

معناگرایی در تفسیر صفات خبریه

سید محمدعلی ایازی^۱
محمد عزتی بخشایش^۲

چکیده

از چالش‌های مهم بحث متشابهات، آیات مربوط به صفات خبریه است. در تبیین این صفات، نظریات گوناگونی ارائه شده است. اندیشه‌های «اثبات» و «تأویل» از مشهورترین این نظریات است. عده‌ای برای تفسیر صفات مورد بحث، به توسعه معنا رو آورده‌اند که حاصل آن دو نظریه «وضع الفاظ بر ارواح معانی» و «تجريد معنا» شده است. طبق دیدگاه اول الفاظ بر ارواح معانی وضع شده‌اند و بر اساس اندیشه دوم الفاظ در ابتدا بر معانی مادی وضع شده‌اند، اما به تدریج در معانی معنوی با تجريد از خصوصیات جسمانی، به صورت حقیقی استعمال شده‌اند. بسیاری پنداشته‌اند که این دو، یک نظریه است. این مقاله بر آن است که میان این دو نظریه شبیه به هم تفاوت بگذارد. در نوشتار حاضر پنج دلیل بر متفاوت بودن این دو اندیشه ارائه شده است. در بخش پایانی هر دو اندیشه به صورت جداگانه مورد بررسی قرار گرفته است.

واژگان کلیدی

آیات متشابه، صفات خبریه، وضع الفاظ بر ارواح معانی، تجريد معنا، محمدحسین طباطبایی.

info@ayazi.ir
m.ezzati@iran.ir
تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۷/۱۱

۱. استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات تهران.
۲. کارشناس ارشد دانشگاه مفید.
تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۱۲/۵

طرح مسئله

بحث درباره الفاظ قرآن بسیاری از صاحبان نظریه را به خود مشغول کرده است. آیات متشابه به‌ویژه آیات مربوط به صفات خداوند، هسته مرکزی این درگیری‌ها است. بحث از صفات خبریه^۱ که به صفات سمعیه نیز مشهور است، در کتب سلفی‌ها برجستگی بیشتری دارد. این قضیه از دوران آغازین دین اسلام ذهن برخی را به خود مشغول کرده است، شیخ صدوق در این باره می‌نویسد:

گروهی نزد حضرت علی علیه السلام آمدند و سؤالاتی را از ایشان پرسیدند که یکی از سؤال‌ها در مورد «وجه خدا» بود. حضرت در پاسخ هیزم و آتشی خواست. آن را برافروخت. وقتی شعله کشید فرمود: «وجه این آتش کجاست؟» مسیحی گفت: «از همه جهات وجه است»، امام علی علیه السلام فرمود: «این آتش، تحت تدبیر است و از مصنوعات به حساب می‌آید و در عین حال وجه او مشخص نیست، درحالی‌که خالق آتش شبیه آن نیست؛ و مشرق و مغرب از آن خداست، پس به هر سو رو کنید، آنجا وجه خداست. بر پرودگار ما چیزی پوشیده نیست». (صدوق، ۱۳۸۶: ۲۳۴)

صفات خبریه در قرآن به اعتبار نسبتش با خدا، به سه صورت قابل تقسیم است:

۱. در قالب اسناد فعل به خدا؛ مانند:

استوی: الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى. (طه / ۵)

اتیان و مجیء: وَ جَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا. (فجر / ۲۲) و نیز: هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ. (بقره / ۲۱۰)

تکلم: وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ. (اعراف / ۱۴۳)

مکر: وَمَكْرُؤًا وَّمَكْرَ اللَّهِ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ. (آل عمران / ۵۴)

۲. در قالب اضافه اسم به خدا؛ مانند:

عین: وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي. (طه / ۳۹)

جنب: أَنْ تَقُولَ نَفْسُ يَا حَسْرَتًا عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ. (زمر / ۵۶)

کلام: قَالَ يَا مُوسَى إِنِّي اصْطَفَيْتُكَ عَلَى النَّاسِ بِرِسَالَاتِي وَبِكَلَامِي. (اعراف / ۱۴۴)

عرش: وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ. (حاقة / ۱۷)

۱. صفاتی که در قرآن و سنت درباره خدا آمده است. این صفات اگر با معانی ظاهری‌اش درباره خدا جاری شود، موجب تجسیم خواهد شد؛ مانند ید و وجه.

۳. در قالب اسم؛ مانند:

قَرِيبٌ: إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُّجِيبٌ. (هود / ۶۱)

مُنْتَقِمُونَ: إِنَّا مِنَ الْمُجْرِمِينَ مُنْتَقِمُونَ. (سجده / ۲۲)

خَيْرَ الْمَاكِرِينَ: وَ مَكَرُوا وَ مَكَرَ اللَّهُ وَ اللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ. (آل عمران / ۵۴)

ذُو الْعَرْشِ: ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ. (بروج / ۱۵)

پیرامون صفات خبریه مباحث مختلفی قابل طرح است؛ از جمله اینکه جایگاه صفات خبریه در بین صفات چیست؟ آیا صفات خبریه صفت و کمالی را برای خداوند ثابت می‌کند؟ معیار صفات خبریه چیست؟ صفات خبریه جزء کدام یک از اوصاف است؟ صفات ذاتیه یا صفات فعلیه یا اینکه فرض سومی در کار است؟ اما مسئله‌ای که مربوط به مباحث تفسیری می‌شود، چگونگی تفسیر این صفات است. از بدو پیدایش مباحث تفسیری، مسئله چگونگی تفسیر آیات صفات ذهن مفسرین را به خود مشغول کرده است و همچنان این بحث جزء مباحث دامن‌دار در تفاسیر به‌شمار می‌آید.

نظریه‌های تفسیر صفات خبریه

در این باره آراء مختلفی ارائه شده است که دو نظریه «اثبات» و «تأویل» با بیشترین طرفدار همراه است. نظریه اول با تفاسیر گوناگونش به مذاق اهل ظاهر گوارا آمده است. اما بیشتر مفسرین اعم از شیعه و سنی با وجود دسته‌بندی‌های گوناگون، خود را با جریان تأویل هماهنگ نموده‌اند. در عین حال این دو جریان پرفشار نتوانسته همه صاحبان اندیشه و خرد را با خود همراه سازد؛ برخی از مفسرین که در عرفان و حکمت اسلامی سر رشته دارند از این دسته به‌شمار می‌آیند. نظریه «وضع الفاظ بر ارواح معانی» متولد و پرورش یافته این مکتب فکری است.

الف) نظریه وضع الفاظ بر ارواح معانی

جرقه‌های این نظریه با افکار علمایی که تمایل به عرفان و تصوف داشته‌اند، زده شده و حکمایی مانند ملا صدرا (صدر المتألهین، ۱۳۶۶: ۴ / ۱۷۵ - ۱۵۲) و پیروانش مانند فیض کاشانی (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۱ / ۳۱) آن را تبدیل به اندیشه برومندی کرده‌اند. در عصر حاضر نیز این اندیشه با نام اندیشمندانی چون امام خمینی (امام خمینی، ۱۳۹۰: ۲۵۱ - ۲۴۸؛ ایازی، ۱۳۸۶: ۱ / ۳۶۱ - ۳۵۵) و مصطفوی (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱ / ۱۶ - ۱۴) عجین شده است.

در تبیین این نظریه، تقریرهای مختلفی ارائه شده که بهترین و جامع‌ترین آن، تقریر قاضی سعید قمی است. ایشان که خود از مدافعان سرسخت این نظریه است در تبیین آن می‌گوید:

آنچه که شواهد عقل و نقل، ما را بدان رهنمون می‌کند این است که موضوع‌له قریب تمام الفاظ به خصوص کلمات قرآن و روایات، آن چیزی که از حس و وهم متبادر می‌شود، نیست؛ آنچه که هنگام ادراک و فهم معانی این الفاظ به ذهن می‌آید، امور محسوس و مأنوس است. علت اینکه معانی حسی مراد نیست این است که وضع، وضع معقول الهی است و فرقی نمی‌کند که واضع خدا یا جماعتی از عقلا با الهام الهی باشد، در هر حال الفاظ در مقابل معانی حسی وضع نشده‌اند.

قاضی سعید در ادامه چگونگی وضع الفاظ بر ارواح معانی را با دو وجه بیان می‌کند:

۱. لفظ بر معنای کلی وضع شده باشد، بدون اینکه خصوصیات مصادیق آن اعم از جسمیت و غیر آن لحاظ شود. در این وجه چه بسا اتفاق می‌افتد که برای این معنا قالب‌های متعدد و مصادیق زیادی باشد که از لحاظ جسمانیت و غیر آن و تجرد و تقدس و خلاف آنها متفاوت باشد.

۲. لفظ در اصل برای حقیقتی از حقایق الهی و صورتی از صورتهای مجرد نوری وضع شده باشد، اما از آنجایی که این حقیقت مجرد در اطوار مختلف، تطوراتی داشته و این صورت نوری در مراتب آثار تنزل یافته و این تنزل و تطور ادامه داشته تا به این عالم سفلی و موطن حسی رسیده، به‌طوری که هر مرتبه لاحق قالب بر مرتبه سابق و صنم و شبحی مطابق با آن است، به همین خاطر مرتبه پایین به اسم مرتبه مافوق نامگذاری می‌شود و این نیز مصداقی برای آن لفظ می‌گردد.

(قاضی سعید، ۱۳۷۳ - ۱۳۷۴: ۲ / ۵۱۸)

شارح *توحید صدوق* در این عبارت تصریح می‌کند به اینکه قاعده مزبور عام است و تمام الفاظ را

شامل می‌شود. مصطفوی نیز به این شمولیت در حوزه الفاظ قرآن قائل است. (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱ / ۱۴)

در ادامه به چند نمونه از تفسیر صفات خبریه بر مبنای این نظریه اشاره می‌شود:

یک. تکلم: «وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ». (اعراف / ۱۴۳)

تکلم به معنای آشکار کردن نیت قلبی و ابراز چیزی است که در باطن باشد و این در اشخاص و موارد مختلف فرق می‌کند. اما تکلم به معنای آشکار کردن کلام برای مخاطب است؛ بنابراین تکلم اخص از تکلم است؛ در تکلم وجود مخاطب شرط نیست، بلکه مطلق ابراز نیت قلبی است. روشن است که تکلم از صفات ثبوتیه خدا است و حقیقت آن ظهور یا اظهار مراد است و این اظهار با اختلاف عالم‌ها، مختلف می‌شود؛ زیرا تبیین مراد برای تفهیم است و تفهیم بر وفق حال مخاطب و خصوصیات آن و متناسب با شرایط هر عالمی است که تکلم در آن صورت می‌گیرد. پس تکلم به دو صورت است؛ یا به معنای مطلق تبیین مراد به هر نحوی که باشد، در این صورت برگشتش به مفهوم

تجلی و ایجاد و از صفات ذات به حساب می‌آید و یا به معنای تبیین برای مخاطب است (تکلیف) که از صفات فعل به شمار می‌آید. (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱۰ / ۱۰۹ - ۱۰۷؛ با تلخیص)

دو. استواء بر عرش: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى». (طه / ۵)

استواء بر عرش عبارت است از استقرار تمام و تمکن کامل بدون تزلزل و اضطراب. «سواء» به معنای اعتدال است و باب افتعال دلالت می‌کند بر اختیار کردن استقرار؛ پس منظور از استقرار بر عرش، قرار گرفتن و اعتدال و تسلط بر موجودات است که محیط و مسلط بر همه آنها باشد. این استقرار به خاطر این است که بتواند تدبیر همه امور موجودات را داشته باشد و حاکم و ناظر و مسلط بر آنها باشد. (همو، ۱۳۸۰: ۱۰ / ۳۲۴) سه. ید: «قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي». (ص / ۷۵)

معنای جامع در مورد «ید» که شامل تمام مصادیق آن شود، این است که «ید» مظهر قوه مجریه است و خصوصیات این معنا با اختلاف موضوعات و به اقتضاء موارد و متناسب با آنها مختلف می‌شود، پس در مورد خدا با ظهور اراده و قدرت در کاری محقق می‌شود؛ به این معنا که آن کار تحت اراده، قدرت و سلطنت خدا قرار می‌گیرد. (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱۴ / ۲۳۶)

ب) نظریه تجرید معنا

نظریه دیگری که در تفسیر صفات خبریه ارائه شده و برخلاف دو اندیشه اثبات و تأویل می‌باشد، نظریه «تجرید معنا از خصوصیات جسمانی» است. علامه طباطبایی را می‌توان نظریه پرداز این اندیشه دانست. این نظریه مبتنی بر منشأ اجتماعی و سیر تاریخی وضع الفاظ است. صاحبان این اندیشه بر این باورند که نیازهای روزمره انسان‌ها و به تبع آن نیاز آنها به روابط اجتماعی اساس وضع الفاظ به حساب می‌آید. از آنجایی که علت تعلق انسان به اجتماع، برآورده کردن نیازهای زندگی مادی و طبیعی است، ناگزیر الفاظ را برای اشیایی که از آنها اغراضی را اراده نموده‌اند، وضع کرده‌اند. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱ / ۹) هرچند در ابتدا این الفاظ برای معانی مادی و اجتماعی وضع شده بود، اما به تدریج در معانی معنوی به صورت مجازی به کار رفت. کثرت استعمال در معنای مجازی باعث شد از به کار بردن لفظ، معنای معنوی آن به ذهن متبادر گردد. براساس این تقریر استعمال الفاظ در معانی معنوی و مجرد از خصوصیات جسمانی و طبیعی، استعمال در معنای حقیقی است. (همان: ۲ / ۳۱۹) یعنی الفاظ مورد نظر با وضع تعینی در معانی مجرد وضع شده است.

براساس این نظریه ملاک در وضع الفاظ غایت‌ها و کارکردهای اشیاء است؛ یعنی علت وضع لفظ به جهت فایده‌ای است که در موضوع له وجود دارد و شکل و خصوصیات موضوع له تأثیری در وضع

ندارد. به عنوان مثال کلمه «چراغ» برای وسیله‌ای وضع شده است که احتیاج انسان را به نور برطرف می‌سازد. اما مصداق این وسیله در عصرهای مختلف گوناگون است؛ زمانی به فتیله‌ای که با روغن می‌سوخت، «چراغ» اطلاق می‌شد، در عصر دیگر این لفظ به چراغ‌های نفتی اطلاق می‌گردید و در عصر حاضر منظور از «چراغ» وسیله برقی است که ایجاد نور می‌کند. واضع لفظ «چراغ» را در ابتدا برای فتیله روغنی وضع کرده است، اما از آنجایی که غایت در وضع الفاظ مهم است، در دوره‌های بعدی بر ابزاری که همان غایت را تأمین می‌کند، اطلاق شده است؛ با اینکه این وسیله هیچ یک از اجزاء زمان وضع لفظ را ندارد. (همان: ۱ / ۹ / ۲ / ۳۲۰)

آیاتی نظیر «وَ اللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ» (فاطر / ۱۵)، «الْعَزِيزُ الْوَهَّابُ» (ص / ۹) و «أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» (طه / ۵۰) این معنا را می‌رساند که خداوند متعال آنچه را که از خلقت و شئون عطا می‌کند، خودش آن را داراست. هر چند برای فهم ما از جهت انسی که به امور مادی و جسمانی داریم، تصور چگونگی انصاف خدا به برخی صفات مخلوقاتش سخت است، اما زمانی که این معانی و صفات از امور مادی و حدوثنی تجرید شود، نسبت دادنشان به خدا هیچ محذوری نخواهد داشت. آنچه که ملاک در سلب معنا و صفتی از خدا است، نقص و حاجت است، از این رو زمانی که معنا از نقص و حاجت تجرید شد، انتساب آن به خدا صحیح، بلکه ضروری است؛ زیرا آنچه که بر آن نام «شیء» صدق می‌کند، به گونه‌ای که لایق ذات کبریایی و عظمت خدا باشد، از ناحیه اوست. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲ / ۱۰۴)

براساس مطالب پیش گفته روشن می‌شود که می‌توان صفات خبریه را با همان معانی حقیقی به خدا نسبت داد؛ زیرا شکل و خصوصیات مصادیق، دخالتی در اصل معنا ندارد. اما هنگام استعمال این الفاظ در مورد خدا باید معنا را از خصوصیات مادی و هر خصوصیتی که شائبه نقص در آن است، تجرید کرد و بعد از تجرید، اصل معنا را بر خداوند اطلاق نمود.

برای تبیین بیشتر این نظریه، تطبیق آن را بر چند صفت خبریه از زبان علامه بیان می‌شود:

یک. تکلم

علامه طباطبایی معتقد است آیاتی مانند «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا» (نساء / ۱۶۴) و «مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ» (بقره / ۲۵۳) دلالت بر وجود امر خارجی می‌کند که خداوند در قرآن بر آن «کلام» اطلاق نموده است. بنابراین حد و تعریف اصل تکلم به طور حقیقت، بر خداوند صادق است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲ / ۳۱۴)

اما نظر ایشان در مورد کیفیت و شکل کلام خداوند به طور اجمال این است که تکلم خدا با تکلم بشر متفاوت است؛ بشر به جهت انتقال مقاصد خود به یکدیگر نیازمند تکلم است و برای این کار از صداهایی که از حنجره‌اش خارج می‌شود کمک می‌گیرد. تفهیم مقاصد از طریق صوت و الفاظی که از

این صوت‌ها تشکیل می‌شود مختص انسان است که در اجتماع زندگی می‌کند. اما اصل تفهیم مقاصد به انسان اختصاص ندارد، بلکه حتی ملائکه نیز در این باره با انسان مشترک هستند. بنابراین در مورد خداوند نیز گفته می‌شود کلامی که از خداوند متعال صادر می‌گردد، از نوع کلامی که از بشر صادر می‌شود نیست؛ چرا که کلام بشر محتاج به حنجره و زبان است، در حالی که خداوند از امور جسمانی و هر چیزی که موجب نقص و امکان شود، منزّه می‌باشد. بنابراین اصل تکلم خدا به وسیله آیاتی نظیر «وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بَأْذَنِهِ مَا يَشَاءُ» (شوری / ۵۱) و «وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا» (نساء / ۱۶۴) ثابت می‌شود و محدودیت‌های که در کلام معهود بشری وجود دارد به وسیله آیاتی مانند «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» (شوری / ۱۱) از خداوند سلب می‌گردد. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲ / ۳۱۵) ایشان در ادامه «کلام خدا» را چنین معنا می‌کند: «کلام خدا چیزی است که خداوند به وسیله آن از معنایی که قصد دارد آن را به پیامبرش بفهماند، پرده بر می‌دارد. ... به هر حال خواص کلام معهود نزد ما انسان‌ها، از کلام خدا سلب نمی‌شود و آثار کلام؛ یعنی تفهیم معانی مقصود و القاء آن در ذهن شنونده، در کلام خدای متعال هست». (همان: ۳۱۶)

علامه در بخش دوم سخنان خود ذیل آیه ۲۵۳ بقره، مسئله تجرید معنا را در مورد صفت تکلم خدا مطرح می‌کند. از نظر ایشان الفاظ در ابتدا به معانی جسمانی وضع شده، سپس به تدریج در معانی معنوی به کار رفته است. این استعمال هر چند در ابتدا به صورت مجازی بوده، ولی در اثر کثرت استعمال و حصول تبادر، به استعمال حقیقی تبدیل شده است. علامه در ادامه می‌افزاید:

ملاک در نام‌گذاری، بقاء فایده است؛ مانند لفظ «چراغ» که هم به چراغ‌های نفتی اطلاق می‌شود و هم به چراغ‌های برقی گفته می‌شود. «کلام» همچنین است؛ چون در «کلام خدا» همان اثر و فایده معهود در کلام بشر وجود دارد، لذا این استعمال حقیقی خواهد بود. (همان: ۲۱۹)

دو. اتیان و مجیء

«وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا». (فجر / ۲۲)

«آمدن» به این معنا است که جسمی مسافتی را از نقطه‌ای به نقطه دیگر، با حرکت طی کند و به آن نزدیک شود. هنگامی که «آمدن» از خصوصیات مادی مجرد شود، به معنای حصول نزدیکی و برطرف شدن مانع بین دو چیز خواهد بود. طبق این معنا می‌توان «آمدن» را به صورت حقیقی به خدا اسناد داد. «آمدن» خدا به سراغ کفار به معنای برطرف شدن موانع بین قضای خدا و میان آنان است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۲ / ۱۰۴)

سه. وجه خدا

«وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ». (الرحمن / ۲۷)

وجه هر چیزی در عرف مردم، آن قسمتی است که با دیگران روبه‌رو می‌شود و با آنها ارتباط برقرار می‌کند. همان‌طوری که وجه جسم، قسمت آشکار آن است و وجه انسان، جلوی سرش می‌باشد. پس وجه خداوند متعال چیزی است که به‌وسیله آن با آفریدگانش روبه‌رو می‌شود و آفریدگانش با آن متوجه او می‌شوند و این همان صفات کریمه او از قبیل حیات، علم، قدرت، سمع، بصر و نیز صفات فعل اوست که به این صفات منتهی می‌شود، مانند خلق، رزق، زنده کردن، میراندن، مغفرت و رحمت، همچنین آیات خدا از آن جهت که نشانه او هستند، وجه خدا می‌باشند. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۶ / ۹۰) طبق این تقریر وجه در همان معنای اصلی به کار رفته؛ اما به گونه‌ای که متناسب با ساحت قدسی خدا باشد.

تفاوت نظریه «تجريد معنا» با نظریه «وضع الفاظ بر ارواح معانی»

بیشتر اندیش‌وران بین این دو نظریه تفاوتی قائل نشده‌اند، در نتیجه از نظریه «تجريد معنا» سخنی به میان نیاورده‌اند. اما تأمل در سخنان صاحبان اندیشه «تجريد معنا»، ما را به تفاوت بین این دو نظریه، رهنمون می‌کند.

بایسته است توجه شود تفاسیری که براساس نظریه «تجريد معنا» از صفات خبریه ارائه می‌شود در اغلب موارد با تفاسیری که طبق نظریه «وضع الفاظ بر ارواح معانی» بیان می‌شود مساوی هستند؛ آنچه این مقاله به دنبال آن است، اثبات متفاوت بودن این دو نظریه است که هر کدام راهی جداگانه برای رسیدن به نتیجه است. به عبارت دقیق‌تر این مقاله به دنبال نشان دادن دو نوع معنا در صفات خبریه نیست، بلکه در پی ارائه راه درست (از بین این دو نظریه) برای رسیدن به معنا است.

برای ادعای تفاوت بین دو نظریه چند شاهد وجود دارد که در ادامه به آن اشاره می‌شود:

۱. نظریه‌پردازان اندیشه «وضع الفاظ بر ارواح معانی» - چه آنهایی که آن را از باب تواطی می‌دانند و چه کسانی که آن را از باب تشکیک مطرح می‌کنند^۱ - معتقدند الفاظ از همان ابتدا بر اصل معانی وضع

۱. در مورد وضع الفاظ بر ارواح معانی دو وجه وجود دارد:

الف) به صورت متواطی: یعنی اشتراک معنا میان مصادیق محسوس و معقول این الفاظ به صورت تواطی است و هیچ اولییتی در نام‌گذاری بین این مصادیق وجود ندارد.

ب) به صورت مشکک: یعنی اشتراک معنا میان مصادیق محسوس و معقول این الفاظ به صورت تشکیکی است. با اینکه معنای مشترک در همه مصادیق وجود دارد، اما در مصادیق معقول به صورت شدید و در مصادیق محسوس به صورت ضعیف‌تر موجود است.

شده‌اند، و فرقی نمی‌کند واضح را خدا بدانیم یا بشر؛ همچنین غفلت واضح از روح معنا در هنگام وضع خللی به بحث وارد نمی‌کند. در حالی که طرفداران نظریه «تجريد معنا» تصريح می‌کنند که فلسفه وضع الفاظ، نیازهای مادی و روزمره انسان‌ها است. در ابتدا انسان‌ها الفاظ را برای امور مادی وضع کرده‌اند، اما به تدریج این الفاظ در امور معنوی به صورت مجازی استعمال شده است و در اثر کثرت استعمال در امور معنوی و حصول تبادر، استعمال مجازی تبدیل به استعمال حقیقی شده است. (همان: ۲ / ۳۱۹)

۲. مورد دیگری که ما را وادار به تفکیک این دو می‌کند، بحث مجاز و کنایه است. طرفداران نظریه «وضع الفاظ بر ارواح معانی»، به صورت جدی منکر مجاز در قرآن هستند (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱ / ۱۶) و این انکار ضروری است. حال آنکه چنین استلزامی در نظریه «تجريد معنا» وجود ندارد و کسانی مانند علامه طباطبایی که نظریه «تجريد معنا» را پذیرفته‌اند، به وفور از مجازهای قرآن سخن به میان آورده‌اند.

۳. شاهد بعدی بر مدعای حاضر، سخنان علامه طباطبایی در تقریر این نظریه است. به طور قطع علامه از وجود نظریه‌ای به نام «وضع الفاظ بر ارواح معانی» اطلاع داشت و این اندیشه را در آثار اندیشمندانی چون ابن عربی، ملاصدرا، فیض کاشانی و سایر حکما و عرفا مشاهده کرده است، اما تا جایی که نویسندگان این مقاله تتبع کرده‌اند، صاحب المیزان در هیچ جا از این نظریه با چنین اسمی و با تقریری که صاحبان این اندیشه آن را تبیین کرده‌اند، سخنی به میان نیاورده است و در مقابل از تطور تاریخی وضع الفاظ با محوریت نیازهای مادی سخن رانده و بارها مضمون عبارت «تجريد معنا» را به کار برده است. (ر. ک به: همان: ۲ / ۱۰۴ و ۱۴ / ۱۲۹ - ۱۳۰)

۴. سخن آیت‌الله جوادی آملی در تبیین معنای عرش و کرسی، تأیید دیگری بر ادعای ما است. ایشان در ضمن بیان معنای عرش و کرسی به این نکته متذکر شده‌اند که «الفاظ یا در اصل قرارداد برای ارواح معانی وضع شده و یا به مرور در معنای عام مستقر شده‌اند.» (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۲ / ۱۳۱) استقرار تدریجی الفاظ در معانی عام تعبیر دیگری از نظریه «تجريد معنا» است. تفکیک بین این دو صورت، نشان از یکی نبودن آنها است.

۵. علامه طباطبایی این الفاظ را از باب منقول می‌داند و معتقد است الفاظ ابتدا به معانی خاص وضع شده‌اند و در ادامه به معانی عام نقل شده‌اند. (طباطبایی، بی‌تا: ۲۲ - ۲۱) اما کسانی که قائل به نظریه «وضع الفاظ بر ارواح معانی» هستند، چنین اعتقادی ندارند.

مواردی که به آنها اشاره شد، هر شخص منصفی را وادار به پذیرش این تفکیک می‌کند. ممکن است کسی نظریه «وضع الفاظ بر ارواح معانی» را عام بگیرد و آن را اعم از وضع و دلالت الفاظ بر ارواح معانی، معنا کند. بر این اساس ملاک در نظریه مورد بحث، عدم دخالت خصوصیات محسوس

در اصل معنا است؛ فرقی نمی‌کند که عدم دخالت به خاطر وضع نخستین در اصل معنا باشد و یا ناشی از تعمیم تدریجی لفظ باشد. طبق این تقریر، نظریه «وضع الفاظ بر ارواح معانی» شامل نظریه تجرید نیز می‌شود. اما انصاف این است که هیچ یک از طرفداران نظریه «وضع الفاظ بر ارواح معانی»، چنین تقریری از نظریه خود نکرده‌اند. به فرض قبول این تقریر، این مقاله در پی نزاع لفظی نیست، آنچه مهم است تفاوت ماهوی این دو اندیشه است.

در عین حال توجه به این نکته ضروری است که نظریه‌پردازان اندیشه «تجرید معنا»، از نظریه «وضع الفاظ بر ارواح معانی» الهام گرفته‌اند و این اندیش‌مندان به خاطر آگاهی از برخی اشکالات نظریه «وضع الفاظ بر ارواح معانی» به این اندیشه جدید رو آورده‌اند.

تحلیل و بررسی نظریه «وضع الفاظ بر ارواح معانی»

با تقویت این نظریه می‌توان تا حدودی به نزاع قدیمی دو نظریه اثبات و تأویل پایان داد و راه جدیدی را پیش‌روی اندیشوران در حوزه آیات صفات گشود. همچنان‌که با نصب‌العین قرار دادن این نظریه، معارف عمیق و نکات لطیفی کشف خواهد شد که در دو نظریه اثبات و تأویل کمتر یافت می‌شود.

این نظریه همانند هر اندیشه دیگری مبتنی به مبانی خاصی است که بن‌مایه آن را تشکیل می‌دهد. اساسی‌ترین مبنای این اندیشه، نظریه «تطابق عوالم» است که آن نیز برخاسته از نظریه «انحاء وجود برای ماهیت واحد» است. تحلیل نظریه «وضع الفاظ بر ارواح معانی»، نیازمند شرح مختصری از این دو مبنا است که در ادامه به آن اشاره می‌شود:

یک. نظریه «انحاء وجود برای ماهیت واحد»

مقصود از نظریه مزبور که از آن به «وجود خاص و وجود جمعی» نیز تعبیر می‌شود، این است که هر ماهیت نوعیه‌ای، افزون بر وجود خاص آن، دارای وجود یا وجودات جمعی نیز می‌باشد، به طوری که هریک از این وجودها در مرتبه خاصی از مراتب تشکیکی وجود جای دارد؛ یعنی این وجودها در طول یکدیگرند و هیچ وجودی از آنها در عرض هم نیستند. وجود جمعی ماهیت ضرورتاً کامل‌تر از وجود خاص آن است؛ یعنی آثار و کمالاتی که در وجود خاص یافت می‌شود، به همان نحو بعینه، در وجود جمعی آن یافت نمی‌شود، بلکه به نحو اعلی و اشرف و برتر، در آن یافت می‌شوند. (عبودیت، ۱۳۸۹: ۱ / ۱۶۲ - ۱۶۱) از دیدگاه صدرالمتألهین هر ماهیتی با انحایی از وجود قابل تحقق است، هم با وجود خاص خود و هم با هر وجود دیگری که کامل‌تر از وجود خاص ماهیت باشد؛ یعنی ماهیت دارای وجودات طولی است. (همان: ۱۶۵)

دو. نظریه «تطابق عوالم»

منظور از عبارت «تطابق عوالم» این است که هر نوع موجودی که در عالم طبیعت با وجودی مادی و جسمانی یافت می‌شود، همان نوع موجود در عالم مثال و در عالم عقل و در عالم الوهی نیز یافت می‌شود، اما نه با وجود مادی و جسمانی، بلکه در عالم مثال با وجودی مثالی و در عالم عقل با وجودی عقلی و در عالم الوهی با وجودی الهی. (همان: ۱۷۵)

براساس این مبنا عرفا و حکما که طراحان نظریه «وضع الفاظ بر ارواح معانی» هستند، معتقدند هر چیزی که در این عالم وجود دارد، اصل آن در عوالم بالاتر است و لذا الفاظی که در این عالم با دلالت وضعی به اشیاء دلالت می‌کند، همان الفاظ، به همان اشیاء که در عوالم بالاتر با وجودی قوی‌تر موجودند، دلالت می‌نماید.

این نظریه در قالب چند بند قابل بررسی است:

۱. لفظ از جهات گوناگون به دسته‌های مختلفی تقسیم می‌شود. برخی الفاظ در قبال معانی کمالی وضع شده و برخی چنین نیست. همچنین دسته‌ای از الفاظ به امور عینی، دسته دیگر به امور اعتباری و دسته سوم به امور انتزاعی دلالت می‌کند. از جهت دیگر لفظ به سه قسم: اسم، فعل و حرف تقسیم می‌شود. به‌طور یقین نمی‌توان همه انواع لفظ را با یک ملاک تحلیل کرد. یکی از اشکالات مهم در رابطه با این نظریه، تک ملاکی است. برخی از طراحان این اندیشه^۱ برای تبیین نظریه خود، الفاظی مانند نور، قلم، میزان، لوح، چراغ و ... را مثال زده، نتیجه را به تمام الفاظ تسری داده‌اند. این نوع استدلال چندان قابل قبول نیست و نمی‌توان به چنین نتیجه‌ای اعتماد کرد.

۲. در الفاظی مانند نور که دلالت بر معانی کمالی می‌کند - و این الفاظ با لحاظ آن کمال بر معانی مذکور وضع شده است - حق با صاحبان اندیشه مزبور است؛ زیرا واضح هنگام وضع الفاظی مانند نور، خصوصیات جسمانی نور موجود در عالم ماده را لحاظ نکرده و تنها ملاک وی، معنای کمالی موجود در آن و به تعبیر دیگر حیثیت نور بودن، بوده است؛ هرچند که ممکن است واضح غافل از معانی معقول باشد، اما این غفلت ضرری به مسئله نمی‌زند؛ زیرا ملاک واضح حیثیت نور بودن است. (امام خمینی، ۱۳۹۰: ۲۴۹) زمانی که لفظ نور به نور مادی که مرتبه ضعیف نور است، با وضع حقیقی اطلاق می‌شود، به طریق اولی این اطلاق در مراتب اعلی و قویتر همان نور که در عوالم بالاتر است، قابل صدق است. توجه این نکته لازم است که این اختلاف، اختلاف در مصادیق نیست، بلکه نور مادی تنزل یافته نور حقیقی است که در عالم بالا قرار دارد. تنها اشکالی که می‌تواند مطرح

۱. مانند قاضی سعید قمی و حسن مصطفوی.

شود، استحاله قسم چهارم از اقسام وضع؛ یعنی وضع خاص و موضوع له عام است، بدین معنا که نمی‌تواند موضوع له عام‌تر از معنای ملحوظ باشد. (آخوند خراسانی، ۱۴۲۶: ۱۰) بر اساس تبیینی مذکور در الفاظی مانند نور، معنای لحاظ شده (نور جسمانی) خاص، اما موضوع له عام (مطلق نور) است. با این وجود تبیین مزبور، متکی به آیات قرآنی از قبیل «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (حجر / ۲۱) و قواعد مهم فلسفی از قبیل «انحاء وجود برای ماهیت واحد» است و به راحتی نمی‌توان آن را کنار گذاشت.

اما در الفاظی مانند چراغ که معنای کمالی مورد نظر واضع نیست، نمی‌توان این نظریه را پذیرفت. هرچند نظریه «انحاء وجود ماهیت» و نظریه «تطابق عوالم» عام است و شامل این الفاظ نیز می‌شود، ولی این نظریات در اینجا کارساز نیست؛ زیرا ملاک در وضع این الفاظ، حیثیت کمالی آنها نیست و مشخص نیست که در مراتب بالای چراغ و امثال آن، چراغ بودن دخیل باشد، بلکه با پذیرش نظریه «انحاء وجود» که «وجود خاص و وجود جمعی شیء» تعبیر دیگری از آن نظریه است، وجود جمعی چراغ که همان مرتبه اعلائی آن است، نور خواهد بود. از این‌رو نمی‌توان به مراتب اعلائی چراغ، لفظ چراغ را به صورت حقیقی اطلاق کرد. این اشکال در تمام مصنوعات بشری از قبیل موبایل، ماشین و ... وجود دارد؛ چرا که موبایل و امثال آن به عنوان موبایل، مراتب وجودی ندارد، بلکه فقط مواد تشکیل دهنده آن از مراتب وجودی برخوردار هستند و به این مواد هم موبایل گفته نمی‌شود.

۳. الفاظی که به امور اعتباری و انتزاعی دلالت می‌کند، در این نظریه چه جایگاهی دارد؟ مسمای این الفاظ حقایق خارجی نیست و در مورد آنها مراتب وجودی صدق نمی‌کند. از این‌رو عمومیتی که برخی طرفداران این نظریه قائل هستند، قابل خدشه است.

۴. الفاظی مانند جسد و طعام در آیه «وَمَا جَعَلْنَاهُمْ جَسَدًا لَا يَأْكُلُونَ الطَّعَامَ وَمَا كَانُوا خَالِدِينَ» (انبیاء / ۸) تراب در آیه «وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ مِنْ تُرَابٍ»، (فاطر / ۱۱) و الفاظی مانند جسم و ماده که جسم بودن از ارکان معانی آنهاست، هرچند ممکن است عمومیت عرضی و به تعبیر دیگر مصادیق عرضی داشته باشند، اما در صورت داشتن مراتب طولی، این الفاظ بر آنها قابل صدق نیست؛ زیرا مراتب طولی این معانی مجرد از جسم و ماده است.

۵. مثال‌هایی که در تبیین این نظریه آورده می‌شود، همه اسم است، اما نتیجه به تمام الفاظ قرآن سرایت داده می‌شود. از این‌رو باید این نظریه در مورد افعال به صورت مستقل تبیین شود؛ زیرا در افعال چیزی به نام زمان وجود دارد که در اسامی نیست و زمان رکن فعل است. آیا جدا کردن افعال از زمان با

قواعد زبان‌شناسی تعارض ندارد؟^۱ با جدا کردن زمان از فعل، شالوده فعل از هم می‌پاشد، چون فعل بودن فعل به زمان است. از طرف دیگر نمی‌توان افعال را با لحاظ زمان، در مراتب بالای اشیاء استعمال کرد. این اشکال در افعالی مانند «می‌خورند» در آیه «وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا إِنَّهُمْ لَيَأْكُلُونَ الطَّعَامَ» (فرقان / ۲۰) شدیدتر می‌شود؛ زیرا افزون بر مشکل زمان، رکن بودن جسمیت در معانی آنها کار را سخت‌تر می‌کند.

۶. مسئله بعدی مطرح نشدن این نظریه در علم اصول است. چرا علمایی مانند امام خمینی که معتقد به این نظریه هستند (امام خمینی، ۱۳۹۰: ۲۴۹) آن را در مباحث الفاظ اصول بیان نکرده‌اند.^۲ ممکن است گفته شود که مباحث اصولی با مباحث فلسفی و عرفانی متفاوت است، اما این سخن راه به جایی نمی‌برد؛ زیرا این مسئله از مسائل علم زبان‌شناسی است و جای آن نه در فلسفه و عرفان است و نه در اصول، بلکه در علوم دیگر باید به‌عنوان مقدمه و بحث مبنایی مطرح شود؛ بحث در چگونگی وضع، مربوط به علم زبان‌شناسی است. حال اگر بحث از کیفیت وضع، در علوم دیگر به هر عنوانی مطرح شود، باید قواعد علم زبان‌شناسی در آن لحاظ گردد. اگر الفاظ برای ارواح معانی وضع شده‌اند - که این بحث کاملاً در حیطه زبان‌شناسی است - هیچ تفاوتی در این مورد بین فلسفه و علم اصول نیست.

۷. ممکن است کسی به‌گونه‌ای دیگر اشکال کرده و بگوید: کسانی که قائل به نظریه «وضع الفاظ بر ارواح معانی» شده‌اند، بین علم زبان‌شناسی با علم فلسفه و عرفان خلط نموده‌اند. بنابراین اصل پیدایش این نظریه ناشی از چنین خلطی است و در نتیجه نظریه «وضع الفاظ بر ارواح معانی» درست نیست. (امام خمینی، ۱۴۱۸: ۱ / ۱۹۹)

اما این شبهه نمی‌تواند خدشه‌ای به نظریه حاضر وارد کند؛ زیرا همان‌طوری که برخی از طرفداران این نظریه آن را تبیین کرده‌اند، (مصطفوی، ۱۳۶۰: ۱ / ۱۴ - ۱۶) اندیشه حاضر از بُعد زبان‌شناسی قابل تقریر است. هرچند این مسئله مربوط به معانی کلمات و مراتب وجودی آنها می‌شود و بحث از مراتب وجودی اشیاء، بحث فلسفی و عرفانی است، اما هنگامی که از همان مراتب وجودی معنا در این عالم سخن گفته می‌شود، به ناچار باید وارد حریم زبان‌شناسی شد و از طریق الفاظ آن معانی را انتقال داد.

با این توضیح خدشه دیگری که در مورد نظریه حاضر قابل تصور است، بی‌اثر خواهد شد. شبهه این است که الفاظ، مخصوص این عالم است و انسان‌ها آن را برای گذران امور روزمره و دنیوی

۱. وجود افعالی مانند کان تامه ضرری به بحث نمی‌زند؛ زیرا اینها در قالب زبان‌شناسی مطرح شده‌اند و در حقیقت جزء مستثنا شده‌اند.

۲. کتاب‌های اصولی امام خمینی رحمه‌الله از جمله *مناهی الوصول الی علم الاصول* و تقریرات درس خارج اصول وی از جمله *تهذیب الاصول* خالی از این نظریه است.

وضع نموده‌اند. از سویی قرآن کریم برای مردمان همین عالم نازل شده و برای رساندن مقصود خود از الفاظ موجود استفاده نموده است. پس نظریه «وضع الفاظ بر ارواح معانی» مبنایی نخواهد داشت. درست است که الفاظ، مخصوص این عالم است، اما معانی که مدلول الفاظ است، مصادیق طولی در عوالم دیگر دارد.

تحلیل و بررسی نظریه تجرید معنا

گفته شد پشتوانه نظریه «تجرید معنا»، نظریه «وضع الفاظ بر ارواح معانی» است و علامه طباطبایی به خاطر برخی اشکالات نظریه «وضع الفاظ بر ارواح معانی»، به این نظریه رو آورده است. نتیجه هر دو نظریه چنان که گذشت، در بیشتر جاها مشترک است و تنها روش رسیدن به این نتیجه فرق می‌کند. این نظریه تطابق کاملی با قواعد زبان‌شناسی دارد و علامه از دید زبان‌شناسی این نظریه را تقریر کرده است که از نقاط قوت آن به‌شمار می‌آید. در عین حال نقاط ضعفی نیز در این نظریه وجود دارد که باید طرفداران آن، بدان پاسخ دهند:

۱. اشکالاتی که در بند ۱ و ۶ در مورد نظریه قبلی مطرح شد، به این نظریه نیز وارد است. اما اشکالات دیگر نظریه «وضع الفاظ بر ارواح معانی»، متوجه نظریه «تجرید معنا» نیست. رمز این موفقیت در منحصر کردن آن به برخی از الفاظ است. همچنین علامه توانسته این نظریه را در چارچوب علم زبان‌شناسی مطرح کند و در مباحث اصولی نیز به آن اشاره نماید. (طباطبایی، بی‌تا: ۱ / ۲۲)

۲. علامه برای تبیین نظریه خود از واژگانی چون چراغ، اسلحه و ... بهره برده است. ایشان معتقد است لفظ چراغ به‌صورت حقیقی بر مصادیق مختلف اطلاق می‌شود و این نشانگر آن است که لفظ چراغ و امثال آن بر مصادیق خاصی وضع نشده است. وی در ادامه این روند را به اسامی خدا و معانی کمالی تعمیم داده است. به‌ظاهر در تبیین نظریه حاضر با این روند خلطی صورت گرفته است؛ زیرا در چراغ و امثال آن که اسم جنس است و ملاک در وضع آنها معنای کمالی نیست، تعمیم عرضی است و چراغ شامل انواع چراغ‌های مادی که از حیث وجودی هیچ‌کدام تقدم رتبی بر دیگری ندارد، می‌شود. اما در صفات خدا و معانی کمالی دیگر که هدف اصلی این نظریه است، تعمیم طولی است و سخن از مصادیق گوناگون نیست، بلکه مراتب مختلف یک حقیقت مورد نظر است. ایشان از تعمیم عرضی، تعمیم طولی را نتیجه گرفته‌اند و این صحیح نمی‌باشد.

۳. نکته بعدی در نظریه «تجرید معنا»، مسئله «ملاک صدق اسامی» است. علامه معتقد است ملاک صدق یک اسم، غرض و فایده‌ای است که بر آن مترتب می‌شود. مادامی که این غرض باشد، اسم بر آن صدق خواهد کرد؛ هرچند شکل و خصوصیات مصادیق تغییر کرده باشد. ایشان از این

سخن چنین نتیجه می‌گیرد که هنگام اطلاق صفات خبریه بر خدا مانند «اتیان» در آیه «هَلْ يُنْظَرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ مِنَ الْغَمَامِ وَالْمَلَائِكَةُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَإِلَى اللَّهِ تُرْجَعُ الْأُمُورُ» (بقره / ۲۱۰) و هر صفتی که آلوده به امور مادی شده، باید آن را تجرید نمود و اصل معنا را بر خدا اطلاق کرد؛ چرا که اصل در اسامی غایات است. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱ / ۹؛ ۳۲۰ / ۲) اما این ملاک خدشه‌پذیر است، به عنوان مثال آیا می‌توان لفظ چراغ را بر شمع اطلاق کرد؟ در حالی که همان فائده در شمع نیز می‌باشد. یا اینکه آیا می‌توان به هر غذایی اسم نان را اطلاق نمود؟ طبق سخن علامه علت اینکه به نان، نان گفته می‌شود بر طرف کردن گرسنگی است، حال آنکه این ملاک در همه غذاها است، اما اسم نان به آنها اطلاق نمی‌شود. این اشکال در مورد الفاظ بسیاری قابل تصور است.

نتیجه

با تأمل در هر دو نظریه و اشکالاتی که متوجه آنهاست، می‌توان به این نکته رسید که هر دو اندیشه در باب تفسیر آیات صفات بر اندیشه‌های دیگر برتری دارند و مخاطب را به مطالب عمیق و نکات لطیف راهنمایی می‌کنند. اما در مقام مقایسه این دو با یکدیگر، نظریه «تجرید معنا» بر نظریه اولی به دو جهت برتری دارد:

الف) نظریه «تجرید معنا» با قواعد زبان‌شناسی سازگارتر است و صاحبان این اندیشه آن را در چارچوب این قواعد تقریر کرده‌اند؛ برخلاف نظریه «وضع الفاظ بر ارواح معانی» که به سختی در قالب این قواعد می‌گنجد.

ب) در مقایسه با نظریه «وضع الفاظ بر ارواح معانی»، اشکالات کمتری متوجه نظریه «تجرید معنا» است.

در پایان می‌توان گفت با مطرح شدن نظریه «تجرید معنا»، روند فعلی تفسیر صفات خبریه به کلی تغییر خواهد کرد و برداشت‌های عمیق جانشین پنداشت‌های بی‌مغز در تفسیر این صفات خواهد شد.

منابع و مأخذ

- قرآن کریم.
- آخوند خراسانی، محمد کاظم، ۱۴۲۶، کفایة الاصول، قم، موسسه اهل البيت (علیهم‌السلام).
- امام خمینی، سید روح‌الله، ۱۳۷۳، مناهج الوصول الی علم الاصول، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (علیه‌السلام).

- _____، ۱۳۹۰، *آداب الصلاة*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- ایازی، سید محمدعلی، ۱۳۸۶، *تفسیر قرآن مجید برگرفته از آثار امام خمینی علیه السلام*، تهران، عروج.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۶، *تسبیم، تحقیق و تنظیم محمدحسین الهی زاده*، قم، اسراء.
- خمینی، سید مصطفی، ۱۴۱۸ق، *تفسیر القرآن الکریم*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام.
- سبحانی، جعفر، بی تا، *تهذیب الاصول*، تقریرات درس خارج اصول امام خمینی، قم، چاپخانه مهر.
- صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۶، *تفسیر القرآن الکریم*، قم، بیدار.
- صدوق، محمد بن علی، ۱۳۸۶، *التوحید*، ترجمه محمد علی سلطانی، قم، ارمغان طوبی.
- طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- _____، بی تا، *حاشیه کفایه*، بی جا، بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
- عبدالحمید، محسن، ۱۴۱۵ق، *تفسیر آیات الصفات بین المثبتة و المؤولة*، تهران، دار احسان.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۸۹، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، تهران، سمت.
- فیض کاشانی، ملا محسن، ۱۴۱۵، *تفسیر صافی*، تحقیق حسین اعلمی، تهران، صدر.
- قاضی سعید قمی، محمد بن محمد، ۱۳۷۳ - ۱۳۷۴ق، *شرح توحید الصدوق*، تصحیح و تعلیق نجف قلی حبیبی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مصطفوی، حسن، ۱۳۶۰، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- _____، ۱۳۸۰، *تفسیر روشن*، تهران، مرکز نشر کتاب.