

روش پلکانی مفهوم‌شناسی واژگان قرآن

محمدباقر سعیدی‌روشن*

دانشیار پژوهشگاه حوزه و دانشگاه

(تاریخ دریافت مقاله: 1388/9/8 - تاریخ پذیرش نهایی: 1388/12/19)

چکیده

هدف نوشتار ذیل بررسی این مسأله است که واژگان بسیط قرآن در چه نوع معنایی استعمال شده است و با چه روشی می‌توان معنای مقصود آنها را باز یافت؟ در این مقاله با اشاره به سه نوع حقیقت لغوی، عرفی و شرعی و تحلیل مفاد وضع به ویژه از منظر اصولیان شیعه و بیان نقش بافت سخن و فرهنگ قرآن در ترسیم معنای واژه‌های آن، مفردات قرآن در سه گروه مفهوم لغوی، معنای عرفی و معنای خاص قرآنی دسته‌بندی می‌شود و آنگاه پی‌جویی گام به گام سه سنخ معنای وضعی، معنای عرفی متداول در عصر نزول و معنای برخاسته از بافت و فرهنگ خاص قرآن، به عنوان مولفه‌های موثر در شناخت مفاهیم قرآن معرفی می‌گردد که با روش تدریجی و گام به گام قابل دستیابی است.

کلیدواژه‌ها روش پلکانی، واژگان، حقیقت، معنای لغوی، مفهوم عرفی، حقیقت شرعی، وضع، بافت، فرهنگ قرآن، فرهنگ جاهلیت.

طرح مسأله

نقطه آغاز فهم معارف قرآن، شناخت صحیح معنای واژگان بسیط آن است. با توجه به این پیش‌فرض مبنایی، که معانی قرآن در قالب یک رشته الفاظ معین عربی، از سوی خداوند انتخاب شده است، شاید مهم‌ترین بحث تحلیل این مطلب باشد که آیا گوینده، این الفاظ را در مسمیات حقیقی، با تمام اوصافشان استعمال کرده است و از این رو، این الفاظ بر مسمیات حقیقی دلالت دارند یا بر مسمیات و معانی عرفی؟ و یا فرض سومی

وجود دارد؟ این پرسش البته به شیوه سنتی در میان اصولیان مسلمان مطرح بوده است که آیا گوینده قرآن در کار برد لغت عرب به وضع جدیدی پرداخته یا الفاظ متداول در میان جامعه عرب را در معانی جدید استعمال کرده است (به طور مجازی) و آن گاه با کثرت استعمال، این معانی جدید به حقیقت شرعی بدل شده است؟ هر چند خاستگاه این دو سوال تفاوت‌هایی دارد، اما در هر صورت پاسخ به آنها، منوط به ایضاح مطالبی است که خواهد آمد.

اما پیش از آن لازم است به این نکته کلیدی اشاره گردد که مراد از روش پلکانی آن است که خواننده در یک فرایند معرفتی تدریجی، با لحاظ معنای اساسی (وضعی)، عرفی و معنای سیاقی در مسیر شناخت جامع یک مفهوم در یک موقعیت خاص از متن پیش برود و پس از آن با نگرشی فراگیر به کل متن، به تحلیل و بازیابی معنای یک مفهوم، چون ایمان، صبر، جهاد، فوز و مانند آن در قرآن بپردازد.

1- مفهوم حقیقت

از واژه حقیقت، در زبان شناسی و ادبیات، چند مفهوم مراد می‌شود که عبارت است از حقیقت لغوی، عرفی و شرعی. حقیقت لغوی یا معجمی، اصلی‌ترین نوع حقیقت است که مستند به وضع و معنای وضعی لفظ است (التنهانوی، 213/1). حقیقت عرفی، بدین معنا توجیه می‌شود که واژه‌ها همواره در معنای لغوی خود برقرار نمانده بلکه به حسب نیاز در علوم مختلف، عرف‌های خاص و اصطلاحات ویژه به خود می‌گیرد. هر یک از علوم، اصطلاحات خاص خود را دارند. به طور مثال، علت و معلول در لغت دارای معنای خاصی است؛ اما در فلسفه دارای معنای عرفی ویژه‌ای است. بنابراین حقیقت عرفی انتقال لفظ از معنای لغوی به معنای عرفی جدید است (عسکری، 50). حقیقت شرعی نیز مانند حقیقت عرفی به معنای کاربرد کلمات در معنای خاص شرعی است، مانند صوم، حج، صلاة و جز آن. البته باید توجه داشت که حقیقت عرفی خود بر دو نوع است؛ عرف عام که مربوط به یک جامعه زبانی است و عرف خاص که مربوط به علوم گوناگون می‌باشد و حقیقت شرعی، از این لحاظ عرف خاص به شمار می‌آید. در این که ماهیت حقیقت شرعی چیست و آیا بدین معناست که لفظ از معنای پیشین خود به معنای

جدید انتقال یافته یا آن که با حفظ معنای لغوی نوعی تخصیص و یا توسعه یافته است؟ آراء متفاوت است.¹

2- مفاد وضع

این پرسش که از یک لفظ معنای حقیقی با تمام اوصاف اراده شده یا معنای عرفی، وابسته به این است که ماهیت وضع را چه چیز بدانیم. چنان که می‌دانیم به هنگام وضع، لفظ در ازاء معنا قرار می‌گیرد و قلمرو حقایق و معانی، افزون بر اشیاء و امور جزئی، مفاهیم ماهوی، معقولات ثانیه فلسفی، معقولات ثانیه منطقی، و مفاهیم گوناگون دیگر را نیز دربرمی‌گیرد. بر این اساس وضع الفاظ در ازاء معنا، به قاعده باید آن گونه باشد که تمامی این گستره را شامل شود. حال پرسش آن است که هنگام وضع، لفظ در ازاء چه چیزی قرار می‌گیرد؟ این مسأله از جمله مسائل بسیار مهم دربارۀ مفاد وضع و همزمان ارتباط زبان با واقعیت-های جهان خارج است که زبان شناسان و اصولیان مسلمان در آن ژرف اندیشی کرده‌اند. این پرسش به طور جدّ مورد توجه آنان واقع بوده است که آیا الفاظ در ازاء صور ذهنی (صورتی که واضع هنگام وضع تصور می‌کند) اعتبار شده‌اند یا در ازاء ماهیات خارجی؟ و یا آن که لفظ در ازاء معنا، بما هو معنا، با قطع نظر از ذهنی یا خارجی بودن وضع شده است و حضور معنا در خارج یا ذهن از اوصاف زائد بر معناست و لفظ برای معنا بدون هیچ وصف زائد وضع شده است؟ فرض‌هایی قابل تصور است.

سیوطی در المزهَر، این بحث را گشوده که آیا الفاظ در ازاء صورت ذهنی که واضع هنگام وضع تصور کرده وضع شده‌اند؟ یا در ازاء ماهیات خارجی؟ در پاسخ می‌گوید: نظر ابواسحاق شیرازی دوّمی است و مختار خود وی هم همین است، امّا نظر فخر رازی و پیروانش رأی اوّل است. و سپس دیدگاه اسنوی (جلال الدین عبدالرحمن بن حسن) در شرح منهاج الاصول بیضاوی را نقل می‌کند که گفته: دیدگاه برتر آن است که گفته شود لفظ در ازاء معنا بما هو معنا، با قطع نظر از ذهنی یا خارجی بودن وضع شده است. تحقق معنا در خارج یا ذهن از اوصاف زائد بر معناست، امّا لفظ برای معنا بدون هیچ

1. بنگرید: شریف مرتضی، الذریعة إلى اصول الشریعة، 13/355، 1. (تحقیق: ابوالقاسم گرّجی، دانشگاه تهران، 1348 ه. ق؛ لجنة تألیف القواعد الفقهية و الاصولية، قواعد أصول الفقه علی مذهب الامامية، ص 30-33؛ محمود هاشمی، بحوث فی علم الاصول، مباحث الدلیل اللفظی، 178/1، حامد کاظم عباس، الدلالة القرآنیة عند الشریف المرتضی، ص 105-157.

وصف زائد وضع شده است؛ چه آن که برخی موارد است که موضوع⁸⁰ له جز در ذهن یافت نمی‌شود، مانند علم و جزآن (سیوطی، *المزهر فی علوم اللغه*، 42/1). همین طور شوکانی (م 1255 هـ ق) نیز آراء اصولیان اهل سنت را گزارش کرده است (نک: شوکانی، 14 و 15).

اصولیان شیعه، به ویژه متأخران، این مسأله را به صورت ویژه بررسی کرده‌اند. نظریه غالب در این زمینه آن است که وضع الفاظ در ازاء معانی، مجرد از تمام لوازم آن است (نک: خویی، *اجود التقریرات*، 13/1) و رویکرد وضع الفاظ در ازاء ماهیات خارجی، استقرار ناقص از معانی بوده و تنها مصحح معانی حسی موجود در خارج است؛ در حالی که الفاظ تنها دال بر معانی حسی نبوده و در زبان، الفاظ بسیاری وجود دارد که دلالت بر مدلول‌های معنوی (اسم معنا) می‌نماید مانند: ایمان، شجاعت، حیا، عفت و جز آن (*العوادی*، 78).

محقق اصفهانی پس از بیان این مطلب که ملازمه میان حضور لفظ و حضور معنا، ناشی از وضع و التفات به آن است، می‌نویسد: موضوع و موضوع⁸¹ له در وضع، طبیعت لفظ و طبیعت معناست نه وجود ذهنی یا خارجی آن‌ها؛ زیرا وضع برای انتقال است که نوعی وجود ادراکی است (غروی اصفهانی، 24/1). منظور از کلمه طبیعت در عبارت فوق، همان ذات است.

آیت الله خویی می‌نویسد: موضوع⁸² له (معنا) عام باشد یا خاص، به هر روی از مفاهیمی است که فی نفسه در مرحله تخاطب، قابل حضور در ذهن سامع است. پس الفاظ برای موجودات خارجی وضع نشده‌اند؛ زیرا آنها قابل حضور در ذهن نیستند؛ همین طور برای موجودات ذهنی نیز وضع نشده‌اند؛ زیرا موجود ذهنی نیز نمی‌تواند پذیرنده وجود ذهنی دیگر باشد؛ بلکه الفاظ برای ذوات معانی وضع شده است که هر دو نحو وجود خارجی و ذهنی را در برمی‌گیرد، و آن ذوات معانی نه به اعتبار ذات و طبیعت خود، بلکه به اعتبار صدق و انطباقشان بر خارج، متصف به سعه و ضیق می‌گردند (خویی، *محاضرات*، 52/1).

از معاصران، علامه طباطبایی که در نظریه وضع گروهی خود قائل به وضع تعیینی است (طباطبایی، *حاشیه الکفایه*، 19) و معتقد است که وضع واژگان در دوران‌های نخست حیات بشر در برابر معانی مادی و محسوس صورت گرفته، آنگاه به تدریج با استعمال در امور معنوی، معنای حقیقی یافته است (طباطبایی، *المیزان فی تفسیر القرآن*، 319/2).

و320). ایشان با تکیه بر عنوان غرض و غایت، تحوّل مصادیق را دگرگون کننده معنا شمرده و می‌نویسد: «چراغ (سراج) برای ابزار روشنایی وضع شده، هر چند مصداق اولیّه آن چراغ روغنی، نفتی بوده و سپس الکتریکی شده. به همین منوال است کلمه میزان و سلاح و مانند آن. این نکته ناشی از این واقعیت است که مدار وضع لفظ در ازاء غایت و غرض (معنا) است نه صورت مصادیق؛ بنابراین مادام که غرض سنجش، نوردهی و دفاع برقرار است، نام ترازو (میزان)، چراغ (سراج) و سلاح باقی و بر مصداق‌های گوناگون صدق می‌کند (همو، 10/1؛ 7/17).

امام خمینی در مورد مفاد وضع بر آن است که وضع الفاظ برای حقایق مطلقه و معانی عامّه است. ایشان در ضمن یک بحث علمی در مفهوم «رحمن» و «رحیم» نخست دیدگاه اهل ظاهر را در معنی این صفات چنین می‌نویسد:

«علماء ظاهر گفته‌اند که «رحمن» و «رحیم» مشتق از «رحمت» هستند و در آنها عطوفت و رقت مأخوذ است. و از ابن عباس رضی الله عنه روایت شده که آنها اسمان رقیقان احدهما ارقّ من الآخر: الرّحمن الرّقیق، و الرّحیم العطوف علی عباده بالرّزق و النّعم. و چون عطوفت و رقت را انفعالی لازم است، از این جهت در اطلاق آنها بر ذات مقدّس تأویل و توجیه قائل شده و آن را مجاز دانند. و بعضی‌ها در مطلق این نحو از اوصاف از قبیل خذّ الغایات و اترك المبادی قائل شده‌اند - که اطلاق این‌ها بر حق به لحاظ آثار و افعال است نه به لحاظ مبادی و اوصاف است. پس، معنی «رحیم» و «رحمن» در حق، یعنی کسی که معامله رحمت می‌کند با بندگان. بلکه معتزله جمیع اوصاف حق را چنین دانسته‌اند یا نزدیک به این. و بنابراین، اطلاق آنها بر حق نیز مجاز است. و در هر صورت، مجاز بودن بعید است، خصوصاً در «رحمن» که بنابراین امر عجیبی باید ملتزم شد. و آن این است که این کلمه وضع شده برای معنایی که استعمال در آن جایز نیست و نمی‌شود، و در حقیقت این مجاز بلاحقیقت است. تأمل».

ایشان با خدشه در دیدگاه اهل ظاهر نظر خویش را چنین بیان می‌کنند:

«و اهل تحقیق در جواب این گونه اشکالات گفته‌اند الفاظ موضوع است از برای معانی عامّه و حقایق مطلقه. پس بنابراین، تقیّد به عطوفت و رقت داخل در موضوع له لفظ «رحمت» نیست و از اذهان عامیّه این تقیّد تراشیده شده، و الا در اصل وضع دخالت ندارد».

و آنگاه به این سؤال مقدّر می‌پردازد: «این مطلب به حسب ظاهر بعید از تحقیق است، زیرا معلوم است که واضع نیز یکی از همین اشخاص معمولی بوده و معانی مجرّده

و حقایق مطلقه را در حین وضع در نظر نگرفته. بلی، اگر واضع حق تعالی یا انبیاء باشند به وحی و الهام الهی، از برای این مطلب وجهی است، ولی آن نیز ثابت نیست.»

در پاسخ به پرسش یاد شده می‌گویند: «بالجمله، ظاهر این کلام مخدوش است، ولی مقصود اهل تحقیق نیز معلوم نیست این ظاهر باشد. بلکه ممکن است در بیان این مطلب چنین گفت که واضع لغات گرچه در حین وضع معانی مطلقه مجرّده را در نظر نگرفته است، ولی آنچه که از الفاظ در ازاء آن وضع شده همان معانی مجرّده مطلقه است. مثلاً، لفظ «نور» را که می‌خواسته وضع کند، آنچه در نظر واضع از انوار می‌آمده اگر چه همین انوار حسیّۀ عرضیه بوده - به واسطه آن که ماوراء این انوار را نمی‌فهمیده - ولی آنچه را که لفظ نور در ازاء او واقع شده همان جهت نوریت او بوده نه جهت اختلاط نور با ظلمت، که اگر از او سؤال می‌کردند که این انوار عرضیه محدودۀ نور صرف نیستند بلکه نور مختلط به ظلمت و فتور است، آیا لفظ نور در ازاء همان جهت نوریت او است یا در ازاء نوریت و ظلمتیت آن است؟ بالضرورة جواب آن بود که در مقابل همان جهت نوریت است و جهت ظلمت به هیچ وجه دخیل در موضوع له نیست. چنانکه همه می‌دانیم که واضع که لفظ «نار» را وضع کرده، در حین وضع جز نارهای دنیائی در نظر او نبوده و آنچه اسباب انتقال او به این حقیقت شده همین نارهای دنیائی بوده و از نار آخرت و نار الله الموقّده الّتی تطّلع علیّ الاُفئدة (همزه، 6 و 7) غافل بوده - خصوصاً اگر واضع غیر معتقد به عالم دیگر بوده - معذک این وسیله انتقال اسباب تقیید در حقیقت نمی‌شود؛ بلکه نار در ازاء همان جهت ناریت واقع شده؛ نه آن که می‌گوییم واضع خود تجرید کرده معانی را، تا امر مستغرب بعیدی باشد؛ بلکه می‌گوییم الفاظ در مقابل همان جهات معانی - بی تقیید به قید - واقع شده، بنا بر این، هیچ جهت استبعادی در کار نیست و هر چه معنی از غرائب و اجانب خالی باشد، به حقیقت نزدیکتر است و از شائبه مجازیّت بعیدتر می‌باشد. مثلاً، کلمه «نور» که موضوع است از برای آن جهت ظاهریّت بالذات و مظهریّت للغير، گرچه اطلاقش به این انوار عرضیه دنیاویّه خالی از حقیقت نیست - زیرا که در اطلاق به آنها جهت محدودیت و اختلاط به ظلمت منظور نیست و همان ظهور ذاتی و مظهریّت در نظر است - ولی اطلاق آن بر انوار ملکوتیه، که ظهورشان کاملتر و به افق ذاتیّت نزدیکتر است و مظهریّتشان بیشتر است - کمیّتاً و کیفیتاً - و اختلاطشان به ظلمت و نقص کمتر است، به حقیقت نزدیکتر است و اطلاقش بر انوار جبروتیه به همین بیان نزدیکتر به حقیقت است و اطلاقش بر ذات مقدس حق جلّ و علا، که نور الانوار و خالص از همه جهات ظلمت است و صرف نور و نور صرف می‌باشد،

حقیقت محض و خالص است. بلکه توان گفت که اگر «نور» وضع شده باشد برای «ظاهر بذاته و مظهر لغیره» اطلاق آن بر غیر حق تعالی در نظر عقول جزئیّه حقیقت است، و اما نزد عقول مؤیّده و اصحاب معرفت مجاز است، و فقط اطلاقش بر حق تعالی حقیقت است. و همین طور، جمیع الفاظی که برای معانی کمالیه، یعنی اموری که از سنخ وجود و کمال است، موضوع است» بنابراین، می‌گوئیم که در «رحمن» و «رحیم» و «عطوف» و «رئوف» و امثال آنها یک جهت کمال و تمام است، و یک جهت انفعال و نقص، و این الفاظ در ازاء همان جهت کمالیه که اصل آن حقیقت است، موضوع است. و اما جهات انفعالیّه که از لوازم نشئه و اجانب و غرائب حقیقت است که بعد از تنزل این حقایق در بقاع امکانیه و عوالم نازله دنیویّه با آنها متلازم و متشابه شده است - چون ظلمت که با نور در نشئه نازله مختلط گردیده - دخالتی در معنی موضوع له ندارد، پس، اطلاق آن بر موجودی که صرف جهت کمال را واحد و از جهات انفعال و نقص مبرّا است، صرف حقیقت است و حقیقت صرف. و این مطلب با این بیان، علاوه بر آنکه با ذوق اهل معرفت نزدیک است، با وجدان اهل ظاهر نیز متناسب است.

پس بنابراین، معلوم شد که مطلق این نحو اوصاف کمال که از تنزل در بعض نشئات متلازم و مختلط با امری دیگر شده‌اند - که ذات مقدس حق جلت عظمته از آن مبرّا است - اطلاقشان به حق تعالی مجاز نیست. و الله الهادی» (موسوی خمینی، 251-248).

نظیر همین تحلیل را استاد محقق، شهید مطهری در اطلاق واژه نور بر علم، ایمان و بر ذات خداوند متعال دارند. ایشان در این باره نوشته‌اند: «لفظ «نور» وضع شده است برای هر چیزی که روشن کننده باشد. ما به نور حسی از آن جهت "نور" می‌گوییم که خودش برای چشم ما پیدا است و هم پیدا کننده است و هر چیزی که پیدا کننده باشد می‌توانیم به آن "نور" بگوییم ولو آن جسم و حسی نباشد... وقتی ما نور را به این معنا گرفتیم، یعنی حقیقت پیدا و پیداکننده و دیگر بیش از این در آن نگنجانیم که پیدا برای چشم یا عقل و یا دل، و به این جهت کاری نداشتیم که چگونه پیدا است و پیدا کننده، به این معنا درست است که ما خدای متعال را هم "نور" بدانیم؛ یعنی حقیقتی است در ذات خود پیدا و پیدا کننده؛ به این معنا دیگر هیچ چیزی در مقابل خدا نور نیست؛ یعنی همه نورها در مقابل خدا ظلمت‌اند؛ چون آن چیزی که در ذات خودش پیدا و پیدا کننده است فقط خدا است؛ سایر اشیاء اگر پیدا و پیدا کننده

هستند، خدا آنها را پیدا و پیدا کننده کرده است: "الله نور السموات والارض" (مطهری، 104-98/4).

یکی دیگر از اصولیان معاصر می‌نویسد: «بنا بر آن چه گفته شد، ماهیت وضع قرار دادن لفظ در ازاء معنا بما هو معنا صرف نظر از هر خصوصیتی است. از این رو اوصاف مسمیات که ناظر به خصوصیات مصادیق است در ماهیت وضع نهفته نیست. معنا در مقام ثبوت و تصوّر همان مفهوم مطلق و بدون قید و شرط است که قابل انطباق بر خارج (هر چیز به حسب خود) و بر ذهن است که لفظ در ازاء آن/اعتبار می‌گردد و منشأ دلالت تصویری (خطور معنا به ذهن با احساس لفظ) و همین طور دلالت تفهیمی (خطور معنا به ذهن از مخاطب آگاه و دارای قصد) برای مخاطب می‌شود.» (سیستانی، 145/1).

این نظریه پیشتر در دیدگاه برخی از اندیشمندان مسلمان نیز بوده است. از فیلسوفان شیعه صدرالدین شیرازی از این رابطه با عنوان «روح معنا» یاد کرده است. او در تفسیر واژه «کرسی» می‌نویسد: «طریقه راسخان در علم و یقین این است که واژگان را بر مفاهیم اصلی آنها باقی گذارند و تصرفی در معنا نکنند؛ لکن تمام توان را صرف تحقیق در حقیقت این معانی نموده و به تجرید معانی آنها از امور زاید می‌پردازند؛ چنان که از روح معنی به واسطه غلبه بعضی از خصوصیات که نفس به آنها عادت کرده، محجوب نمی‌مانند. مثلاً لفظ "میزان" برای "ما یوزن به الشی" که امری مطلق و عقلی و روح معنای میزان است، وضع شده است؛ بدون این که مشروط به هیئت و صورت خاصی باشد و هر چیزی که مقیاسی برای شیئی باشد، اعم از حسی یا عقلی، میزان شمرده می‌شود.» (صدر الدین شیرازی، 151-150/4).

همین طور فیض کاشانی با گزینش مثال "قلم" همین نظریه را پرداخته است که الفاظ برای ارواح معانی وضع شده‌اند؛ فلذا آن حقیقت وضع شده اختصاص به مصداق محسوس یا معقول نداشته، شامل روح و حقیقت معناست (نک: فیض کاشانی، 68-67/1).

یکی از اندیشمندان معاصر نیز این نظریه را چنین تقریر کرده است: «چون الفاظ برای ارواح معانی وضع شده است، نه برای قالب آنها و خصوصیت‌های مصداق، سهمی در محدوده مفاهیم ندارد و معنای جامع می‌تواند مصادیق گوناگون طبیعی، مثالی و عقلی داشته باشد (جوادی آملی، 228/3).

مفاد تحلیل یادشده آن است که وضع، در واقع ایجاد نوعی پیوند میان معنا و لفظ است، بی آن که خصوصیتها و چگونگی مصداقهای گوناگون تأثیری در نوع این پیوند بگذارد. همین تحلیل زبان‌شناسانه در مفهوم‌شناسی وضع بسیاری از واژگان چون تکلم، قدرت، حیات، علم، اراده، عظمت و مانند اینها جریان دارد.

مفهوم «علم» به اشتراک مفهومی، بر تمامی مصداق آن اعم از حصولی و حضوری، بدیهی و نظری، ذاتی و اکتسابی، از پایین‌ترین مرتبه تا عالی‌ترین مصداق، که علم ذات باری به خود و افعال و صفات خود با حذف حیثیات امکانی است، صدق می‌کند. دستاورد درخور این تئوری زبان‌شناختی، در نگرش به مفاهیم قرآن کریم بسیار جدی است.

براساس همین نظریه است که صاحبان آن از مجاز‌گرایی بی‌ضابطه در بسیاری از مفاهیم قرآنی پرهیز می‌کنند. علامه طباطبایی در توضیح «تکلم الهی» می‌نویسد: «آیات قرآن و بیانات انبیای گذشته ظهور دارد که در این تعبیرها مجاز و تمثیل اراده نشده است و اگر حمل بر مجاز روا بود، تمام سخنان مربوط به حقایق الهی، بر امور مادی محض، تأویل می‌شد. از این رو تکلم الهی یک امر حقیقی است که دارای آثار واقعی است؛ هرچند تعریف و حد کلام آن‌گونه که برای ما شناخته شده، از کلام الهی مسلوب است؛ بلکه تکلم به معنای تفهیم و اظهار معانی مورد نظر که آثار واقعی دارد، بر خدا اطلاق می‌شود». به عبارت دیگر گفتاری بودن مستلزم به کارگیری الفاظ و اصوات نیست، چه این که حقیقت کلام، کشف ما فی الضمیر به وسیله نوعی از دلالت و اشاره است. اما از آنجا که انسان نمی‌تواند مقاصد درونی خود را به صورت تکوینی به دیگران برساند، الفاظ را که صداها و علامتهای اعتباری برای معانی است، به‌استخدام گرفته است؛ بنابراین، قوام کلام، همان فهماندن مقاصد است؛ نه گفتار و این خصوصیت در تمام پدیده‌های عالم، وجود دارد (طباطبایی، 13/108-110) او همین بیان را در سجده همه عالم امکان برای خداوند: «وَلِلَّهِ يَسْجُدُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ...» یادآوری می‌کند و می‌گوید: حقیقت سجود، خضوع و انقیاد است، که در همه آفریدگان هست (همان، 12/265-266).

از آن چه گفته شد دو نکته قابل‌اصطیاد است:

اولین نکته آن است که، ارتباط لفظ با معنا یک ارتباط قرار دادی و اعتباری در یک جامعه زبانی است. از این رو هسته اساسی معنای هر واژه در پرتو قرار عقلایی یا همان

وضع نهاده می‌شود و مادام که آن واژه در آن جامعه زبانی حیات و حضور دارد، شناخت زبانی آن متوقف بر معنای وضعی آن است. دومین نکته آن است که مفاد وضع اعتبار لفظ در ازاء معنا بما هو معنا، فارغ از هر امر دیگر است. از این لحاظ، هیچ نوع خصوصیت مصداقی و یا اوصاف معنایی در آن دخالت ندارد.

3- بافت سخن و معنای واژه در پرتو کاربرد

هر متکلمی، در یک عرف زبانی خاص، الفاظ موجود در آن زبان را بر اساس معانی پایه و مبتنی بر وضع و البته در بافت کلامی خود در درون یک بستر خاص استعمال می‌کند. بر پایه این دیدگاه از آن جا که کلمات براساس وضع، دارای یک هسته معنایی است، می‌تواند در کاربرد اهل زبان، به عنوان علائم و نشانه‌هایی برای معنا تلقی شود. اما موقعیت واژه‌ها در متن کلامی و مسأله کاربرد، جنبه دیگری از مسأله معنا را به میان می‌آورد که در معنا شناسی جدید با عنوان معنای «نسبی» و در متون تفسیری معنای سیاقی و قرینه مدار شناخته می‌شود. این نوع معنا در واقع به حیثیت اثبات معنا ارتباط می‌یابد.

یکی از معنی شناسان معاصر در تعریف معنای نسبی و معنای اساسی می‌نویسد: «معنای «اساسی» کلمه، یک ویژگی ذاتی و درونی از خود آن کلمه است که همواره در معیت با آن واژه است. اما معنای «نسبی» آن، نوعی دلالت ضمنی است که در زمینه-ای خاص و در اثر پیدا شدن وضع خاصی برای آن کلمه، به معنای اساسی پیوسته و بر آن افزوده می‌شود.» (ایزوتسو، 15، 16).

وی نظریه خویش را در انطباق با یکی از واژگان قرآن چنین توضیح می‌دهد: «کلمه کتاب، در قرآن باشد یا خارج از قرآن، معنی اساسی خود، یعنی «نوشته» را دارد. این عنصر معنی شناختی ثابت را که هر جا این کلمه به کار رفته باشد دارد و معنی «اساسی» آن کلمه است؛ اما این معنی اساسی، تمام معنی آن کلمه نیست. در این جا سیمای معنای دوم آغاز می‌شود. در قرآن کلمه کتاب همچون نشانه‌ای از یک مفهوم و تصور دینی خاص که با هاله‌ای از قدسیت احاطه شده، اهمیت پیدا کرده است. این کیفیت، نتیجه‌ای از این واقعیت است که کلمه کتاب با ورود به دستگاه تصویری اسلامی، ارتباط خاصی با معنی کلمات مهم قرآنی همچون *الله*، *وحی*، *تنزیل*، *نبی*، *اهل* (مردم) در ترکیب اهل الکتاب (مردم دارای کتاب آسمانی) پیدا کرد. از این رو این کلمه در

زمینه قرآنی، باید در رابطه و نسبت با این اصطلاحات در نظر گرفته شود و همین ارتباط به کلمه کتاب رنگ معنی شناختی خاص بخشیده است و ساخت معنی ویژه‌ای برای آن فراهم آمده است که اگر بیرون از دستگاه اسلامی باقی می‌ماند هرگز چنان نمی‌شد. این بخش از معنا همان معنای نسبی است که جزئی بسیار مهم و بسیار مهمتر از خود معنی «اساسی» است (همان).

حاصل مطلب فوق، تأثیر بافت کلام، یعنی مجموعه شرایط مربوط به گوینده، مخاطب، هدف سخن و موضوع آن، در چگونگی تعیین معنای واژه است. به بیان دیگر، مجموعه عناصر تشکیل دهنده بافت سخن، چارچوبی را فراهم می‌آورد که واژه در یک جامعه زبانی، با حفظ هسته معنایی خود، تعیین خاصی پیدا می‌کند و احیاناً تبدیل به عرف خاصی می‌شود.

4- فرهنگ و ساختار قرآن

همان طور که پیشتر گفته شد، زبان، به مفهوم گفتار یک نهاد اجتماعی و مولود جامعه است. به همین خاطر دگرگونی‌های اجتماعی، منشأ تحول در معانی کلمات و نشانه‌های زبانی می‌شود. با ظهور دین اسلام یکی از عمیق‌ترین تحولات فرهنگی و اجتماعی در جامعه عرب جاهلی پدید آمد. قرآن، بینشی نو از هستی، حیات، انسان، ارتباط خدا با جهان، آینده جهان و انسان، و ارزشهای نوین اخلاقی، عبادی، آداب اجتماعی و عناصر فراوان به هم پیوسته دینی‌ای را در قالب واژگان رایج در زبان عرب ارائه داد که بنیادهای فکری و مفاهیم فرهنگی آن جامعه را بکلی دگرگون ساخت.

احمد بن فارس می‌نویسد: «عرب جاهلی، لغات، آداب، مناسک و قربانیهای خویش را داشت؛ وقتی خداوند اسلام را فرستاد، اوضاع دگرگون شد؛ باورهای نادرست منسوخ شد و الفاظی، از معانی خود به معانی تازه نقل شدند... و واژگانی چون مؤمن، مسلم، کافر و منافق پدیدار گردیدند و برای واژگانی دیگر چون صلاة، سجود، صیام، حج، زکات و جز اینها نیز شروط و خصوصیات جدید نهاده شد.» (ابن فارس، *الصاحبی* 44).

به تعبیر احمد امین، قرآن بر واژگان عرب فرود آمد و در پرتو آن می‌توان فرهنگ عقلی و حیات اجتماعی و اقتصادی آن روزگار را دانست. اما واژگان، تعبیرات و معانی قرآن به تمامی، لغت عصر جاهلیت نیست؛ چه آنکه قرآن کلماتی نو، که در میان مردمان جاهلی به کار نمی‌رفت، استعمال کرد. واژه‌ها را به معانی تازه‌ای اختصاص داد

که پیش از آن مطرح نبود؛ استعاره‌ها و مجازهایی ارائه داد که خارج از کاربردهای جاهلی بود (احمد امین، 53).

به گفته یکی دیگر از نویسندگان معاصر، با آمدن قرآن، برخی اصطلاحات عصر جاهلی چون: جنت، فردوس، جن، ملائکه، حج، عمره و مانند آن، در قرآن نیز بر جای ماند و برخی اصطلاحات رایج عصر جاهلی دلالتشان دگرگون شد؛ گاه مفاهیم عام بر معانی خاص مورد نظر قرآن اختصاص یافت؛ مانند شریعت، رسول، صلاة و صیام و گاه دامنه برخی اصطلاحات رایج سابق توسعه یافت؛ چون: کفر، فسق، نفاق و... قرآن در پرتو سیاق خود، بر پاره‌ای کلمات دلتهایی داد که پیش از آن وجود نداشت. چنان که قرآن میان فلاح و فوز و اجر و ثواب، عذاب و عقاب، ریح و ریاح، غیث و مطر، نعمت و نعیم و... تمایز نهاد و هریک را در جایگاه معینی در کار بست. چنانکه مطر را در عقابهای دنیوی و موضع عذاب و غیث را در خیر و برکت به کار برد. به دلیل همین خصوصیات است که مسئله ترادف در واژگان قرآنی منتفی می‌شود؛ زیرا هر واژه در جایگاه خود، معنای مخصوص خود را دارد (عوده خلیل عوده، 22).

کاربرد عناوین نور و ظلمت، بصیرت و نابینایی، معامله با خدا، رزق، ایمان، کرامت، تقوا تا حاقه و صاخه و اشراط ساعت و مانند اینها، در بردارنده مفاهیمی نو و حقایقی تازه درباره حیات، هستی و انسان و رابطه انسان با خدا بود که پیش از آن سابقه نداشت. واژگانی چون: قضا و قدر، تفقه، خشوع، تسبیح، دنیا، برزخ، ساعت، خلود و جز اینها در لغت عرب و همین طور عرف جاهلیت، دارای معنایی است؛ اما در فرهنگ قرآنی، دارای معنایی متفاوت با دستگاه فرهنگی جاهلیت است. علامه طباطبایی در تفسیر آیه 124 سوره طه، مفهوم عذاب در فرهنگ قرآن را از همین منظر تحلیل می‌کند (طباطبایی، 128/1-129). محقق شهید، سید محمد باقر صدر، با تقسیم تفسیر بر دو نوع تفسیر لفظ و تفسیر معنا می‌نویسند: تفسیر معنا ست که دشوار است؛ چون موضوعات آن متعلق به ماورای حس و طبیعت است. ایشان آن گاه این پرسش را مطرح می‌کنند که قرآن خود را راهنمای همه دانسته پس چرا موضوعاتی را متعرض شده است که عموم مردم در تفسیر معنا و مقصود آنها با مشکل مواجه‌اند؟ پاسخ ایشان آن است که قرآن کتاب دین است و هدف اساسی آن ارتباط دادن انسان به عالم غیب و ایمان به غیب است (صدر، 297-298). بنابر این از جمله عناصر کلیدی در روش شناخت مفردات قرآن در نظر گرفتن ساخت و متن قرآن است که واژه در آن قرار گرفته است.

5- تحول معانی الفاظ در اثر دگرگونی تئوریه‌ها؟

آن چه گفته شد، بیان‌کننده عرف ویژه قرآن و مایز فرهنگ و هان بینی آن است که در پرتو کاربرد واژگان در بافت ویژه قرآنی فراهم می‌یابد. ما این مطلب تأییدی بر تغییر پذیری معانی الفاظ در اثر پیدایش تئوریه‌های علمی جدید نیست؛ آن چنان که برخی پنداشته‌اند (نک: سر و ش، 130-132، 258، 301) این دیدگاه بر آن است که میان تحول تئوریه‌های علمی و دگرگونی معنای مفردات قرآن ارتباط برقرار است و معناها، مسبوق و مصبوغ به تئوریه‌ها هستند؛ در نتیجه به تبع دگرگونی تئوریه‌ها، معانی آنها نیز دگرگون می‌شوند. برای مثال، وقتی تئوری مربوط به کره نورانی بزرگی که کلمه شمس برای آن وضع شده است، تغییر کرد، معنای شمس هم تغییر می‌یابد؛ یعنی معنای خورشید، در گذشته جرم نورانی چرخان به دور زمین بوده است و اکنون معنای آن توده‌ای عظیم از گاز است که زمین به دور آن می‌چرخد. برابر این دیدگاه، در هر عصر باید آیات قرآن و متون دینی را بر مبنای معانی نوی که در پرتو دانشها و تئوریه‌های رایج آن عصر برای مفردات به وجود آمده است، معنا و تفسیر کرد و تحول معرفت دینی امری ضروری و اجتناب‌ناپذیر است (همان/130، 131، 132، 285، 301، 302، 350، 351 و 462).

همان طور که گفته شد، اولاً گر چه انس ذهنی انسان در مرحله نخست، به خصوصیات ابتدایی و مصادیق محسوس و ملموس معانی تعلق دارد، اما بیان شد که مفاد وضع به حسب تحلیل عقلی، همان اعتبار لفظ در ازاء معنا بما هو معنا فارغ از هر امر دیگر است. بنابراین، هیچ نوع خصوصیت مصداقی و یا اوصاف معنایی در مفاد وضع و تعیین معنای واژه دخالت ندارد. از این رو پیدایش تئوریه‌های جدید که باعث کشف خصوصیات تازه پدیده‌ها می‌شود، تأثیری در معنای الفاظ نداشته و موجب دگرگونی آنها نمی‌شود.

ثانیاً خواه بر این نظر باشیم که الفاظ در ازاء معانی، آن طور که عموم می‌فهمند، وضع می‌شود، یا بر آن باشیم که الفاظ در ازاء ماهیت معنا وضع می‌شوند، در هر صورت اوصاف و عوارض یک شیء، خارج از معنای آن شیء است؛ از این رو تحول تئوریه‌ها نمی‌تواند منشأ دگرگونی معنای الفاظ گردد.

این نکته نیز لازم به تصریح است که انتساب قرآن به خدای متعال و نشأت یابی قرآن از علم احاطی خداوند نیز نمی‌تواند تأییدی بر تسری دادن اوصاف اشیاء در معانی آنها

90 گردد؛ زیرا قرآن به همان لغت و الفاظ مأنوس عربی نازل گردید تا حد نصاب هدایت برای عموم مردم فراهم آید. البته ممکن است مفاهیم قرآن در عین وضوح اجمالی، کنه و حقیقتشان نامعلوم باشد و در پرتو پیشرفت علوم و رشد عقلانی بشر، آشکار گردد و بهتر فهمیده شود؛ ولی آشکار شدن حقیقت و کنه معانی قرآن و فهم بهتر آنچه که به طور اجمال معلوم بوده، غیر از تأثیر تحول تئوریه‌ها در تغییر معانی آیات کریمه است (نک: رجبی، 61).

6- گروه بندی واژگان قرآنی

با توجه به مطالب پیش گفته، کاربرد واژگان عرب در قرآن را می‌توان در چند گروه دسته بندی کرد.

الف) معنای لغوی؛ خداوند قرآن را در میان مردم امی عرب نازل کرد. از کلمات و نشانه‌های مستعمل در زبان و لغت عرب برای رساندن پیام خود استفاده کرد. بنابراین اصل اولیه حفظ معنای وضعی این لغت است. از این رو برخی از واژه‌های عربی در متن قرآن کریم به همان معنا و مفهوم لغوی آمده است مانند: «تفسیر» از ریشه «فسر» که در معنی کشف و بیان است. ولا یأتونک بمثل الا جئناک بالحق واحسن تفسیراً (فرقان/33) و «عجز» و مشتقات آن که در معنی ناتوانی است.

ب) برخی از الفاظ در استعمال قرآن به مفهوم عرفی رایج در زمان نزول آمده است؛ مانند واژه عقد در تعبیر أوفوا بالعقود (مائده/1).

ج) برخی از واژه‌ها در کاربردهای متفاوت قرآن، هم در معنای لغوی وضعی، و هم در معنای جدید و عرف خاص فرهنگ قرآنی، به کار آمده است؛ مانند واژه صلوة، ضلالت و... معنای اصلی واژه صلوة از ریشه «صلی»، به معنی دعا است (نک: راغب اصفهانی، ماده صلی) و یا این که این کلمه در لغت دو معنی دارد؛ یکی به معنای آتش و آن چه حرارت دارد و دیگر نوعی عبادت (ابن فارس، مقاییس اللغه، ماده صلی). در قرآن کریم این واژه به هر دو مفهوم لغوی آن آمده است. الذی یصلی النار الکبری (اعلی / 12) همان کسی که وارد آتش بزرگ می‌شود. وصل علیهم ان صلاتک سکن لهم (توبه/103) صلوه در این آیه همان مفهوم لغوی یعنی دعا را دارد. اما صلوه در آیات متعددی نیز به معنای همان عبادت مخصوص در آیین محمدی است. مانند: اقم الصلوه لذكری (طه / 14).

ضلالت از ریشه ضل در لغت به معنای از بین رفتن و تباه شدن چیزی در اثر استفاده ناصحیح است (ابن فارس، مقاییس اللغه، ماده «ضل»).

این واژه با اشتقاقیات خود در قرآن، در معنی لغوی آمده است؛ مانند: ألم يجعل كيدهم في تضليل، (فیل/3) قال علمها عند ربی فی کتاب لا یضل ولا ینسی، (طه/30) ظاهراً تعبیر فرزندان یعقوب نسبت به پدر نیز همین معنی لغوی را دارد. قالو تالله انك لفی ضلالك القدیم (یوسف/95) و در معنی خاص دینی قرآنی یعنی گمراهی آمده است مانند: و من یتبدل الكفر بالایمان فقد ضل سواء السبیل (بقره/10).

د) برخی دیگر از واژه‌ها نیز با حفظ معنای لغوی، در بافت قرآن کریم، ویژگی‌ها و خصایصی به خود گرفته و مفهوم و تعیین خاصی یافته است. همچون: مفهوم جهاد، تقوا، کرامت، ظلم، رزق، عبادت، توبه، هدایت و مانند آنها.

7- راهکار شناخت واژگان قرآنی

در پرتو آن چه گذشت، این نتیجه در خور اهمیت است که برای شناخت معنی الفاظ مفرد قرآنی، باید سه مولفه در کنار هم در نظر گرفته شود. نخست آن که باید معنای وضعی و لغوی کلمه مورد توجه قرار گیرد. دوم آن که به منظور دست یابی به معنای عرفی کلمات، فرهنگ پیش از نزول قرآن مورد مطالعه واقع شود.

و سوم آن که افزون بر دو عنصر پیشین، بافت و سیاق قرآن که واژه در آن قرار گرفته، نیز باید در نظر گرفته شود و مورد کنجکاوی قرار گیرد. در خصوص بافت قرآن کریم، باید این نکته افزوده شود که به منظور دست یابی به همه معانی مورد نظر کلمه در قرآن کریم، باید تمام کاربردهای قرآنی بررسی و پژوهش گردد. به طور مثال، کلمه وحی در قرآن با حفظ معنای اصلی لغوی، دارای کاربردهای متفاوت و در نتیجه به حسب سیاق‌های مختلف دارای مفهوم خاصی است. به حسب اصطلاح کلاسیک تفسیر و علوم قرآن، بسیاری از کلمات قرآن دارای وجوه¹ گوناگون معنایی هستند. وجوه، لفظ مشترکی است که در چند معنا به کار می‌رود؛ مانند لفظ «امت» که به سه معنا آمده: ملت، سنت و مدت. امت به معنای ملت در آیه: «و کذلک جعلناکم امة وسطا» (بقره/143). امت به معنای سیره و روش، مانند آیه «انا وجدنا آبائنا

1. غالباً وجوه، به معناهای متعدد برای یک واژه گفته می‌شود؛ در مقابل، نظائر، بر الفاظ متعدد دارای یک معنا اطلاق می‌شود. وجوه را از این نظر با مشترک لفظی متمایز دانسته‌اند که مشترک لفظی دارای تعدد وضع است.

92 علی‌امه وانا علی آثارهم مقتدون» (زخرف/22). امت به معنای مدت، نظیر آیه «و قال الذی نجا منهما وادکر بعد امة» (یوسف/45؛ نک: سیوطی، الاتقان، نوع 39).

نتیجه

1. بیان شد که تعیین جهت‌گیری معنایی الفاظ مفرد قرآن، وابسته به لحاظ چند مطلب از جمله: بیان انواع حقیقت، تحلیل مفاد وضع، نقش کاربرد در تعیین معنای الفاظ و مطالعه فرهنگ قرآن و تمایز آن از فرهنگ جامعه عصر نزول قرآن است.
2. در تحلیل مفاد وضع گفته شد که به حسب قانون عقلایی محاوره، الفاظ در برابر معنا با صرف نظر از هر حیثیت بیرونی دیگر، اعتبار می‌شوند. از این رو دگرگونی در مصادیق موجب تغییر و تحول در معنا نیست.
3. فلسفه وضع الفاظ، کاربرد آنها در بافت جملات و متن است. از این رو بافت سخن و مجموعه شرایط حاکم بر سخن، زمینه‌ساز تعیین و تشخیص معنای کلمات می‌شود. الفاظ با حفظ معنای وضعی خود که همان معنای اساسی یا پایه است، در بافت‌های مختلف کلامی، نوعی معنای نسبی به خود می‌گیرند.
4. قرآن به عنوان یک مکتب جهانی و همه‌جانبه، فرهنگی نو و تفسیری توحیدی از جهان هستی و جایگاه انسان و ارزش‌های اخلاقی، عبادی و اجتماعی عرضه کرد که تفاوت اساسی با زیر ساخت‌های فکری و فرهنگی جامعه عرب داشت. بدین لحاظ نگرش، فرهنگ، باورها، زبان آنان را به طور اساسی متحول ساخت.
5. کاربرد واژگان عربی در متن وحی قرآنی در چند گروه یعنی: مفهوم لغوی، معنای عرفی، معنای لغوی و عرف خاص قرآنی هر دو و نیز معنای خاص قرآنی قابل دسته‌بندی است.
6. با توجه به مطالب گذشته، راهکار شناخت معنا در الفاظ قرآن، یک راهکار پلکانی است که باید سه عنصر به طور متوالی در نظر گرفته شود. نخست آن که باید معنای وضعی و لغوی کلمه مورد توجه قرار گیرد. دوم آن که به منظور دست‌یابی به معنای عرفی کلمات، فرهنگ پیش از نزول قرآن مورد مطالعه واقع شود. و سوم آن که افزون بر دو عنصر پیشین، بافت و سیاق قرآن که واژه در آن قرار دارد، در نظر گرفته شود و مورد کنجکاوی قرار گیرد.

فهرست منابع

1. ابن فارس، احمد، مقاییس اللغة، دارالجيل، بیروت، 1410 هـ. ق؛

2. همو، *الصاحبي*، المكتبة السلفية، قاهره، 1910؛
3. امين، احمد، *فجر الاسلام*، دارالكتاب العربي، بيروت، 1975؛
4. ايزوتسو، *خدا و انسان در قرآن*، معناشناسی جهانی بینی قرآنی، ترجمه احمد آرام، دفتر نشر فرهنگ اسلامی، تهران، 1368؛
5. تهانوی، محمد، *كشاف اصطلاحات الفنون و العلوم*، دار صادر، بيروت، بی تا؛
6. جوادی آملی، عبدالله، *تفسیر تسنیم*، انتشارات اسراء، چ 1، قم، 1378؛
7. حامد کاظم عباس، *الدلالة القرآنية عند الشريف المرتضى*، العراق، دار الشؤون الثقافية العامة، ص 127 ص 77-157؛
8. خویی، سید ابوالقاسم، *محاضرات فی الاصول*، قم، دار الهادی للمطبوعات، چ سوم، 1410 هـ ق؛
9. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، دفتر نشر کتاب، [بی جا]، 1404 هـ ق؛
10. رجبی، محمود، *روش تفسیر قرآن*، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، تهران، قم، 1383؛
11. سروش، عبدالکریم، *قبض و بسط تئوریک شریعت*، مؤسسه فرهنگی صراط، تهران، 1373؛
12. سیستانی، سیدعلی، *الرافد فی علم الاصول*، به قلم سید منیر سید عدنان قطیفی، قم، نشر مکتب آیه الله سیستانی، 1414 هـ ق؛
13. سیوطی، جلال الدین، *الاتقان فی علوم القرآن*، انتشارات بیدار، قم؛
14. همو، *المزهر فی علوم اللغة و آدابها*، مکتبة البابی، الحلبي؛
15. شریف مرتضی، *الذريعة إلى اصول الشريعة*، ج 1، تحقیق: ابوالقاسم گرجی، دانشگاه تهران، 1348 هـ ق؛
16. شوکانی، محمد بن علی بن محمد، *ارشاد الفحول الی تحقیق الحق من علم الاصول*، دار الفکر، بی تا؛
17. صدرالدین شیرازی، محمد، *تفسیر القرآن الکریم*، ج 4، انتشارات بیدار، قم، 1366؛
18. صدر، سید محمد باقر، *المدرسه القرآنیه*، صدر، محمد باقر، المدرسه القرآنیه، قم، مرکز الابحاث و الدراسات التخصصیه للشهید الصدر، ط 1، 1421 هـ ق؛
19. طباطبایی، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، مؤسسه اعلمی مطبوعات بیروت، 1393 هـ ق؛

- 94
20. همو، *حاشیه الكفایه*، بنیاد علمی، فکری علامه طباطبایی، (نرم افزار اصول فقه، مرکز کامپیوتری نور؛
21. عسکری، ابوهلال، *الفروق اللغویة*، القاهرة، مكتبة القدسی، 1353 هـ.ق؛
22. العوادی، کاظم مشکور، *البحث الدلالي فی التفسیر المیزان*، مؤسسه البلاغ، بیروت، 1421 هـ.ق؛
23. عودة، خلیل عودة، *التطور الدلالي بین لغة الشعر الجاهلی و لغة القرآن الکریم*، مكتبة المنار، ج 1، اردن، 1405 هـ.ق؛
24. غروی اصفهانی، محمدحسین، *بحوث فی علم الاصول*، دفتر انتشارات اسلامی، 1416 هـ.ق، ج 1؛
25. فیض کاشانی، ملا محسن، *تفسیر الصافی*، بیروت، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات اول 1399 هـ.ق؛
26. لجنة تألیف القواعد الفقهیة و الاصولیة، قواعد أصول الفقه علی مذهب الامامیة، مجمع جهانی اهل بیت (ع)، 1385 هـ.ق؛
27. مطهری، مرتضی، *آشنایی با قرآن*، صدر، 1370، نرم افزار مطهر 3؛
28. موسوی خمینی، *آداب الصلاة*، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی اول تهران 1370؛
29. نایینی، محمدحسین، *اجود التقريرات*، تقرير ابوالقاسم خوبی، قم، مصطفوی؛
30. هاشمی، محمود، *بحوث فی علم الاصول*، تقريرات الشهيد الصدر، مؤسسه دائرة معارف الفقه الاسلامی، 1417 هـ.ق.

Bibliography

1. Ibn Faris, *Maqayis al-Lugha*, Dar al-Jil, Beirut, 1410A.H;
2. Amin, Ahmad, *Fajr al-Islam*, Dar al-Kitab al-Arabi, Beirut, 1975;
3. Tahanuwi, Muhammad, *Kashshaf Istilahat al-Funun wa'l 'Ulum*, Dar Sadir, Beirut, n.d;
4. Khu'i, Sayyid Abu'l Qasim, *Muhadarat fi al-'Usul*, Dar al-Hadi li'l Matbuat, Qum, 1410A.H;
5. Raghīb Isfahani, Husayn, *al-Mufradat fi Gharib al-Quran*, Daftar-i Nashr-i Kitab, 1404A.H;
6. Suyuti, Jalal al-Din, *al-Muzhir fi 'Ulum al-Lugha wa Adabiha*, Maktaba al-Babi;
7. Sharif Murtada, *al-Dharia ila 'Usul al-Sharia*, Tehran University press, 1348A.H;

8. Shawkani, Muhammad ibn Ali, *Irshad al-Fuhul ila Tahqiq al-Haqq min Ilm al-Usul*, Dar al-Fikr, n.d;
9. Sadr al- Din Shirazi, Muhammad, *Tafsir al-Quran al-Karim*, Bidar publications, Qum, 1987;
10. Sadr, Muhammad Baqir, *al-Madrasa al-Quraniyya*, Markaz al-Abhath wa'l Dirasat al-Takhassusiyya, Qum, 1421A.H;
11. Fayd Kashani, Mulla Muhsin, *Tafsir al-Safi*, Muassasa al-A'lami li'l Matbuat, Beirut, 1399A,H;
12. Mutahhari, *Ashna'i ba Quran*, Sadra Publications, 1991;
13. Hashimi, Mahmud, *Buhuth fi Ilm al-Usul*, Muassasa Da'ira Ma'arif al-Fiqh al-Islami, Qum, 1417A.H.

Archive of SID