رو کرده‌اید و در هر حال دعا کنید، وجه‌الله با شماست. درون شما نیز فیض خدا هست.» (همان: ۲۶۴)

ایشان در آیاتی که نیت مؤمنان را از کارهای خیر «لوجه‌الله» عنوان می‌کنند؛ مانند آیه إِنَّمَا نُنْعِمُكُمْ لَوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُوراً می‌گویند: «رضای خدا مظاهری دارد که از بهترین آن‌ها بهشت است و کسانی که در کارهای خود وجه‌الله را اراده می‌کنند و خدا را نه از ترس دوزخ یا طمع در بهشت، بلکه به امید لقای او عبادت می‌کنند.» (همان)

در تحلیل شناختی این واژه، پیش‌نمونه آن را در نظر می‌گیریم که نمونه مادی و در دسترس آن است.

درباره اشیا مادی، قسمت بیرونی جسم که انسان با آن مواجه می‌شود، وجه آن است؛ چنان‌که در احجام هندسی، سطح بیرونی آن را وجه می‌نامند و نیز هنگامی که بخواهند به سوی جسم رو کنند، به وجه او رو می‌کنند که معنای «جهت» را در وجه می‌رساند. ویژگی ثانوی دیگر در وجه این است که وقتی بخواهند به چیزی توجه کنند، وجه خود را به‌سویش می‌گردانند؛ پس برخی ویژگی‌های حیاتی عبارت‌اند از سطح بیرونی؛ سمت؛ توجه.

این ویژگی‌ها با توجه به سیاق‌های گوناگون فعال می‌شود در آیه ﴿وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمَنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَيَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَجَهَ النَّهَارِ وَكَفَرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ (آل عمران/۷۲)

وجه‌النهار به معنای ابتدای روز است؛ یعنی همان اول روز که انسان با آن مواجه می‌شود که همان ویژگی سطح بیرونی را دارد. این عبارت در زبان عرب به کار می‌رفته؛ چنان‌که در شعر عرب، وجه‌الظلام به معنای ابتدای شب است:

و تضيء في وجه الظلام منيرة كجمانة البحري سل نظامها<sup>۱</sup> (لبید، ۱۳۸۶: ۱۷۲)  
در آیه ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ﴾ (بقره/۱۱۵) که سمت و رو کردن مطرح است، از وجه همان جهتی مطرح است که با خداوند روبرو می‌شویم تا او را روبه‌روی خود عبادت کنیم. این آیه در پی جدال درباره تغییر قبله، انسان را متوجه مطلب فراتری می‌کند و اینکه به هر جهت مکانی که رو کنیم، در همان حال با خدا روبه‌رو

۱. آن گاو سپید رنگ در اول شب، همانند لؤلؤ دریایی که در يك رشته کشیده و بند کرده شده است.



هستیم و این واسع بودن خدا و محیط بر مکان بودن اوست و اینکه انسان در هر جهت مکانی با او روبه‌رو، مقابل او و حضور اوست.

در آیه ﴿اقْتُلُوا يُوسُفَ أَوْ اطْرَحُوهُ أَرْضًا يَخْلُ لَكُمْ وَجْهُ أَبِيكُمْ﴾ (یوسف / ۹) برادران یوسف با انداختن او به چاه می‌خواهند توجه پدر را از یوسف منقطع کنند و به خود اختصاص دهند. در اینجا وجه به معنای توجه و معنای استعاری مطرح است. مشابه این مطلب برای خداوند مطرح می‌شود و در آیاتی که مؤمنان در عمل خیر خود طالب وجه خدا هستند، در واقع طالب توجه خداوند هستند.

اما در آیاتی نظیر ﴿إِنَّمَا نُطْعِمُكُمْ لِوَجْهِ اللَّهِ لَا نُرِيدُ مِنْكُمْ جَزَاءً وَلَا شُكُورًا﴾ (انسان / ۹) علامه طباطبایی وجه خدا را صفات فعلی خدا می‌داند؛ یعنی صفات کریمه‌ای که افاضه خیر بر خلق و خلقت و تدبیر و رزق آن‌ها یا رحمت عامه او از آن صفات نشأت می‌گیرد؛ بنابراین اینکه عملی به خاطر وجه‌الله انجام شود، یعنی در انجام دادن عمل این نتیجه منظور شود که رحمت خدای تعالی و خشنودی‌اش جلب شود.

برخی تفاسیر گفته‌اند منظور از «وجه‌الله» همان ذات خداست؛ چون خداوند صورت جسمانی ندارد (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳۵۵/۲۵) یا گفته‌اند منظور رضای خدا (شبر، ۱۴۰۷: ۳۳۲/۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۶۱۷/۱۰) یا ثواب خداست (ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۲۹۶/۸؛ طنطاوی، بی تا: ۲۲۰/۱۵).

از نظر زبان‌شناسی شناختی اگر معنای استعاری وجه را در نظر بگیریم، صورت جسمانی فقط پیش‌نمونه‌ی واژه وجه است و می‌تواند در اینجا به معنای توجه خداوند باشد؛ یعنی انسان در عمل خیر دنبال توجه خاص خداوند است.

#### ۱-۵-۲-۶. عرش

اقوال مفسران درباره معنای این واژه و نسبت دادن آن به پروردگار در جمله استعاری

«استوی علی العرش» متعدد است؛ برای مثال، این جمله را استعاره از عظمت خداوند می‌دانند که به عقول بندگان نمی‌رسد یا معنای سلطه یافتن را مطرح کرده‌اند (ابن عاشور، ۱۴۲۸: ۱۳-۱۵). علامه طباطبایی (۱۴۱۷: ۱۲۱/۱۴) آن را کنایه از تدبیر امور می‌داند. علامه جوادی آملی (۱۳۸۸: ۱۳۱/۱۲) با اشاره به نظر علامه طباطبایی می‌گوید:

«باتوجه به اینکه الفاظ در اصل قرارداد برای ارواح معانی وضع شده یا به‌مرور در معنای عام مستقر شده‌اند، واژه "عرش" و "کرسی" نیز برای مفهوم کلی "جایگاه تدبیر و مدیریت و ربوبیت" وضع شده و هر یک از این دو دارای مصادیق عرضی (مادی و طبیعی) و مصادیق طولی (غیبی) است که با مصادیق مثالی و عقلی منطبق است و تطبیق مفهوم عرش و کرسی بر هر یک از مصادیق عرضی یا طولی آن به‌نحو حقیقت است، نه مجاز.»

اما در جای دیگر (۱۳۸۷: ۲/۲۴۲) معنای «استوی علی العرش» را یکسان بودن فیض خداوند بر همه می‌داند:

«خداوند از نسبتی مساوی با همهٔ امور برخوردار است. او به همهٔ امور نزدیک است و قرب او به همهٔ اشیا مطلق است و هیچ موجودی در قیاس با قرب مطلق او، اولویت صدور ندارد و در آفرینش او از هر نقطه که آغاز کند، تقدیم مفضول بر فاضل راه ندارد. او اگر بخواهد، می‌تواند همهٔ مراتب را همراه با یکدیگر خلق کند و خلقت همراه موجودات، موجب طفره نیز نمی‌شود. او با آفرینش هر موجود، رتبهٔ آن را نیز می‌آفریند؛ یعنی کثیر مترتب و متدرج دفعتاً از او صادر می‌شود.»

اگر به این استعاره نگاه شناختی کنیم، نشستن انسان (معمولاً پادشاه) بر تخت، پیش‌نمونهٔ آن است. در این عمل، چند ویژگی معنایی دیده می‌شود: آغاز تدبیر بر امور؛ سلطه بر همه؛ تساوی استیلا و احاطه بر افراد پایین‌تر؛ عظمت پادشاهی.

ساختار این استعاره، عناصر متعددی دارد. نشستن بر تخت، بی‌شک هم در مردم آن عصر و هم قرون دیگر، فضای نشستن پادشاه را بر تخت می‌سازد و زمان نشستن بر تخت، زمان شروع تدبیر رعایا همراه با آغاز قدرت بر آنهاست. همچنین مفهومی از عظمت در آن وجود دارد. این فضا هم نشانگر اقتدار است برای پادشاه و هم نشانگر تدبیر امور همراه قدرت و هم اینکه پادشاه از بالا به زیردستان خود نگاه می‌کند و نسبت او با آنها یکی است؛ چنان‌که در فعل استوی نوعی بالا بودن و هم سطح بودن است. حال در فضایی که خداوند قادر مطلق بوده و است، این استعاره مفهوم شروع تدبیر مخلوقات، پس از خلقت آنهاست و نیز درحالی‌که او به تمامی مخلوقات فیض می‌رساند.

این استعاره در هر سیاقی، ویژگی‌های معنایی متناسب با سیاق خواهد داشت.

در آیه ﴿الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَ مَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَنُ فَسُئِلَ بِهِ خَبِيرًا﴾ (فرقان/۵۹) سیاق آیه قبل و این آیه دربارهٔ توکل بر خداست و بیان اینکه او این صفات را دارد. چنان‌که علامه طباطبایی اشاره می‌کند، توکل به معنای وکالت دادن و مستلزم داشتن حیات، علم، تسلط و حکم است که حیات، علم و آگاهی را در آیه قبل و تسلط و حکمرانی را در این آیه بیان می‌کند، در اینجا استوای بر عرش به معنای داشتن تسلط و حکمرانی است.

در آیه ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَ مَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَ مَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَ مَا يَعْزُجُ فِيهَا وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ (حدید/۴) معنای علم او به همه و معیت او با همه مطرح می‌شود و استوای بر عرش با معنایی متناسب است که علامه جوادی آملی می‌گوید خداوند نسبتی مساوی با همهٔ امور دارد. او به همهٔ امور نزدیک است.

و در آیات زیر، حالت فرمانروایی و تدبیر امور را با نمونه‌هایی از آنها بیان می‌کند:

﴿إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشَى اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا﴾ (اعراف/۵۴)؛  
 ﴿اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ وَسَخَّرَ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ يَجْرِي لِأَجَلٍ مُّسَمًّى يُدَبِّرُ الْأَمْرَ﴾ (رعد/۲).

۱-۵-۲-۷. ید

این واژه به معنای دست؛ اما در زبان عربی و در قرآن برای خداوند هم به کار رفته است:

﴿بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (آل عمران/۲۶)؛  
 ﴿قُلْ مَنْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (مؤمنون/۸۸)؛  
 ﴿تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (ملک/۱)؛  
 ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَامًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ﴾ (یس/۷۱).

ملاصدرا درباره ید و معنای آن می گوید روح ید و معنای اصلی اش، به عضو مادی بدن انسان منحصر نیست، بلکه معنایش واسطه در قبض و بسط است؛ خواه متشکل از گوشت، خون و عصب باشد یا نه؛ بدین ترتیب او معنای واسطه بودن را برای روح معنای ید در نظر گرفته است (صدر، ۱۳۶۶: ۳۱۱/۵). علامه مصطفی گوهر معنایی آن یا همان معنای جامع را قدرت اجرایی می داند (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۲۳۴/۱۴). علامه جوادی آملی درباره معنای ید از نظر شیعه می گوید:

۱۵۲

«ید را به معنای قدرت، ملک، نعمت، عنایت و مانند آن می دانند؛ زیرا دست در موارد مختلف و به کمک قرینه بر یکی از این معانی برای خدای سبحان اطلاق شده است؛ چنان که تعبیر دست راست برای او (وَالسَّمُوتُ مَطْوِيَّتٌ بِيَمِينِهِ) به معنای همراهی قدرت وی با یمن و برکت است و در روایات نیز آمده است که

«کلتا یدیه یمین» یعنی هر دو دست (بی دستی) خدا با میمنت و برکت همراه

است. (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۲۳/۲۲۴)

ایشان نوعی انعطاف معنایی را همراه با سیاق برای این واژه در نظر گرفته‌اند. اگر به این واژه نظر زبان‌شناسی کنیم، پیش‌نمونه آن دست به معنای عضو بدن انسان است که این ویژگی‌های حیاتی را در آن می‌توان دید: واسطه بودن برای اعمال اراده؛ محل بروز اراده؛ محل بروز قدرت؛ قدرت اجرایی؛ قبض و احاطه قدرت؛ بسط، زدن و اعمال قدرت؛ اراده دادن و گرفتن.

آنچه در سیاق‌های مختلف بروز می‌کند، این است که این ویژگی‌های حیاتی بسته به سیاق در معنای این کلمه کم و زیاد می‌شوند. در آیه ﴿فَاتَلَوْهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَ يُخْزِهِمْ﴾ (توبه/۱۴) معنای واسطه بودن برای دست بیشتر دیده می‌شود؛ یعنی خداوند به واسطه شما می‌خواهد آن‌ها را عذاب کند و معنای قبض و احاطه قدرت یا ظهور قدرت در آن کمتر دیده می‌شود.

در برخی آیات، معنای اراده و بروز اراده و قدرت بیشتر دیده می‌شود و معنای واسطه بودن حذف می‌شود؛ مانند ﴿بِيَدِكَ الْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (آل عمران/۲۶). در برخی سیاق‌ها نیز احاطه قدرت و قبض برای این واژه متناسب است؛ مانند ﴿قُلْ مَنْ بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (مؤمنون/۸۸) و ﴿تَبَارَكَ الَّذِي بِيَدِهِ الْمُلْكُ وَ هُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ (ملک/۱).

واژه مشابه آن یمین هم در آیه ۶۷ سوره زمر همین معنا را دارد: ﴿الْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَ السَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾.

### نتیجه‌گیری

نظریه سنتی روح معنا و نظریات زبان‌شناسی شناختی دارای مشترکاتی می‌باشند. در

هر دو تحلیل، واژه‌ها دربارهٔ مصداق‌های غیر محسوس می‌توانند معنای حقیقی داشته باشند؛ اما نظریهٔ روح معنا این معنای حقیقی را معنای جامع دریافت شده از مصداق‌های گوناگون می‌داند؛ در حالی که در رویکرد شناختی، این معنا با استفاده از معنای پیش‌نمونه و پذیرش انعطاف معنایی در سیاق‌های مختلف و در دامنه‌های متفاوت است.

آیت‌الله جوادی آملی بر حقیقی بودن معنای واژه‌ها در قرآن تا حد ممکن معتقد است و با پذیرش نظریهٔ روح معنا، این‌گونه آیات را بدون در نظر گرفتن مجاز تحلیل می‌کند؛ اما هم از لحاظ نظری این نظریه را حدسی می‌داند و راه دوم برای تحلیل این آیات را توسعه معنایی می‌داند. ایشان در عمل برای این واژه‌ها توسعهٔ معنایی را اعمال می‌کند.

## منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو (۱۴۱۹)، تفسیر القرآن العظیم، دارالکتب العلمیة، بیروت.
۳. ابن عاشور، محمد بن طاهر، التحریر و التئیر، بی نا، بی تا.
۴. \_\_\_\_\_ (۱۴۲۰ق)، تحقیقات و انظار فی القرآن والسنة، القاهرة، دارالسلام للطباعة و النشر و التوزیع و الترجمة.
۵. ابن طاووس، علی بن موسی (۱۴۱۱ ق)، المجتبی من الدعاء المجتبی، اجلد، دار الذخائر - قم.
۶. ابن مشهدی، محمد بن جعفر (۱۴۱۹ ق)، المزار الکبیر (لابن المشهدی)، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، قم.
۷. آلوسی، سید محمود، (۱۴۱۵ق)، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، دارکتب العلمیة، بیروت.
۸. ابن منظور، محمد بن مکرم، (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، دار صادر، بیروت.
۹. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۰)، تسنیم، جلد ۲۳، محقق محمد فراهانی و حیدر علی ایوبی و حسین اشرفی، اسراء، قم.
۱۰. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۹ب)، تسنیم، جلد ۲، تحقیق علی اسلامی، اسراء، قم.
۱۱. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۹الف)، تفسیر انسان به انسان، تحقیق علی اسلامی، اسراء، قم.
۱۲. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۹ج)، تسنیم، جلد ۳، تحقیق احمد قدسی، اسراء چاپ پنجم، قم.
۱۳. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۹د)، تسنیم، جلد ۱۴، تحقیق عبدالکریم عابدینی، اسراء، چاپ دوم، قم.
۱۴. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۹ه)، تسنیم، جلد ۱۳، تحقیق عبدالکریم عابدینی، اسراء، چاپ سوم، قم.
۱۵. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۹و)، تسنیم، جلد ۶، محقق حسن واعظی محمدی، اسراء، ، چاپ ۸، قم.
۱۶. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۹ز)، تسنیم، جلد ۱۰، محقق سعید بند علی، اسراء، چاپ سوم، قم.
۱۷. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۹ح)، تسنیم، جلد ۴، محقق احمد قدسی، اسراء، چاپ ششم، قم.

۱۸. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۸ الف)، ادب فنای مقربان، جلد سوم، محمد صفایی، اسراء، چاپ پنجم، قم.
۱۹. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۸ ب)، تسنیم، جلد ۱، علی اسلامی، اسراء، چاپ هشتم، قم.
۲۰. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۸ ج)، قرآن در قرآن، محمد محرابی، اسراء، چاپ هشتم، قم.
۲۱. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۸ د)، معاد در قرآن، محقق علی زمانی قمشه ای، اسراء، چاپ ششم، قم.
۲۲. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۸ هـ)، تسنیم، جلد ۱۲، محقق محمد حسینیان الهی زاده، اسراء، چاپ دوم، قم.
۲۳. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۸ و)، تسنیم، جلد ۱۶، محقق عبدالکریم عابدینی، اسراء، چاپ دوم، قم.
۲۴. \_\_\_\_\_، (بی تا)، سروش هدایت، بی نا، چاپ پنجم.
۲۵. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۶)، سرچشمه اندیشه، جلد ۱، محقق عباس رحیمیان محقق، اسراء، چاپ پنجم، قم.
۲۶. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۷ الف)، دین شناسی، محقق محمد رضا مصطفی پور، اسراء، چاپ پنجم، قم.
۲۷. \_\_\_\_\_، (۱۳۸۷ ب)، فلسفه صدر، جلد ۲، محقق محمد کاظم باد پا، اسراء، چاپ اول، قم.
۲۸. خمینی، روح الله، (۱۳۷۶)، مصباح الهدای إلى الخلافة و الولاية، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران.
۲۹. \_\_\_\_\_، (۱۳۷۰)، آداب الصلوة، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران.
۳۰. الراغب الاصفهانی، حسین بن محمد، (۱۴۱۲ ق)، المفردات فی غریب القرآن، دارالعلم الشامیة، بیروت.
۳۱. زمخشری، محمود، (۱۴۰۷ ق)، الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل، دارالکتاب العربی، بیروت.
۳۲. شیرازی، صدرالدین محمد، (۱۳۸۶)، مفاتیح الغیب، تصحیح نجفقلی حبیبی، بنیاد حکمت اسلامی صدر، تهران.



۳۳. شیرازی، صدرالدین محمد، (۱۳۸۲)، *الاسفار الاربعة*، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران.
۳۴. شیرازی، صدرالدین محمد، ۱۳۶۶: *تفسیر القرآن الکریم*، انتشارات بیدار، قم.
۳۵. شیوا، حامد، حجتی، سید مجمد باقر، غروی نائینی، نهله، (۱۳۹۱)، «*طباطبایی و نظریه روح معنا در تبیین الفاظ متشابه قرآن*»، پژوهش‌های فلسفی کلامی، سال سیزدهم، شماره ۵۲، ص ۱۱۳-۱۳۴.
۳۶. شیواپور، حامد، کاملان، محمد صادق، (۱۳۹۰)، «*صدرالمتألهین و نظریه روح معنا در تفسیر مفردات متشابه قرآن*»، خردنامه صدرا، شماره ۶۳، از ۸۳ تا ۱۰۲.
۳۷. طباطبائی، محمد حسین، (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، دفتر انتشارات جامعه مدرسین حوزه علمیه، قم.
۳۸. طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۲ش)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، انتشارات ناصرخسرو، تهران.
۳۹. طریحی، فخرالدین محمد، (۱۳۷۵ش)، *مجمع البحرین*، ناشر مرتضوی، تهران.
۴۰. طنطاوی، سید محمد، *التفسیر الوسیط لقرآن الکریم*، بی تا، بی نا.
۴۱. غزالی، ابوحامد محمد، (۱۴۱۱)، *جواهرالقرآن*، داراحیاءالعلوم، بیروت.
۴۲. فراهیدی، خلیل بن احمد فراهیدی، (۱۴۰۹ق)، *العین*، نشر هجرت، قم.
۴۳. فیروز آبادی، محمد بن یعقوب، (۱۴۱۵ق)، *القاموس المحیط*، دارالکتب العلمیه، بیروت.
۴۴. فیض کاشانی، ملا محسن، (۱۴۱۵ق)، *تفسیر الصافی*، انتشارات صدرا، تهران.
۴۵. قائمی نیا، علی رضا، (۱۳۹۰)، *معناشناسی شناختی قرآن*، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران.
۴۶. \_\_\_\_\_ (۱۳۹۶)، *استعاره های مفهومی و فضاها ی قرآنی*، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، تهران.
۴۷. قیصری، داوود، (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش سید جلال آشتیانی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.

۴۸. کاشانی، کمال الدین عبد الرزاق، ۱۳۸۱، اصطلاحات الصوفیه، انتشارات حکمت، تهران.
۴۹. کفعمی، ابراهیم بن علی عاملی، ۱۴۱۸ ق البلد الأمين و الدرع الحصین، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، چاپ: اول، بیروت.
۵۰. لیبید، ۱۳۸۶، دیوان لیبید، طبع دار صادر، بیروت.
۵۱. مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی، (۱۴۰۳ ق)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار (ط - بیروت)، دار إحياء التراث العربی، چاپ: دوم، بیروت.
۵۲. مسعودی، علی اصغر و غفوری نژاد، محمد (۱۳۹۵)، «مبانی و کاربست های نظریه روح معنا در آثار جوادى آملی»، پژوهش نامه امامیه، سال دوم، شماره سوم، ص ۹-۲۵.
53. Evans, Vyvan & green, Melanie, cognitive linguistics; an introduction, New Jersey, Lawrence Erlbaum Associates, Publishers, 2006.
54. Lakoff, George "women, fier, and dangreous things, The University of Chicago Press, Ltd., London, 1987 by The University of Chicago.
55. Tyler Andrea & Evans Vyvan, The Semantucs Of English Prepositions, Cambridg University Press, 2003.
56. Rosch, Eleanor, "Principles of caregorization, 1978.
57. Taylor, john, cognitive grammar, New York, Oxford University Press, 2002.
58. Vanhove, M. (2008), Towards a typology of semantic associations, Berlin: Mouton de Gruyter.