



Linguistic Research in the Holy Quran.
Vol. 13, No. 1, 2024
Research Paper

The semantics of "astonishment" based on the comparative analysis of the semantic field of "wandering" in the Holy Quran

Rahman Oshriyeh *

Associate Professor, Exegesis Department, Holy Quran University of Science and Knowledge, Qom, Iran

Abstract

Derivatives of the word "astonishment" are among the most used words in Islamic education. The semantic gap of the word "astonishment" in previous research has caused the author to evaluate and compare the semantic nuances of this word compared to similar words. Therefore, first, the literal meaning of this word has been surveyed and then it has been investigated among the words of the semantic field of "wandering". At this stage, by placing astonishment in the focal point of this field, some words that have the most common semantic components of astonishment in the Holy Quran have been introduced and compared with the word astonishment; Words such as "Yublesu", "Fabuhet", "Muzabzabin", "Yammahun", "Yatihun", "Miriya", "Yahimon", "Yatraddadun". From the comparison of the words, it is clear that astonishment, unlike the word Ablas, lacks the component of despair in finding a way, and also that "Muzabzabeen" has a meaning that contains the meaning of wandering that occurs on purpose and is specific to hypocrites. The implied meaning of "yatihun" includes a simile to wandering in the desert. The word "Miriya" expresses the root of wandering in doubt, and the word "Ham" tells about the confusion resulting from love. While the words of wonder and movement are absolute concerning these components.

Keywords: Astonishment, Wandering, Semantics, Comparative Analysis.



This is an open access article under the CC- BY 4.0 License ([Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/)).



<https://doi.org/10.22108/NRGS.2024.130874.1835>

مقاله پژوهشی

معناشناسی «حیرت» با تکیه بر تحلیل مقایسه‌ای حوزه معنایی «سرگردانی» در قرآن کریم

رحمان عشریه*

دانشیار، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم قم، قم، ایران

oshryeh@quran.ac.ir

چکیده

مشتقات واژه «حیرت» از کلمات پر کاربرد در معارف اسلامی است. خلأ معناشناختی واژه «حیرت» در پژوهش‌های پیشین سبب شده است نگارنده ظرایف معنایی این واژه را در مقایسه با واژگان همسو، ارزیابی و از لحاظ معنایی مقایسه کند؛ از این رو، ابتدا معنای لغوی این واژه، مطرح و سپس به بررسی آن در میان واژگان حوزه معنایی «سرگردانی» پرداخته میشود. در این مرحله با قراردادن حیرت در نقطه کانونی این حوزه کلماتی معرفی و با واژه حیرت مقایسه معنایی شده‌اند که بیشترین مؤلفه‌های معنایی مشترک با حیرت را در قرآن کریم داشته‌اند؛ واژه‌هایی همچون «یُبَلِسُ»، «فَبُهِتَ»، «مُذَبِّبِينَ»، «يَعْمَهُونَ»، «يَتِيهُونَ»، «مِرْيَةً»، «يَهَيِّمُونَ» و «يَتَرَدَّدُونَ». از مقایسه واژگان معلوم می‌شود تحیر برخلاف واژه ابلاس فاقد مؤلفه ناامیدی از راهیابی است و نیز «مُذَبِّبِينَ» حاوی معنایی از سرگردانی است که به عمد رخ می‌دهد و مخصوص منافقان است. معنای مستظهر از «يَتِيهُونَ» مشتمل بر تشبیه به سرگردانی در بیابان است. واژه «مِرْيَةً» بیان‌کننده ریشه سرگردانی در شک است و کلمه «هام» از سردرگمی حاصل از عشق خبر می‌دهد؛ درحالی‌که واژه تحیر و تردد نسبت به این مؤلفه‌ها مطلق است.

واژگان کلیدی: حیرت، سرگردانی، معناشناسی، تحلیل مقایسه‌ای.

۱. مقدمه

دیگر آن، حیرت با نگاه مثبت است که با مقام یقین برابر بوده و از مراتب توحید و مقامات عرفانی دانسته شده است. علامه حسن‌زاده آملی حیرت را میوه شجره تکامل انسانی می‌داند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۰، ص ۷۴) و حیرت عالم را از تجلیات اسماء الهی می‌داند؛ برخلاف حیرت جاهل که حیرت سرگردانی از حق است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۵۷).

پدیده حیرت در آموزه‌های دینی همواره با دو رویکرد متفاوت روبه‌رو بوده است: نخست، نگاه منفی، به معنای گمراهی و سردرگمی، با این باور که در قرآن چیزی از ماده حیرت حتی ابزاری برای ایمان معرفی نشده است، چه رسد به اینکه حیرت خود ایمان باشد (رضوی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۳۷۸) و قسم

ص ۲۸۵). برخی نیز حیرت را مرتبه‌ عین‌الیقین قبل از وصول به حق‌الیقین دانسته‌اند (کسنزانی، ۱۴۲۶، ج ۶، ص ۳۸۰). برخی دیگر، غایت عرفان را شگفت‌زدگی و حیرت می‌دانند (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴، ج ۱۱، ص ۷۳). نتیجه این است که حیرت عرفانی نوعی از سرگشتگی است که بر اثر اعجاب از جلال الهی و نامحدودبودن ذات پاکش ایجاد می‌شود و از والاترین مراتب عرفان است؛ بنابراین حیرت در عرفان دارای وجوه معنایی مثبتی است که با وجوه منفی تفاوت دارد که اغلب لغویون ذکر کرده‌اند.

هدف نوشته‌ مذکور تبیین ظرایف معنایی واژگان قرآنی حوزه معنایی سرگردانی است؛ از این رو، با قراردادن واژه حیرت در نقطه کانونی به علت کاربرد وسیع‌تر و استعمالات بیشتر سعی می‌شود با پژوهشی روشمند به اندازه وسع پژوهش مؤلفه‌های معنایی واژگان همسو در این حوزه معنایی در مقایسه با حیرت تبیین شود. در این راستا در مرحله اول معنای لغوی این واژه تبیین می‌شود. در مرحله بعد، برای دستیابی به مؤلفه‌های معنایی مراد از حیرت و سایر واژگان این حوزه معنایی در قرآن کریم، مؤلفه‌های معنایی هرکدام از واژگان با واژه حیرت، مقایسه و سعی می‌شود دقایق و ظرایف هرکدام از استعمالات قرآنی تبیین شود. واژگانی قرآنی مطرح‌شده در این بخش عبارت‌اند از «یُبْسِلُ»: (روم/۱۲)؛ «فُبِّهَتْ»: (بقره/۲۵۸)؛ «مُدْبِذِينَ»: (نساء/۱۴۳)؛ «يَعْمَهُونَ»: (بقره/۱۵)؛ «يَتَّبِعُونَ»: (مائده/۲۶)؛ «مَرِيَهَ» (سجده/۲۳)؛ «يَهِيمُونَ»: (شعراء/۲۲۵)؛ «بِتَرَدُّونَ»: (توبه/۴۵).

۲. پیشینه و نوآوری تحقیق

بیشتر آثار پژوهشی در زمینه حیرت، با رویکرد

در عرفان، حیرت، حالتی ناگهانی است که هنگام تأمل و حضور، در دل وارد می‌شود و عارف را از تأمل و تفکر باز می‌دارد (سراج طوسی، ۱۹۱۴، ص ۳۴۵) و زمانی به وقوع می‌پیوندد که عارف می‌بیند تمام تصوراتش درباره خداوند باطل بوده و حقیقت چیز دیگری غیر از پندارهای او بوده است (دزفولیان، ۱۳۸۲، ص ۲۴۱). این حیرت، سرگردانی در دریای توحید و وادی عشق است که بنده در دریای بیکران احدیت، سرگردان و محو جمال و جلال جبروت الهی می‌شود و می‌یابد که در دریای وجودش نمی‌توان به کنه او نظر کرد و هرچه در وجود است همه نوری از انوار قدرت عظمت اوست (سجادی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۴۹۷). در المعجم الصوفی، حیرت از نگاه ابن عربی، غرق‌شدن در دریای علم به خداوند است که با استمرار نظر به توالی تجلیات الهی و معرفت به آن در هر تجلی حاصل می‌شود و عالی‌ترین طریق معرفت به خداوند است (سعادت‌الحکیم، بی‌تا، ص ۳۵۹). از نگاه ابن عربی آنچه عقل با استدلال و دلایل خود درک می‌کند، صرفاً صفات سلبی خداوند است؛ زیرا عقل از ادراک حقیقت ذات خدا از طریق صفات ثبوتی منع شده است؛ در عین حال، شارع برای خود صفاتی ثبوتی را نسبت داده است که عقل ملزم می‌بیند آنها را تصدیق کند و مردان حیرت آنان‌اند که در این دلایل نظر کرده‌اند و آنها را موشکافانه بررسی کرده‌اند تا اینکه به مرتبه عجز از رسیدن به کنه ذات الهی رسیده‌اند (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۷۱). عطار حیرت را وادی ششم از هفت وادی (طلب، عشق، معرفت، استغنا، توحید، حیرت، فقر و فنا) شمرده است که سالک الی الله باید آنها را طی کند (رک: عطار نیشابوری، ۱۳۷۳،

یک‌سری از واژه‌ها روابط مفهومی دارد؛ در یک‌سری از عناصر معنایی، مشترک و در بعضی از آنها متمایز است. برای بررسی روابط مفهومی می‌توان از روش فهم مؤلفه‌های مفهومی بهره برد (صفوی، ۱۳۹۷، ص ۲۸۰). برای معناشناسی هر واژه، چند سطح مترتب بر یکدیگر می‌توان بیان کرد. سطح اول معناشناسی لغوی این واژه است. در این مرحله معنای وضعی کلمه جست‌وجو می‌شود. مهم‌ترین منبع در این زمینه کتب لغت هستند. با وجود روش‌های مختلفی که دانشمندان علم لغت در پیش گرفته‌اند و مبانی گوناگونی داشته‌اند، می‌توان بر این نکته اذعان کرد که کثرت بیان معانی خاص برای یک کلمه، پژوهشگر لغت را به این اطمینان می‌رساند که واژه مذکور برای آن معنا وضع شده است. به همین دلیل است که دیده می‌شود بعضی از دانشمندان که در مبانی خود، سخن عالم علم لغت را برای شناخت معنای وضعی کافی نمی‌دانند، به دلیل کثرت اقوال عالمان علم لغت به معنای وضعی کلمه اطمینان پیدا کرده‌اند (آخوند خراسانی، ۱۴۰۹ق، ص ۲۱۱). مرحله دیگر، دست‌یافتن به معنایی است که گوینده یا نویسنده در بستر کلام خود و به همراه سایر واژگان از کلمه بحث‌شده اراده کرده است؛ این مرحله فصلی مفصل و مجزا در معناشناسی واژگان است. در این زمینه تلاش‌های متعددی برای روشمند کردن دسترسی به معنای مراد صورت گرفته است.

۴. معناشناسی حیرت

با توجه به توضیحاتی که درباره روش معناشناسی واژگان ارائه شد، در این پژوهش ابتدا معنای لغوی واژه حیرت بررسی می‌شود. سپس این واژه در حوزه

مثبت و در منابع عرفانی، این موضوع را بررسی کرده‌اند. از پژوهشگران معاصر، مجید صادقی حسن‌آبادی (۱۳۸۳)، در مقاله «عقل و حیرت» در نشریه علمی پژوهشی مقالات و بررسی‌ها، چالش بین فیلسوف و عارف در مقوله حیرت را بررسی کرده است. مجید صادقی و راضیه عروجی (۱۳۸۵) نیز در مقاله «حیرت در عرفان» در نشریه علمی پژوهشی پژوهش‌های فلسفی کلامی، حیرت را صرفاً با همان رویکردی بررسی کرده‌اند که در متون عرفا و صوفیه است. راضیه شهرآبادی و تورج عقداپی (۱۳۹۸) نیز در مقاله «نقد، بررسی و تحلیل تقابل حیرت و یقین در غزلیات عطار» در فصلنامه علمی پژوهشی تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی، ارتباط حیرت و یقین را صرفاً در «غزلیات عطار» و با «رویکرد عرفانی» بررسی کرده‌اند. با وجود تلاش‌های انجام‌شده در حوزه‌های مختلف معارف اسلامی، جای خالی پژوهشی حس می‌شود که متمرکز بر واژه پژوهی کلمات قرآن کریم باشد. در واقع، اقدام ارزشمندی که به شناخت بیشتر واژگان و فواید بعدی در معارف اسلامی منجر می‌شود، این است که در پژوهشی روشمند، دقیق و ظرایف معنایی واژه حیرت و سایر کلمات قرآنی همسو به دست بیایند؛ از این رو، تحقیق حاضر بر تبیین مؤلفه‌های معنایی حیرت و سایر واژگان همسوی آن از نگاه قرآن کریم تمرکز دارد.

۳. واژه‌شناسی تحقیق

در این بخش واژه «معناشناسی» بررسی می‌شود:

۳-۱. معناشناسی

به‌طور مختصر گفتنی است در معناشناسی هر واژه‌ای این نکته شایان توجه است که آن کلمه با

معنایی خود به همراه سایر واژگان بررسی و مقایسه می‌شود. در ادامه بررسی لغوی این واژه ارائه می‌شود.

۱-۴. واژه‌شناسی لغوی حیرت

در لغت عربی، «حیره» مصدر فعل حار و صفت مشبیه از ریشه «حی ر»، از حَارَ يَحَارُ حَيْرَةً وَ حَيْرًا است و به کسی گفته می‌شود که در کار خود دچار سرگردانی است و راهی برای خروج از این وضعیت را نمی‌یابد و تا زمانی که در این وضع قرار دارد به او «حیران» گفته می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۳، ص ۲۸۰). وقتی می‌گویند «حارَ بصره»، یعنی چشمان او تیره‌وتار شد (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۲۸۸). «حار فی أمره» یعنی آن شخص در کارش متحیر شد (جوهری، ۱۴۰۱، ج ۲، ص ۶۴۰) و تحیر یعنی مردد شدن و گم کردن راه (ابن منظور، ۱۴۱۴ه. ق، ج ۴، ص ۲۲۳) و ندانستن راه درست (فیومی، ۱۴۱۸ق، ص ۱۵۸). لغت‌شناسان دیگری نیز همین معنا را در باب تحیر بیان کرده‌اند و حیران را به شخصی معنا کرده‌اند که متحیر و سرگردان است (حمیری، ۱۴۲۰، ج ۳، ص ۱۶۴۷). به محل جمع شدن آب که راهی برای خروج ندارد، «حائر» گفته می‌شود؛ چون آب در آنجا به دور آن مکان در چرخش است و راهی برای خروج ندارد (شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۱۴۸). در لغت فارسی حیرت با واژگان متفاوتی استفاده می‌شود؛ مانند ژولیدگی، بهت، گیجی، اغتشاش، سرگشتگی، سردرگمی، درهم‌ریختگی، اعجوبه، شگفتی، خیرگی، از خود بیخودی، بغرنجی، سرگردانی (ر.ک: دهخدا، ۱۳۷۷، «ح.ی.ر.»؛ معین، ۱۳۵۶، «ح.ی.ر.»). با بررسی معاجم لغوی، اجمالاً درمی‌یابیم در کتب لغت، برای حیرت، وجوه معنایی

منفی غلبه دارد.

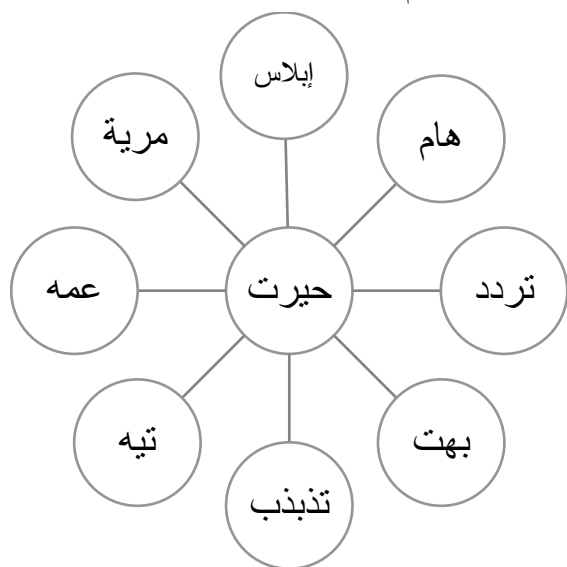
۲-۴. مفهوم حیرت در آموزه‌های وحیانی

حیرت حالتی در فرد است که برای رسیدن به سعادت و کمال مطلوب، اراده راسخ ندارد و راه مستقیمی که او را به هدف می‌رساند را رها می‌کند و در کمال سرگردانی و حیرت به دام شیاطین می‌افتد و از راه هدایت خارج می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۱۴۴). حیرت با شک و جهالت و سردرگمی آمیخته شده است؛ این نوع حیرت، به تعبیر امیرمؤمنان علی علیه‌السلام میوه شک است (لیثی واسطی، ۱۳۷۶، ص ۲۸۱).

قرآن کریم در شرح حال افرادی که دچار حیرت و سردرگمی هستند، می‌فرماید: «مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْفَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَ تَرَكَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ» (بقره/۱۷) «آنان [منافقان] همانند کسی هستند که آتشی افروخته (تا در بیابان تاریک، راه خود را پیدا کند)؛ ولی هنگامی که آتش اطراف او را روشن ساخت، خداوند (طوفانی می‌فرستد و) آن را خاموش می‌کند و در تاریکی‌های وحشتناکی که چشم کار نمی‌کند، آنها را رها می‌سازد.» در بخش دیگری از آیات می‌فرماید: «أَوْ كَصَيْبٍ مِنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَ رَعْدٌ وَ بَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ مِنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ» (بقره/۱۹) (یا همچون بارانی از آسمان که در شب تاریک همراه با رعد و برق و صاعقه (بر سر رهگذران) ببارد. آنها از ترس مرگ، انگشتانشان را در گوش‌های خود می‌گذارند تا صدای صاعقه را نشنوند).

نظر به اینکه معنای حیرت لزوماً منفی نیست، می‌توان در یک تقسیم‌بندی کلی، آن را به دو نوع

مشترکی از مفاهیم و مصادیق را در کنار هم می‌سازند. در این پژوهش برای فهم ظرایف و دقایق معنایی واژه حیرت سعی شده است بعضی از واژگانی بررسی و مقایسه شوند که مؤلفه‌های معنایی همسو با حیرت دارند و در قرآن کریم نیز به کار رفته‌اند. در نگاه ابتدایی واژگانی که در ادامه معرفی می‌شوند هرکدام با توجه به اشتراکاتی که با کلمه حیرت دارند، می‌توانند در موارد استعمال حیرت جانشین آن شوند و به جای آن به کار روند. در طرح گرافیکی پیش‌رو واژه حیرت در نقطه کانونی حوزه معنایی قرار گرفته است و کلماتی که در این مقاله مطرح می‌شوند حول محور آن تنظیم شده‌اند.



۴-۳-۱. ابلاس

ابلاس از ریشه (ب ل س) است. این واژه دو نوع معنا شده است؛ به معنای تحیر و سرگردانی (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۵۴) و دیگری، یأس و ناامیدی از نجات (شوکانی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۱۳۳؛ رشید رضا، ۱۹۹۰، ج ۷، ص ۳۴۶؛ بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۴،

مذموم (شیطانی یا جاهلانه) و ممدوح (رحمانی یا عالمانه) تقسیم کرد که اولی با یقین و دیگری با شک سازگاری دارد.

۴-۲-۱. حیرت سازگار با شک (مذموم)

حیرت مذموم حیرتی است که با شک، جهالت و سردرگمی آمیخته شده است و اوصیای الهی حاضر شدند برای نجات بشر از این حیرت، جان خود را فدا کنند؛ همان‌طور که در روایات آمده است امام حسین (ع) جان خود را در راه خدا فدا کرد تا انسان‌ها را از «حیره الضلالة» نجات دهد (طوسی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۱۱۳). این نوع حیرت، به تعبیر امیرمؤمنان علی (ع) میوه شک است (لیثی واسطی، ۱۳۷۶، ص ۲۸۱)؛ بنابراین، نه تنها با یقین سازگاری ندارد، بلکه ضد آن است.

۴-۲-۲. حیرت سازگار با یقین (ممدوح)

برخلاف نگاه برخی محققان که ارتباط بین حیرت و معرفت ایمانی را انکار می‌کنند و ارتباط معناداری میان این دو در آموزه‌های دینی قائل نیستند (رک: رضوی، ۱۳۸۴، ص ۳۸۹ و ۳۸۰)، در روایات، به تعامل و همبستگی عمیق این دو تصریح شده است. امیرمؤمنان علی (ع) فرمودند: «المعرفة دهش و الخلو منها عطش» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۴، ص ۸۶)؛ معرفت، تحیر و شگفت‌زدگی است و خالی‌بودن از آن عطش است.

۴-۳. تحلیل مقایسه‌ای واژگان

در حوزه معنایی واژه حیرت، واژگان و کلمات مختلفی را می‌توان معرفی کرد که هرکدام دایره

در روز قیامت به کار رفته است (۱۲/ روم) که از رسیدن به حداقل ضروریات خود ناامید شدند و همین نرسیدن حداقلی به ضروریات آنها را متحیر نیز کرده است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۵، ص ۸۴). صفت ابلاس که به ناامیدی همراه با حیرت معنا شده، صفتی عمومی برای یک صنف از انسان‌هایی است که از خداوند غافل‌اند و قلب‌هایشان سیاه و قسی شده و عالم آخرت را باور نداشته‌اند و تکذیب می‌کنند. مشرکان در رأس چنین افرادی هستند (سیدقطب، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۲۴۷۶).

با توجه به توضیحات ارائه‌شده گفتنی است پیامی که توسط آیات متضمن واژگان «بلیس و مبلس» ارائه می‌شود، حیرت و سردرگمی مجرمان، گناهکاران و مشرکانی است که یک عده از آنها در همین دنیا گرفتار آن می‌شوند و در آخرت نیز این ناامیدی برای آنان خواهد بود؛ وجه مشترک همه این معانی حیرت و سرگردانی شخص مبلس است. «ابلاس» در لغت به دو معنای «تحیر» و «ناامیدی» استعمال شده است؛ اما این ناامیدی به تحیر منجر می‌شود. شخصی که امیدش را نسبت به همه چیز از دست داده باشد در حیرت و سرگردانی فرو می‌رود و راهی برای نجات خود نمی‌یابد و این همان تحیر است. به عبارتی می‌توان با تکیه بر آیات قرآن و نظرات مفسران به این برداشت نو رسید که ابلاس مرحله‌ای از تحیر است که با شدت و حدت بیشتری از اثرگذاری منفی در روح و روان فرد مبتلا به این صفت همراه است.

۴-۳-۲. بُهت

واژه «بهت» از ریشه «ب ه ت» به معنای تحیر و سرگردانی است (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۹۲).

ص ۲۰۳). در آیه «و یَوْمَ تَقُومُ السَّاعَةُ يُبْلِسُ الْمُجْرِمُونَ» (روم/ ۱۲) ابلاس به ناامیدی توأم با تحیر تفسیر شده است (شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۱۳۳؛ رشید رضا، ۱۹۹۰م، ج ۷، ص ۳۴۶؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۲۰۳). همچنین، ابلیس را چنین نامیده‌اند؛ چون از رحمت خدا ناامید است (حمیری، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۶۲۸). مبلس به کسی گفته می‌شود که بر اثر غم و اندوه فراوان هدف خود را فراموش کرده است و ناامیدی بر او چیره می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۰۶). ابلاس ناامیدی شدیدی است که ناشی از عملکرد بد خود شخص است که به حزن و اندوه زیادی منجر می‌شود و ناامیدی اعم است از اینکه ناشی از عملکرد خود شخص یا ناشی از عملکرد دیگران باشد (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۳۰). به مرتبه بسیار شدید و کاملی از ناامیدی ابلاس گفته می‌شود؛ چنین ناامیدی یکی از شدیدترین عذاب‌های روز قیامت است و کسی که دچار چنین ناامیدی باشد، عذاب آتش را درک نمی‌کند (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۳۱).

این ریشه در قالب مشتقات مختلف ۱۴ مرتبه در قرآن کریم به کار رفته است. در تفسیر آیه ۴۴ از سوره انعام «فَإِذَا هُمْ مُبْلِسُونَ» (انعام، ۴۴) تا پنج معنا برای ابلاس ذکر شده است: ۱- ناامیدی از رحمت خداوند، ۲- مبلس یعنی کسی که مفتضح شده باشد، ۳- کسی که خودش را به سمت هلاک و نابودی سوق می‌دهد، ۴- شخصی که از شدت مصیبت در غم و اندوه است و راه خلاصی ندارد، ۵- شخص غمگین و پشیمان (ابن جوزی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۲۹). ناامیدی همراه با تحیر ترسناک‌تر و عذاب‌آورتر از صرف ناامیدی است؛ زیرا واژه ابلاس درباره مجرمانی

می‌شود، نمی‌داند راه‌هایی موضوع پیش‌آمده چیست و چه کاری باید انجام دهد. ۲- برخی از مفسران «بهت» را به معنای فحاشی و دادن نسبت‌های ناروا تفسیر کرده و گفته‌اند پس از استدلال حضرت ابراهیم، نمرود شروع به دادن فحش، ناسزا و نسبت‌های ناروا به حضرت ابراهیم کرد (شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۳۱۸-۳۱۹). این معنا از «بهت» نیز به‌نوعی به حیرت و سرگردانی برمی‌گردد؛ زیرا وقتی نمرود از دادن پاسخ به ابراهیم عاجز شد، دچار حیرت و سرگردانی شده و بر اثر این درماندگی شروع به فحاشی کرده است.

۳. عده‌ای نیز «بهت» را به غلبه معنا کرده‌اند. جایی که در داستان محاجه ابراهیم با نمرود (۲۵۸/ بقره) اینگونه آورده‌اند که ابراهیم بر کافر غلبه پیدا کرد (ابن عادل، ۱۴۱۹ق، ج ۴، ص ۳۴۵؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۱۵۵).

طبق این تفسیر نیز نتیجه غلبه ابراهیم بر نمرود، همان تحیر و سرگردانی نمرود است که به فحاشی و دشنام از سوی نمرود منجر شده است. منظور از «فُهِتَ الَّذِي كَفَرَ» این است که نمرود مغلوب شد و راهی برای رهایی از استدلال حضرت ابراهیم نیافت؛ در نتیجه از سخن گفتن بازماند و متحیر و سرگردان شد (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۷، ص ۲۹؛ طنطاوی، ۱۹۹۷م، ج ۱، ص ۵۹۴؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۱۹). همان‌گونه که مشخص است، نظریات تفسیری دوم و سوم نیز به نظریه تفسیری اول بازگشت دارد؛ چون نتیجه غلبه همان تحیر است و فحاشی شخص مغلوب پس از تحیر و سرگردانی، نداشتن راه برون‌رفت از این غلبه و شکست است.

با توجه به سه نظریه‌ی مذکور گفتنی است واژه

«بهت» زمانی بر شخص عارض می‌شود که فرد بر اثر اتفاق پیش‌آمده از شدت سرگردانی و تحیر ساکت مانده باشد (حمیری، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۶۴۹ و ۶۵۱؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۱۳؛ ابن سیده و هندای، ۱۴۲۱ق، ج ۴، ص ۲۸۲). مرد مبهوت یعنی شخصی که دچار حیرت و سرگردانی شده است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۱۳؛ ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۶، ص ۱۳۲). «بهت» تعجیبی توأم با «حیرت» است که شخص از انجام یا ترک کاری متعجب و متحیر شده باشد. معنای حیرت و سرگردانی در تمام موارد استعمال «بهت» لحاظ شده است (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۴۶). مشتقات «بُهت» هشت بار در قرآن کریم استفاده شده است. در شش مورد از موارد مذکور واژه بُهتَان به کار رفته است؛ همانند آیه «وَقَوْلِهِمْ عَلَى مَرْيَمَ بُهْتَانًا عَظِيمًا» (مریم/۱۵۶). یک بار نیز در قالب فعل ماضی مجهول «بُهت»، «فَبُهتَ الَّذِي كَفَرَ» (بقره/۲۸۵) و یک بار نیز به صورت فعل مضارع معلوم «تَبَهت»، «بَلْ تَأْتِيهِمْ بَغْتَةً فَتَبَهتُهُمْ» بیان شده است. «تبهت» به معنای تعجب همراه با تحیر و سرگردانی تفسیر شده است (طنطاوی، ۱۹۹۷م، ج ۹، ص ۲۱۲؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۷، ص ۵۰؛ بغوی، ۱۴۲۰ق، ج ۵، ص ۳۲۰؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۲، ص ۱۷۳).

در معنای بهت از دیدگاه مفسران سه نظریه مطرح است: ۱- اکثر مفسران «بهت» را به تعجب توأم با تحیر و سرگردانی معنا کرده‌اند (طنطاوی، ۱۹۹۷م، ج ۹، ص ۲۱۲؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۷، ص ۵۰؛ بغوی، ۱۴۲۰ق، ج ۵، ص ۳۲۰؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۲، ص ۱۷۳). طبق این نظریه شخص بر اثر اتفاق پیش‌آمده، متعجب و پیرو آن سردرگم و متحیر

۴-۳-۳. تذبذب

تذبذب مصدر تذبذب، به رفتار کسی گفته می‌شود که بر رأی واحدی استوار نیست و همواره مردد و مذبذب است. تذبذب یعنی مردد بودن بین دو چیز (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۳، ص ۷۸؛ حیدری، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۲۴۲).

لغت‌شناسان واژه مذبذب را بر سه معنا استعمال کرده‌اند: ۱- مردد بودن: «مذبذب» از «ذبذب» به کسی گفته می‌شود که بین دو چیز یا دو کار مردد است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۳۸۴؛ ابن سیده و هندادی، ۱۴۲۱ق، ج ۱۰، ص ۵۶). یکی از شاخصه‌های شخص مذبذب عدم تکیه و اعتماد به او است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۱۷۸)؛ زیرا کسی که خود به ثبات نرسیده و بین دو چیز یا دو شخص مردد است، خاصیت اعتماد کردن را ندارد. ۲- حیرت و سرگردانی: مذبذب یعنی چنین شخصی بین یکی از دو انتخاب متحیر و سرگردان است (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۵۸؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۳۸۴؛ ازهری ۱۴۲۱ق، ج ۱۴، ص ۲۹۷). مذبذب به کسی گفته می‌شود که حیران و مردد باشد. چنین شخصی به هر سوی که تمایل پیدا کند از آن منصرف می‌شود. ۳- اضطراب: مذبذب به کسی گفته می‌شود که مضطرب است و مضطرب یعنی کسی که بر یک حالت نیست. این صف منافقینی است که مردد بین دو طایفه مؤمنان و مشرکان هستند (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۵۸).

وجه جمع بین این سه معنا این است که در مردد بودن و مضطرب بودن نیز نوعی تحیر و سرگردانی وجود دارد. پس واژه «مذبذب» می‌تواند بیان‌کننده معنای «حیرت» باشد.

بهت در سه عنوان «سرگردانی»، «غلبه» و «فحاشی» بیان شده است که به مراحل دقیق و ظریفی از ایجاد یک حالت روانی در فرد مبهوت اشاره دارد. شرح مطلب به این نحو است که برای مثال وقتی شخصی در استدلال از طرف مقابل شکست می‌خورد و مغلوب می‌شود، دچار حیرت و سرگردانی می‌شود و از استدلال کردن باز می‌ماند. در مرحله دوم تعجب می‌کند که چرا این اتفاق افتاد و متوجه غلبه طرف مقابل می‌شود و بعد از این مرحله حالت تدافعی در او ایجاد می‌شود که مقدمه مرحله بعد است. در مرحله سوم و در پایان به راه‌های خشونت‌بار رو می‌آورد که ممکن است در قالب فحاشی یا حمله فیزیکی باشد یا غیرخشونت‌بار که سکوت است. با این وصف، مراد از «بهتان»، همان گفتار بی‌اساسی است که ثمره و نتیجه سردرگمی و تعجب شخص است و تفاوت آن با «بهت» در عملی شدن مراحل است. به عبارتی بهتان واکنش فرد به واماندگی خود از حل یک مسئله است؛ مانند داستان حضرت یوسف وقتی عزیز مصر از حل رسوایی همسرش وا ماند، به یوسف بهتان ناروا زدند و او را به زندان افکندند (یوسف/۳۵) یا اگر کاری بدون علت قابل فهم مادی برای کافران رؤیت شود، موجب تعجب و تحیر می‌شود؛ در نتیجه فرد حیران شده واکنش بهتان‌زدن را مرتکب می‌شود؛ برای مثال، در ماجرای حضرت مریم (نسا/۱۵۶) وقتی حمل غیرعادی مریم به عیسی برای کافران فهم‌پذیر نبود واکنش بهتان را در مسئله تولد عیسی پیش‌رو گرفتند. پس بهتان یک شاخه از واکنش عملی به حالت بهت است.

می‌آید؛ چون منافع و اسباب همراه آن در حال تبدیل و تغییر است. وقتی کاری تابع انگیزه باشد و انگیزه نیز تابع هدفی باشد و اهداف نیز به سرعت تغییر کنند، لازمه‌اش این است که میل و رغبت انسان نیز دستخوش تغییر شود. در بسیاری از موارد دیده شده است که انگیزه‌ها دچار تعارض می‌شوند؛ در چنین حالتی انسان دچار تردید می‌شود و در سرگردانی فرو می‌رود که چه باید بکند. براساس این، واژه تذبذب نیز از نگاه لغت‌شناسان و مفسران، از جمله واژگانی است که دارای مفهوم حیرت و تحیر در امور است.

۴-۳-۴. تیه

«تیه» مصدر باب تَاءَ یَّتِیة است و به معنای تحیر و سرگردان شدن است؛ تَاءَ فِی الْأَرْضِ، آی ذهب متحیراً. به کسی که خودش را سرگردان کند گفته می‌شود: تیه نفس‌ها؛ یعنی خودش را سرگردان کرد (جوهری، ۱۴۰۱، ج ۶، ص ۲۲۲۹؛ ابن فارس، ۱۳۹۹، ج ۱، ص ۳۶۱؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۱۶۹؛ حمیری، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۷۹۲). تیه به معنای مطلق سرگردانی نیست؛ بلکه تحیری منظور است که در حال راه‌رفتن باشد. گم‌کردن راه نوعی از تحیر و سرگردانی است که شخص نمی‌داند به کدام سو حرکت کند و نمی‌داند در کجا اقامت کند (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۳۸۴).

کلمه «تیه»، تنها یک بار به صورت فعل مضارع، در قرآن کریم ذکر شده است: «أَرْبَعِينَ سَنَةً يَتِيهُونَ فِي الْأَرْضِ» (مانده/ ۲۶). مفسران در ذیل این آیه «يَتِيهُونَ فِي الْأَرْضِ»، «تیه» را به همان معنای لغوی آن استعمال کرده‌اند که تحیر است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۲۹۴؛ آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۲۷۰).

ریشه واژه «مذبذبین» در قالب مشتقات مختلف ۴ مرتبه در قرآن کریم به کار رفته است. واژه مذبذب و مشتقات آن چهار بار در قرآن کریم به کار رفته است. در سه مورد به صورت «ذباب» «الَّذِينَ يَخْلُقُوا دُبَابًا وَ لَوِ اجْتَمَعُوا لَهُ وَ إِن يَسْأَلُهُمُ الدُّبَابُ شَيْئًا» (حج، ۷۳). یک بار نیز به صورت اسم مفعول «مذبذب»: «مُذَبِّبِينَ بَيْنَ ذَلِكَ لَا إِلَى هُوَ لَا إِلَى هُوَ لَا إِلَى هُوَ لَا» (نساء/ ۱۴۳). مفسران مفهوم آیه مشتمل بر واژه «مذبذب» را به تحیر و سرگردانی معنا کرده‌اند. مذبذبین به معنای متحیرین نیز آمده است (فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۱، ص ۸۵؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۵۸۰). شخص مذبذب به یک رأی و یک طرف و یک راه مستقر نمی‌ماند. گاهی به یک سمت و گاهی به سمت دیگری کشیده می‌شود. گفته می‌شود شخص مذبذب دچار نوعی اضطراب است و همین اضطراب به تحیر و سرگردانی او منجر می‌شود. شخص مذبذب را اطاعت او از شیطان و هوای نفسش بین ایمان و کفر قرار داده است و از این‌رو مردد و متحیر بین ایمان و کفر است (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱، ص ۵۸۰). خداوند در این آیه یکی از اوصاف منافقین را بیان کرده است که مذبذب‌بودن آنان است (واعظ زاده خراسانی، ۱۳۸۸، ج ۲۰، ص ۵۴۲).

با در نظر گرفتن دیدگاه‌های مفسران چنین برداشت می‌شود که مذبذب‌بودن صفتی است برای افراد منافق و دودل که با تأثیر از هوای نفس، مادیات و لذات دنیوی و بر اثر تعارض دواعی و انگیزه‌های درونی، متحیر و مردد هستند و نمی‌توانند راه هدایت و ایمان را انتخاب کنند؛ زیرا هر کاری که از انسان سر میزند به داعی و انگیزه نیاز دارد. وقتی دواعی و انگیزه‌های مختلف باشند، تحیر و سرگردانی به وجود

سردرگمی و تحیر است (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۱۱۰؛ فیومی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۲۲۳). اینکه در قرآن کریم بیان شده است: «يَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ» به معنای تحیر و تردید است (حمیری، ۱۴۲۰، ج ۷، ص ۷۳۵)؛ اما مطلق تحیر و سرگردانی را شامل نمی‌شود؛ بلکه مراد فقط تحیر و تردید در «رأی» است (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۳۵۴). شخصی که در نزاع یا در راه یا در شناخت حقیقت دچار تحیر و سرگردانی شده باشد را «عمه» می‌گویند (فیروزآبادی، ۱۴۲۶، ج ۴، ص ۲۸۸). «عمه» یکی از مراتب شک است؛ چون شک در مرحله اول باعث تردید می‌شود و در مرحله دوم باعث تحیر و سرگردانی می‌شود و مرحله سوم آن، «عمه» است (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۸، ص ۲۲۸).

«عمه» در هفت جای قرآن کریم در قالب فعل مضارع «یعمهون» ذکر شده است. خداوند می‌فرماید چنین اشخاصی که گرفتار «عمه» شده‌اند به‌طور کلی از راه هدایت بریده‌اند؛ چون طغیان به معنای تجاوز از حد است و مستی یعنی تجاوز از جریان زندگی طبیعی و تزیین اعمال یعنی دیدن کارها به نحو خوب و مطلوب ولو در واقع زشت و ناپسند باشند. این امور اگر ادامه پیدا کنند، موجب «عمه» (تحیر و سرگردانی شدید) در انسان می‌شوند.

مفسران ذیل آیات هفت‌گانه که مشتمل بر واژه «یعمهون» است، «عمه» را به همان معنای لغوی تفسیر کرده‌اند. «عمه» به معنی تردید و تحیر در نظر و رأی است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۸، ص ۳۴۹؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۷۱؛ محمد بن جریر طبری، ۱۴۱۲، ج ۱۷، ص ۱۱۸). معنای «یعمهون» یعنی يتحیرون؛ کسی که دچار حیرت و سردرگمی باشد.

در اینکه واژه «تیه» به معنای تحیر باشد، نظر واحدی وجود ندارد؛ هرچند اکثر لغویون همان‌گونه که بیان شد، آن را به معنای حیرت گرفته‌اند، افرادی نیز هستند که «تیه» را به معنای «المفازة» بیابان گرفتند؛ بیابان که در آن سرگردان شدند (فیروز آبادی، ۱۴۲۶، ج ۴، ص ۲۸۲، طریحی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۰۴؛ فیومی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۴۵)؛ بیابانی که بدون آب و کوه و جنگل باشد؛ یعنی بیابان خشک. اینکه چرا اکثر لغویون آن را به معنای حیرت گرفته‌اند و به تبع آن مفسران نیز نظر لغویون را دنبال کرده‌اند، به دلیل کاربرد قرآنی این واژه است. از آنجا که این واژه درباره بیابانی به کار رفته است که قوم بنی‌اسرائیل در آن به مدت ۴۰ سال حیران و سرگردان شدند، از معنای اصلی آن که بیابان است به معنای تحیر و سرگردانی انصراف پیدا کرده است.

با بررسی نظرات دانشمندان علم لغت و تفسیر درباره «تیه»، معلوم می‌شود این واژه در اصل به معنای بیابان است و از این لحاظ ربطی به تحیر و سرگردانی ندارد؛ اما در کاربرد قرآنی «تیه» به معنای سرگردانی به کار رفته است. در حقیقت، «تیه» وادی سرگردانی است و با توجه به اینکه بیابان ممکن است زمینه‌ای را برای گم شدن انسان فراهم کند و همچنین وادی بیابان بی آب و علف است، بر این سرگردانی افزوده می‌شود. حال اگر کسی از این مرحله سخت عبور کند و به یک آبادی برسد به فوز و پیروزی دست یافته است و از این نگاه به مفاز (محل فوز) نام گرفته است.

۴-۳-۵. عمه

«عمه» از ریشه «ع م ه» به معنای تردد و

مستی (۷۲/ حجر) نیز مؤید این نظر است؛ بدین صورت که مستی همان زوال عقل و شعور آدمی است؛ در نتیجه می‌توان بیان کرد عمه مرحله‌ای از تحیر است که با صفت نادانی همراه است.

۴-۳-۶. مریه

این واژه از ریشه «مری» در لغت به معنای شک است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۸، ص ۲۵۹: المریه، الشک فی الامر؛ حمیری، ۱۴۲۰ق، ج ۹، ص ۵۶۲؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۱۹۵؛ فیومی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۲۹۴). برخی آن را به معنای تردید در چیزی و اخص از شک دانسته‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۷۶۶).

واژه «مریه» پنج بار در قرآن ذکر شده است (هود/۱۷؛ فصلت/۵۴؛ هود/۱۰۹؛ حج/۵۵؛ سجده/۲۳) و سایر واژگان هم‌خانواده آن به صورت «تماری» (نجم/۵۵)، «مترین» (انعام/۱۱۴؛ آل عمران/۶۰؛ بقره/۱۴۷؛ یونس/۹۴)، «تمترون» (انعام/۲؛ دخان/۵۰)، «تماروا» (قمر/۳۶) و «یمارون» (شوری/۱۸) در آیات قرآن کریم به کار رفته‌اند. «مریه» در کاربرد قرآنی به مفهوم شک استعمال شده است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۵، ص ۱۵۰؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۶، ص ۲۶۵؛ زحیلی، ۱۴۱۸ق، ج ۲۱، ص ۲۱۶؛ سمرقندی، ۱۴۱۶-۱۹۹۶، ج ۳، ص ۳۹). در آیه: فَإِنْ كُنْتَ فِي شكٍ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ فَاسْأَلِ الَّذِينَ يُقْرُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ لَقَدْ جَاءَكَ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُتَمَتِّرِينَ (یونس/۹۴)، اول واژه «شک» و در آخر «مترین» ذکر شده است و این بیان می‌کند «مترین» نیز به همان معنای شک است؛ کسی که دچار تردید و شک باشد را «متمر» گویند (زحیلی، ۱۴۱۸ق، ج ۸، ص ۱۳).

بین «عمه» و «عمی» نسبت عموم و خصوص مطلق است. «عمه» فقط در تحیر در رأی و نظر به کار می‌رود؛ اما «عمی» مطلق است. «عمه» به معنای ناتوانی در رشد معنوی نیز تفسیر شده است (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۶۰). به بیان سید قطب، قرآن کریم «عمه» را ویژگی کسانی می‌داند که چشم‌های خودشان را به روی حقیقت بسته‌اند و قلب‌ها و جوارح خود را نسبت به درک حقیقت تعطیل کرده‌اند. چنین افرادی از اسرار وجود در غفلت‌اند. خداوند، آنان را در وادی حیرت و سردرگمی رها کرده است که خودشان مسبب آن هستند (سید قطب، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۱۴۰۷). از بیانات لغت‌شناسان و مفسران چنین برداشت می‌شود که مفهوم «عمه» دلالت بر حیرت و سرگردانی شدید دارد؛ به طوری که موجب ناتوانی قلب از هرگونه اظهارنظر و رأی می‌شود. با تکیه بر آیات می‌توان به این نکته مهم اشاره کرد که «عمه» حالت و درجه‌ای از حیرت است که ماحصل و نتیجه نادانی فرد است و همین عدم علم اوست که او را در انتخاب مسیری مشخص سرگردان می‌کند و قلب و زبان او از هرگونه اظهارنظر و رأی ناتوان می‌شود.

این مرحله عدمی در نهاد انسان مرحله‌ای از تحیر است که با علم زدوده می‌شود و این نکته جالب است که در بیشتر آیات قرآن واژه یعمهون به همراه واژه‌هایی به کار رفته‌اند که حکایت‌گر و بیان‌کننده زوال عقلانی و عدم هوشیاری عاقلانه و خصلت جاهلانه فرد است (۱۵/ بقره؛ ۱۱۰/ انعام)؛ زیرا فرد سرکش بر مدار احساسات افسار گسیخته خود تصمیم می‌گیرد و بر مدار تعقل و علم نیست؛ پس نادان است. همچنین، کاربرد این واژه به همراه حالت

جمله «فَلَا تُكُونَنَّ مِنَ الْمُؤْتَرِينَ» در آیه کریمه، تعریضی بر شک‌کنندگان و تکذیب‌کنندگان پیامبر اسلام است که از جانب قومش صورت می‌گرفت (زحیلی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۲۶۴). در این آیه هرچند با توجه به صدر آیه کلمه «شک» نسبت به پیامبر به کار رفته است، در ذیل آیه نیز «ممتزین» خطاب به پیامبر است؛ اما مراد امت پیامبر است؛ چون پیامبر هیچ شکی نسبت به خدا و دینی که پیامبرش بود نداشت (وهبه زحیلی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۲۸). در این جمله خداوند پیامبر را از شک و تردید در دین نهی می‌کند؛ اما دلالتی بر این ندارد که رسول خدا نسبت به ما انزل الله شک و تردید داشت است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۴، ص ۱۴۷؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۰، ص ۱۲۲)؛ بلکه مراد امت پیامبر است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۳، ص ۱۵۹). با این تفاسیل باید این نکته را بیان کرد که «مریه» به معنای شک و تردید است و ارتباط تنگاتنگی با «تحیر» دارد؛ زیرا شک و تردید یکی از میوه‌های درخت تحیر است؛ به این صورت که وقتی فرد متحیر در حل مسئله‌ای باز می‌ماند واکنش شک و تردید نسبت به آن مسئله پیدا می‌کند. حال این تحیر می‌تواند از عظمت و بزرگی پدیده‌ای باشد، مانند آیات ۹۴ سوره یونس و ۱۷ سوره هود که بیان شده است عظمت قرآن کافران را حیرت‌زده کرده است یا به دلیل عناد و لجاجت (۵۵/حج) کافران بر پیروی از قرآن باشد؛ در هر صورت، این افراد متحیر واکنش عملی شک و تردید را نسبت به این تحیر وجودی خود به عرصه عمل می‌کشاند.

۷-۳-۴. هام

«هام» از ریشه «هی م» به معنای حیرت و

سرگردانی است؛ «خَرَجَ عَلَيَّ وَجْهَهُ لَأَيِّدِرِي أَيَّنَ يَتَوَجَّهَ»؛ به کسی که بدون هدف در حرکت است و نمی‌داند به کدام طرف می‌رود، «هائم» گفته می‌شود (فیومی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۳۳۳). هائم را متحیر و سرگردان نیز معنا کرده‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۱۰۱؛ فیروزآبادی، ۱۴۲۶ق، ج ۴، ص ۱۹۳). همچنین به زمین گمراه‌کننده و لغزش‌آور «هائم» گفته می‌شود (ابن درید، ۱۹۸۸م، ج ۲، ص ۹۹۵)؛ زیرا در آن نمی‌توان راه به مقصود برد (ابن سیده، بی‌تا، ج ۱۶، ص ۵۷) و از مسیر خودش خارج می‌شود و نمی‌داند به کدام سمت رو کند (فیومی، ۱۴۱۸ق، ص ۶۴۵)؛ گاهی به حرکت به غیر قصد نیز گفته می‌شود و خداوند می‌فرماید: «فِي كُلِّ وَادٍ يَهيمُونَ» (شعراء/۲۲۵) (مهنا، ۱۴۱۳ق، ج ۱۰، ص ۷۰۲۵). در برخی معاجم در معنای «هام» عیناً از لفظ تحیر استفاده شده است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۴، ص ۱۰۱؛ زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۷، ص ۷۷۰؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲، ص ۶۲۶). اصل واحد در این ماده این است که «هام» به معنای رفتن متحیرانه است؛ فرقی نمی‌کند که در حرکت و مسیر مادی یا در مسیر معنوی باشد و همچنین حرکت خارجی یا درونی باشد. کسی که در انجام وظیفه دچار حیرت و سردرگمی شود را هائم می‌گویند (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۱۱، ص ۳۱۱).

برخی از لغت‌شناسان برخلاف اکثریت، معنای دیگری بیان کرده‌اند. «هائم» را به کسی که بسیار تشنه است معنا کرده‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۸۴۸). این لغت‌شناس «یهیمون» را به شاعرانی معنا کرده است که در سخن‌گفتن و در مدح و ذم، غلو و زیاده‌روی و افراط می‌کنند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۸۴۸). «هام» یعنی کسی که راه

بررسی‌های مذکور نشان می‌دهند واژه «هام» به معنای کسی است که دچار افسارگسیختگی در سخن‌گفتن است و حد و مرزی در کلام قائل نیست. ارتباط این واژه با «تحیر» در این است که فرد به واسطه عوامل درونی مانند عشق وافر یا عوامل بیرونی مانند عطش وافر مسیر متقن و استوار تعقل را از دست می‌دهد و دچار تحیر و سرگردانی در انتخاب روش درست می‌شود؛ بر این پایه است که دست به انجام کار افراطی می‌زند. به عبارتی این افراد بندوباری در حرف‌زدن ندارند، حد و مرزی در آن نمی‌شناسند، چه بسا که باطل و مذموم را مدح می‌کنند و در مقابل حق را که باید ستایش کرد آنچنان مذمت می‌کنند که یک امر قبیح و زشت باید مذمت شود و چه بسا مردم را به سوی باطل دعوت می‌کنند و از حق برمی‌گردانند و این روش خود انحراف از راه فطرت انسانی است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۵، ص ۳۳۱)

۴-۳-۸ تردد

واژه تردد مصدر باب تفاعل است و به این شکل در قرآن ذکر نشده است؛ بلکه تنها یک بار به صورت فعل مضارع بیان شده است: *وَإِرْتَابَتْ قُلُوبُهُمْ فَهُمْ فِي رَبِّهِمْ يَتَرَدَّدُونَ* (توبه/۴۵)؛ و دل‌هایشان با شک و تردید آمیخته است؛ آنها در تردید خود سرگردانند (توبه/۴۵). تردد را لغویون به تحیر معنا کرده‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۵۸۸). تردد یعنی تحیر و سردرگمی در اتخاذ موضع (زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج ۳۳، ص ۴۳۷). تردد یعنی کسی که حیران و سردرگم است؛ رجل مردد: حائر بائر (فیروز آبادی، ۱۴۲۶ق، ج ۱، ص ۲۸۲؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۳،

می‌رود و عشق و عطش شدت یافته است (همان). این معنا از «هام»، در نگاه اولی با «حیرت» ارتباط مستقیم ندارد؛ اما چندان هم بی‌ارتباط نیست؛ زیرا عشق و عطش خود باعث حیرت و سردرگمی است. انسان تشنه و انسان که عشق او از حد اعتدال خارج شده باشد، دچار حیرت و سردرگمی می‌شود و به دلیل فشار روانی واردشده، نمی‌تواند تصمیم درست بگیرد.

از میان مشتقات ریشه «ه ی م» تنها واژه «یهیمون» یک بار در قرآن کریم به کار رفته است. در این آیه درباره شعرا گفته شده است که *«فِي كُلِّ وَاوٍ يَهيمُونَ»* (شعراء/۲۲۵). مفسران در تفسیر آیه مذکور که مشتمل بر واژه «یهیمون» است، به همان دو راهی رفته‌اند که لغویون انتخاب کرده بودند. برخی در معنای «یهیمون» گفته‌اند یعنی کسی که دچار افسارگسیختگی در سخن‌گفتن است و حد و مرزی در کلام قائل نیستند. گاهی باطلی را همانند حق ستایش می‌کنند و گاهی یک امر پسندیده را تقبیح می‌کنند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۵، ص ۳۳۱).

دسته دیگر از مفسران «یهیمون» را به «یتحیرون» معنا کرده‌اند؛ یعنی شعرا در دو طرف افراط و تفریط در مدح و مذمت حیران و مردد هستند (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۹، ص ۱۴۶)؛ کسی که به مسیر جلوی روی خود در حرکت ادامه دهد، بدون اینکه هدف معینی را قصد کرده باشد (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۹، ص ۲۹۰)؛ البته اینطور نیست که همه شعرا اینگونه باشند و برای همین ادامه آیه استثنا آورده است: مگر شعرائی که ایمان به خدا دارند و عمل صالح انجام می‌دهند و شعرشان آنان را از طاعت خدا باز نمی‌دارند (طنطاوی، ۱۹۹۷م، ج ۱۰، ص ۲۹۱).

تقلیدی است؛ اما اگر اعتقاد غیرجزمی باشد، اگر یکی از دو طرف رحجان داشته باشد، طرفی که رحجان دارد ظن است و طرف مقابل آن که مرجوح است و هم است؛ اما اگر دو طرف تعادل داشت باشند، ریب و شک نامیده می‌شود؛ در چنین حالتی که شخص دچار ریب و شک است، به‌صورت مردد بین دو طرف باقی می‌ماند. این حالت همان حالت «تردد» است (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۶، ص ۷۷-۷۶). علت اینکه تردد در تحیر استعمال شده، این است که مردد بودن از عادت شخص متحیر است (نہاوندی، ۱۳۸۶، ج ۳، ص ۱۶۱). با این تفصیل می‌توان به رابطه عمیق میان دو واژه تردد و تحیر پی برد؛ با این توضیح که تردد به تحیر و سرگردانی شخص مردد منجر می‌شود. شخص مردد در تصمیم‌گیری و اتخاذ موضع مشخص به دلیل عدم ثبات قلبی سرگردان است و به عبارتی دلش می‌خواهد به هر صورت ممکن طفره برود و خود را کنار بکشد. در واقع شخص مردد کسی است که قلبش از جایی به جایی دیگر می‌رود و نمی‌تواند ثبات پیدا کند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۹، ص ۲۸۹).

۵. نتیجه‌گیری

یافته‌های این پژوهش به شرح ذیل است:
حیرت منفی و مذموم که موضوع بحث این پژوهش است، تنها یک بار در قالب واژه «حیران» در آیه ۷۱ سوره انعام ذکر شده است و بیان می‌کند نافرمانی از دستورات خداوند باعث تحیر و سرگردانی انسان در رسیدن به کمال می‌شود.
واژه «ابلاس» اوج ناامیدی را می‌رساند و بیان‌کننده تحیر شخص ناامید از یافتن راه نجات

(ص ۱۷۴). تفاوت میان «تردید» با «حیرت» در این است که حیرت در قدم اول یک امر قلبی است و سپس در اعضا و جوارح ظاهر می‌شود؛ اما «تردید» برعکس آن است؛ یعنی اول در اعضا و جوارح انسان ظاهر می‌شود؛ مانند اینکه شخص یک مرتبه از توقف باز می‌ماند و راه عوض می‌کند. پس «تحیر» ناظر به قلب است و «تردد» ناظر به ظاهر؛ اما فرق «تحیر» با «شک» این است که شک محدود به تردید بین دو یا چند چیز معین است و شخص دچار شک، یقین دارد یکی از آنها صحیح است (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۳۲۶).

در کلمات بسیاری از مفسرین دیده می‌شود که تردد را به تحیر معنا کرده‌اند (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۸۲). متردد صفت کسی است که در شک خود متحیر باشد و در تاریکی حیرت و سرگردانی خود مردد باشد؛ چنین شخصی نمی‌تواند حق را از باطل تشخیص دهد (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۰، ص ۱۰۰). شخص مردد اصول و روش قانونمند و قاعده‌مندی ندارد؛ بلکه در شک و حیرت به سر می‌برد (علامه فضل‌الله، ۱۴۱۹ق، ج ۱۱، ص ۱۲۷).

تردد یعنی رفت‌وآمدهای پیاپی و نزدیک به هم مانند تحیر و سرگردانی که شخص مرتب یک مسیری را می‌رود و برمی‌گردد و نمی‌تواند تصمیم قاطعی بگیرد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۵۲). معنای «تردد» در این آیه این است که شخص شکاک در حالت تردید بین نفی و اثبات است و هیچ‌کدام را نمی‌تواند به‌صورت قطعی انتخاب کند. توضیح اینکه اعتقاد یا جزمی است یا غیرجزمی. اعتقاد جزمی اگر مطابق واقع نباشد جهل است و اگر مطابق واقع باشد چنانچه غیریقینی باشد، علم است و گرنه نوعی اعتقاد

نیز می‌تواند بیان‌کننده معنای حیرت باشد؛ چون شدت عشق و عطش است که ماحصل آن نیز تحیر و سردرگمی می‌شود؛ درنهایت، درباره‌ی واژه تردد گفته شد که مؤلفه‌های معنایی واژه «تردد» تطابق تقریباً کاملی با تحیر داشته است؛ ازاین‌رو، در منابع مختلف تحیر را نیز به تردد معنا کرده‌اند.

کتابنامه

قرآن کریم

ابن اَبی الحَديد، عبد الحميد بن هبة الله. (۱۴۰۴ق). شرح نهج البلاغه ابن ابي الحديد. چاپ اول. قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.

ابن اثیر، مبارک بن محمد. (۱۳۶۷). النهایه فی غریب الحدیث و الأثر. چاپ چهارم. قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.

ابن جوزی، ابوالفرج عبدالرحمن بن علی. (۱۴۲۲). زاد المسیر فی علم التفسیر. بیروت: دارالکتب العربی

ابن درید، محمد بن حسن. (۱۹۸۸ م). جمهره اللغه. چاپ اول. بیروت: دار العلم للملایین.

ابن سیده، علی بن اسماعیل و هنداو، عبدالحمید. (۱۴۲۱). المحکم و المحيط الأعظم. لبنان: دارالکتب العلمیه.

ابن سیده، علی بن اسماعیل. (بی‌تا)، المنخصص. چاپ اول. بیروت: دارالکتب العلمیه.

ابن عربی، محی الدین. (بی‌تا). الفتوحات المکیه. چاپ اول. بیروت: دارالصادر.

ابن فارس، احمد. (۱۳۹۹). معجم مقاییس اللغه. بیروت: دارالفکر.

ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴). لسان

است. در حقیقت، مؤلفه متمایز میان ابلاس و تحیر این است که واژه مبلس به فرد سرگردان و ناامید اشاره دارد. در واژه «بهت» که دیگر واژه این حوزه معنایی است، مبهوت شدن ناشی از تحیر و سرگردانی شخص است که با تعجب همراه است. در ادامه با مقایسه واژه متحرین و مذبذبین ثابت شد مذبذبین یکی از صفات به‌خصوص افراد منافق است که همواره در تردد و دودلی به سر می‌برند. درباره‌ی واژه «تیه» نیز ذکر شد که به‌طور مستقیم نمی‌تواند در حوزه معنایی سرگردانی قرار بگیرد؛ زیرا در اصل به معنای بیابان است و ربطی به تحیر و سرگردانی ندارد؛ اما از آنجا که کاربرد قرآنی «تیه» به حیرت انصراف پیدا کرده است و خاصیت بیابان در ذاتش حالت عدم دستیابی به نشانه‌ها و مسیر مشخص است و به دلیل شن‌زار بودن محل آمدوشد روان و راحتی نیست و این امر فرد رونده در بیابان را سرگردان می‌کند، می‌توان آن را در این حوزه معنایی قلمداد کرد. با این وصف سرگردانی مستظهر از این واژه در حقیقت به همراه مؤلفه تشبیه سرگردانی شخص در امور خود، به گم کردن راه در بیابان است. در فصل دیگر درباره‌ی کلمه «عمه» معلوم شد این واژه تنها تحیر و سردرگمی در اظهارنظر و رأی را بیان می‌کند و مطلق تحیر را بیان نمی‌کند؛ تحیری که ماحصل نادانی و زوال عقل و درک است و می‌تواند بیان‌کننده مرحله‌ای از حیرت باشد. در مقایسه واژه حیرت و «مریه» بیان شد این واژه به معنای شک و تردید است و ارتباطش با «تحیر» در این است که شک و تردید نیز منجر به تحیر و سرگردانی می‌شود. واژه دیگر در این حوزه معنایی کلمه «هام» است که برخی آن را به معنای شدت عشق و عطش می‌دانند. گفتنی است هام

- العرب. بیروت: دارالفکر للطباعة و النشر و التوزيع.
ابن عادل، عمر بن علی. (۱۴۱۹). *اللباب فی علوم الكتاب*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
ازهری، محمد بن احمد. (۱۴۲۱). *تهذیب اللغه*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
اصفهانى، راغب. (۱۴۱۲). *المفردات فی غریب القرآن*. بیروت: دارالقلم.
آخوند خراسانی، محمدکاظم بن حسین. (۱۴۰۹ق). *کفایه الأصول*. چاپ اول. قم: مؤسسه آل البيت.
آلوسی، شمس‌الدین. (۱۴۱۵). *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
بغوی، حسین و مهدی، عبدالرزاق. (۱۴۲۰). *تفسیر البغوی*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
بیضاوی، عبدالله. (۱۴۱۸ق). *انوار التنزیل و اسرار التاویل*. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد. (۱۴۱۴ق). *غرر الحکم و درر الکلم*، تحقیق سید مهدی رجائی. چاپ دوم. بیروت: دارالفکر.
جوهری فارابی، اسماعیل. (۱۴۰۱). *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة*. بیروت، دارالعلم للملایین.
حسن‌زاده، حسن. (۱۳۸۰). *ادله‌ای بر حرکت جوهری*. قم: الف. لام. میم.
حسن‌زاده، حسن. (۱۳۸۸). *سدره المنتهی فی تفسیر القرآن المصطفی*. ج ۲. قم: الف-لام-میم.
حسینی مدنی، سید علی بن احمد. (۱۴۲۶). *الطراز الاول*. قم: مؤسسه آل البيت.
حمیری، نشوان بن سعید. (۱۴۲۰). *شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلوم، سوریه*: دارالفکر.
- حیدری، سید محمد. (۱۴۲۳). *معجم الأفعال المتداوله*، بی‌جا: مرکز العالمی للدراسات الإسلامیه.
دزفولیان، کاظم. (۱۳۸۲). *شرح گلشن راز*، چاپ اول. تهران: طلایه.
دهخدا، علی‌اکبر. (۱۳۷۷). *لغت‌نامه دهخدا*. چاپ دوم. تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.
رازی، فخرالدین. (۱۴۲۰-۱۹۹۹). *التفسیر الکبیر، مفاتیح الغیب*. لبنان: دار إحياء التراث العربی.
رشید رضا، محمد. (۱۹۹۰م). *تفسیر المنار*. مصر: هیئة المصریة العامه للكتاب.
رضوی، مرتضی. (۱۳۸۴). *محمی‌الدین در آینه فصوص*. چاپ اول. قم: مؤلف.
زیبیدی، مرتضی. (۱۴۱۴). *تاج العروس من جواهر القاموس*. لبنان: دارالفکر.
زحیلی، وهبه. (۱۴۱۸). *التفسیر المنیر فی العقیده و الشریعه و المنهج*. بیروت: دارالفکر المعاصر.
زمخشری، محمود بن عمر. (۱۴۰۷). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*. بیروت: دارالكتاب العربی.
سبزواری، عبدالاعلی. (۱۴۰۹). *مواهب الرحمن فی تفسیر القرآن*. لبنان: مؤسسه اهل البيت (علیهم السلام).
سجادی، جعفر. (۱۳۷۳). *فرهنگ معارف اسلامی*. چاپ سوم. تهران: کومش.
سراج طوسی، ابونصر. (۱۹۱۴م). *اللمع فی التصوف*. تصحیح رینولد آلین نیکلسون، لیدن، بریل. تهران: جهان.
سعادت‌الحکیم. (بی‌تا). *المعجم الصوفی*. چاپ اول. بیروت: دندره للطباعة و النشر.
سمرقندی، نصر بن محمد. (۱۴۱۶). *تفسیر السمرقندی*. بیروت: دارالفکر.

کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۴۲۹). *الکافی*. قم: دارالحدیث.

لیثی واسطی، علی بن محمد. (۱۳۷۶). *عیون الحکم و المواعظ*. تحقیق حسین حسینی بیرجندی. قم: دارالحدیث.

مبارک بن محمد، ابن اثیر. (۱۳۶۷). *النهائیه فی غریب الحدیث و الأثر*. مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳). *بحار الأنوار*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

مصطفوی، حسن. (۱۳۸۵). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*. تهران: مرکز نشر آثار علامه مصطفوی. معین، محمد. (۱۳۵۶). *فرهنگ معین*. تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.

مهنا، عبدالله علی (۱۴۱۳ ه. ق). *لسان اللسان: تهذیب لسان العرب*. چاپ اول. بیروت: دارالکتب العلمیه.

نهاوندی، محمد. (۱۳۸۶). *نفحات الرحمن فی تفسیر القرآن*. قم: بنیاد بعثت. واحد تحقیقات اسلامی. واعظزاده خراسانی، محمد. (۱۳۸۸). *المعجم فی فقه لغه القرآن و سر بلاغته*. بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی. مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی.

عطار نیشابوری، فرید الدین. (۱۳۷۳). *منطق الطیر*. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

کسنزانی، محمد. (۱۴۲۶ ق). *موسوعه الکسنزان فیما اصطلح علیه اهل التصوف و العرفان*. دمشق: دارالمحبه.

Bibliography

The Holy Quran

Ibn Abi al-Hadid, Abd al-Hamid ibn Hibat Allah. (1404 AH). *Sharh Nahj al-Balagha* Ibn Abi al-Hadid. First Edition. Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library.

شوکانی. (۱۴۱۴). *فتح القدير*. دمشق: دار ابن کثیر. صدوق، محمد بن علی. (۱۳۶۲). *خصال*. قم: جامعه مدرسین.

صفوی، کوروش. (۱۳۹۷ ه. ش). *درآمدی بر معناشناسی*. چاپ ششم. تهران: سوره مهر.

طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۷۴). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات. طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. چاپ سوم. تهران: ناصر خسرو.

طبری، محمد بن جریر. (۱۴۱۲). *جامع البیان فی تفسیر*. لبنان: دارالمعرفه.

طریحی، فخرالدین بن محمد. (۱۳۷۵). *مجمع البحرین*. تهران: مکتبه المرتضویه.

طنطاوی، محمد سید. (۱۹۹۷). *التفسیر الوسیط للقرآن الکریم*. مصر: نهضة مصر.

طوسی، محمد بن الحسن. (۱۴۰۷ ق). *تهذیب الاحکام*. تحقیق حسن الموسوی خراسان. چاپ چهارم. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

عمر، احمد مختار. (۱۴۲۹). *معجم اللغة العربیة المعاصرة*. مصر: عالم الکتب.

فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹). *العین*. چاپ دوم. قم: دارالهجرة.

فضل الله، محمد حسین. (۱۴۱۹). *من وحی القرآن*. بیروت: دارالملاک للطباعة و النشر و التوزیع.

فیروزآبادی، محمد بن یعقوب. (۱۴۲۶). *القاموس المحيط*. لبنان: مؤسسه الرسالة.

فیومی، احمد بن محمد. (۱۴۱۸). *مصباح المنیر*. بی‌جا: المکتبه العصریه.

قطب، سید. (۱۴۰۸). *فی ظلال القرآن*. لبنان: دارالشروق.

- Taj al-Lugha wa Sihah al-Arabiya. Beirut: Dar al-Ilm Lilmalayin.
- Hassanzadeh, Hassan. (2001). Adilla'i bar Harekat Jawhari. Qom: Alif. Lam. Mim.
- Hassanzadeh, Hassan. (2009). Sidrat al-Muntaha fi Tafsir al-Quran al-Mustafa. Vol. 2. Qom: Alif-Lam-Mim.
- Hosseini Madani, Sayyid Ali ibn Ahmad. (1426 AH). Al-Tiraz al-Awwal. Qom: Al-Bayt Institute.
- Himyari, Nashwan ibn Said. (1420 AH). Shams al-Uloum wa Dawaa Kalam al-Arab min al-Kulum. Syria: Dar al-Fikr.
- Heidari, Sayyid Muhammad. (1423 AH). Mu'jam al-Af'al al-Mutadawala. N.p: Al-Markaz al-Alami lil-Dirasat al-Islamiyya.
- Dezfoulian, Kazem. (2003). Sharh Golshan-e Raz. First Edition. Tehran: Talaiyeh.
- Dehkhoda, Ali Akbar. (1998). Dehkhoda Dictionary. Second Edition. Tehran: University of Tehran Publishing Institute.
- Razi, Fakhr al-Din. (1999). Al-Tafsir al-Kabir, Mafatih al-Ghayb. Lebanon: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Rashid Rida, Muhammad. (1990). Tafsir al-Manar. Egypt: Egyptian General Book Authority.
- Razavi, Morteza. (2005). Muhyiddin in the Mirror of Fusous. First Edition. Qom: Author.
- Zabidi, Murtada. (1414 AH). Taj al-Arous min Jawahir al-Qamous. Lebanon: Dar al-Fikr.
- Zuhayli, Wahbah. (1418 AH). Al-Tafsir al-Munir fi al-Aqida wa al-Sharia wa al-Manhaj. Beirut: Dar al-Fikr al-Muasir.
- Zamakhshari, Mahmud ibn Umar. (1407 AH). Al-Kashaf an Haqaiq Ghawamid al-Tanzil. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.
- Sabzevari, Abdul A'la. (1409 AH). Mawahib al-Rahman fi Tafsir al-Quran. Lebanon: Ahl al-Bayt Institute.
- Sajjadi, Jaafar. (1994). Islamic Knowledge Dictionary. Third Edition. Tehran: Kumesh.
- Siraj Tousi, Abu Nasr. (1914). Al-Luma fi al-Tasawwuf. Edited by Reynold Allen Nicholson. Leiden: Brill. Tehran: Jahan.
- Su'ad al-Hakim. (n.d). Al-Mu'jam al-Soufi. First Edition. Beirut: Dandara for Printing and Publishing.
- Samarqandi, Nasr ibn Muhammad. (1416 AH). Tafsir al-Samarqandi. Beirut: Dar al-Fikr.
- Shawkani. (1414 AH). Fath al-Qadir. Ibn Athir, Mubarak ibn Muhammad. (۱۹۸۸). Al-Nihaya fi Gharib al-Hadith wal Athar. Fourth Edition. Qom: Ismailian Publishing Institute.
- Ibn Jawzi, Abu al-Faraj Abd al-Rahman ibn Ali. (1422 AH). Zad al-Masir fi Ilm al-Tafsir. Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.
- Ibn Duraid, Muhammad ibn Hasan. (1988). Jamharat al-Lugha. First Edition. Beirut: Dar al-Ilm Lilmalayin.
- Ibn Sayyidah, Ali ibn Ismail and Hindawi, Abd al-Hamid. (1421 AH). Al-Muhkam wal Muhit al-Azam. Lebanon: Dar al-Kutub al-Ilmiyya.
- Ibn Sayyidah, Ali ibn Ismail. (n.d). Al-Mukhasas. First Edition. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya.
- Ibn Arabi, Muhyiddin. (n.d). Al-Futuh al-Makkiyya. First Edition. Beirut: Dar al-Sadir.
- Ibn Faris, Ahmad. (2020). Mu'jam Maqayis al-Lugha. Beirut: Dar al-Fikr.
- Ibn Manzour, Muhammad ibn Makram. (1414 AH). Lisan al-Arab. Beirut: Dar al-Fikr for Printing, Publishing, and Distribution.
- Ibn Adil, Umar ibn Ali. (1419 AH). Al-Lubab fi Uloum al-Kitab. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya.
- Azhari, Muhammad ibn Ahmad. (1421 AH). Tahdhib al-Lugha. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Isfahani, Raghīb. (1412 AH). Al-Mufradat fi Gharib al-Quran. Beirut: Dar al-Qalam.
- Akhound Khurasani, Muhammad Kazim ibn Hussain. (1409 AH). Kifayat al-Usul. First Edition. Qom: Al-Bayt Institute.
- Alousi, Shams al-Din. (1415 AH). Ruh al-Ma'ani fi Tafsir al-Quran al-Azim wal Sab al-Mathani. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya.
- Baghawi, Hussain and Mahdi, Abdul Razaq. (1420 AH). Tafsir al-Baghawi. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Baydawi, Abdullah. (1418 AH). Anwar al-Tanzil wa Asrar al-Ta'wil. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.
- Tamimi Amadi, Abd al-Wahid ibn Muhammad. (1414 AH). Gurar al-Hikam wa Durar al-Kalim. Edited by Sayyid Mahdi Rajai. Second Edition. Beirut: Dar al-Fikr.
- Jawhari Farabi, Ismail. (1401 AH). Al-Sihah

- Arabi.
- Mustafawi, Hasan. (2006). *Al-Tahqiq fi Kalimat al-Quran al-Karim*. Tehran: Markaz Nashr Athar Alamah Mustafawi.
- Mu'in, Muhammad. (1977). *Farhang Mu'in*. Tehran: Amir Kabir Publishing Institute.
- Mahna, Abdullah Ali. (1413 AH). *Lisan al-Lisan: Tahdhib Lisan al-Arab*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyya.
- Nahavandi, Muhammad. (2007). *Nafahat al-Rahman fi Tafsir al-Quran*. Qom: Bunyad Ba'that.
- Wa'iz Zadeh Khorasani, Muhammad. (2009). *Al-Mu'jam fi Fiqh Lughat al-Quran wa Sirr Balaghatih*. Mashhad: Bunyad Pazhuheshat Islami Astan Quds Razavi.
- Attar Neyshaburi, Farid al-Din. (1994). *Mantiq al-Tayr*. Tehran: Markaz Nashr Daneshgahi.
- Kasanzani, Muhammad. (1426 AH). *Musou'at al-Kasanz fi Ma Istalah 'Alayhi Ahl al-Tasawwuf wa al-Irfan*. Damascus: Dar al-Mahaba.
- Damascus: Dar Ibn Kathir.
- Saduq, Muhammad ibn Ali. (1983). *Khisal*. Qom: Society of Seminary Teachers.
- Safavi, Kouros. (1397 AH). *Introduction to Semantics*. Sixth Edition. Tehran: Surah Mehr.
- Tabatabai, Muhammad Husayn. (1995). *Al-Mizan fi Tafsir al-Quran*. Beirut: Al-Alami Foundation for Publications.
- Tabarsi, Fadl ibn Hasan. (1993). *Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Quran*. Third Edition. Tehran: Naser Khosrow.
- Tabari, Muhammad ibn Jarir. (1412 AH). *Jami al-Bayan fi Tafsir*. Lebanon: Dar al-Ma'rifah.
- Tureihi, Fakhr al-Din ibn Muhammad. (1996). *Majma' al-Bahrain*. Tehran: Maktaba al-Murtazawiyya.
- Tantawi, Muhammad Sayed. (1997). *Al-Tafsir al-Wasit lil-Quran al-Karim*. Egypt: Nahdet Misr.
- Tousi, Muhammad ibn al-Hasan. (1407 AH). *Tahdhib al-Ahkam*. Edited by Hassan al-Mousawi Khurasan. Fourth Edition. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya.
- Omar, Ahmed Mukhtar. (1429 AH). *Mu'jam al-Lugha al-Arabiya al-Mu'asira*. Egypt: Alam al-Kutub.
- Farahidi, Khalil ibn Ahmad. (1409 AH). *Al-Ayn*. Second Edition. Qom: Dar al-Hijra.
- Fadlallah, Muhammad Hussein. (1419 AH). *Min Wahy al-Quran*. Beirut: Dar al-Malak for Printing, Publishing, and Distribution.
- Firozabadi, Muhammad ibn Yaqoub. (1426 AH). *Al-Qamus al-Muhit*. Lebanon: Al-Resala Foundation.
- Fayoumi, Ahmad ibn Muhammad. (1418 AH). *Misbah al-Munir*. N.p: Al-Maktaba al-Asriyya.
- Qutb, Sayyid. (1408 AH). *Fi Zilal al-Quran*. Lebanon: Dar al-Shorouk.
- Kulaini, Muhammad ibn Ya'qoub. (1429 AH). *Al-Kafi*. Qom: Dar al-Hadith.
- Laythi Wasiti, Ali ibn Muhammad. (1997). *Ayyoun al-Hikam wa al-Mawa'iz*. Edited by Husayn Husayni Birjandi. Qom: Dar al-Hadith.
- Mubarak ibn Muhammad, Ibn Athir. (1988). *Al-Nihaya fi Gharib al-Hadith wa al-Athar*. Ismailian Publishing Institute.
- Majlisi, Muhammad Baqir. (1403 AH). *Bihar al-Anwar*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-

