




University of Science and Quranic Knowledge
Tehran Faculty of Quranic Sciences

Received: 2023-11-08

Accepted: 2023-12-20

 olomquran.ir/article_190553.html

 [10.22034/CSQ.2024.190553](https://doi.org/10.22034/CSQ.2024.190553)

Type of article: researching

A Comparative study of the relationship between words and meanings in the Holy Qur'an with an emphasis on the Qur'anic exegeses of Majma' al-Bayān, Al-Mīzān and Tasnīm

Mohammad Dehqani¹

Fatimeh Dastranj²

Ali Hasan Beygi³

Keyvan Ihsani⁴

Abstract

How words relate to meanings has always been the source of differences in the interpretation of a text. This issue is strongly observed in the interpretation of the Holy Qur'an. The lack of research in this field has led the author to examine the topic titled "A Comparative study on the relationship between words and meanings in the Qur'an with an emphasis on the Qur'anic exegeses of Majma' al-Bayān, Al-Mīzān and Tasnīm" using a descriptive-analytical method.

Finally, it was found that the main difference can be traced in the two theories of "real and figurative meanings" and the "original meaning". Some Qur'anic exegetes like Ṭabarsi, by accepting the theory of "real and figurative meanings" have considered all the usage of words in a sense outside their assigned meaning [figurative meanings]. However, after the emergence of the theory of the "original meaning" and its ac-

ISSN: 2476-5317
EISSN: 2676-3044

The eighth year
Second number
Consecutive 16
Autumn & Winter
2023-2024

P 112-137

1. PhD student of Qur'anic and Hadith Sciences, Arak University, Iran. E-mail: Dehghani.m100@gmail.com

2. Associate Professor, Department of Theology and Islamic Studies, Arak University, Iran. (Corresponding Author), E-mail: F-dastranj@araku.ac.ir

3. Associate Professor, Department of Theology and Islamic Studies, Arak University, Iran. E-mail: a-hasanbagi@araku.ac.ir

4. Assistant Professor, Department of Theology and Islamic Studies, Arak University, Iran. E-mail: k-ehsani@araku.ac.ir






University of Science and Quranic Knowledge
Tehran faculty of Quranic Sciences

Received: 2023-11-08

Accepted: 2023-12-20

 olomquran.ir/article_190553.html

 10.22034/CSQ.2024.190553

Type of article: researching

ceptance by Allamah Ṭabāṭabāī, the possibility of figurative expressions in the Qur'anic expressions decreased significantly. This is because he believed that the meanings of the Qur'an have allegorical interpretation [Ta'wīl], which refers to the usage of words in a real meaning in the conceptual application, but he considered the usage of those meanings in physical things as metaphorical.

On the other hand, Jawādī Āmulī, by denying the presence of figurative expressions in the Qur'an, believes that words are assigned for the original meanings and their usage in general concepts and the application of those concepts to any perceptible or physical example is "real". He compares the Qur'an to a hanging rope that the essence of meaning in all stages indicates them in a real way including; the word, meaning, concept, external and internal and developmental facts, etc.

Keywords: Word, meaning, figurative expression, original meaning, Majma' al-Bayān, Al-Mīzān and Tasnīm

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

◆ How to cite:Dehqani, Mohammad, Mohammad, Mohammad, Hasan Beygi, Ali, Ihsani, Keyvan(1402): "A Comparative study of the relationship between words and meanings in the Holy Qur'an with an emphasis on the Qur'anic exegeses of Majma' al-Bayān, Al-Mīzān and Tasnīm", Comparative Interpretation Studies, 8(16), 112 - 137. , DOI:10.22034/CSQ.2024.190553

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۱۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۲۹

olomquran.ir/article_190553.html

10.22034/CSQ.2024.190553

نوع مقاله: پژوهشی



دانشگاه علوم و معارف متسوران کریم
دفتر مطالعات تطبیقی

دو فصلنامه علمی مطالعات تطبیقی

بررسی تطبیقی ارتباط الفاظ با معانی در قرآن کریم با تأکید بر تفاسیر؛ مجمع البیان، المیزان و تسنیم

محمد دهقانی^۱

فاطمه دسترنج^۲

علی حسن بیگی^۳

کیوان احسانی^۴

چکیده

چگونگی ارتباط الفاظ با معانی همواره منشأ اختلاف در تفسیر یک متن بوده است. این موضوع در تفسیر قرآن کریم به شدت دیده می‌شود. خلأ پژوهشی در این زمینه نگارنده را بر آن داشت تا موضوع «بررسی تطبیقی ارتباط الفاظ با معانی در قرآن با تأکید بر تفاسیر؛ مجمع البیان، المیزان و تسنیم» را با روش توصیفی - تحلیلی مورد بررسی قرار دهد. در پایان چنین حاصل گشت که می‌توان اختلاف اصلی را در دو نظریه «حقیقت و مجاز» و «روح معنا» پیگیری کرد. برخی همچون طبرسی با پذیرش نظریه «حقیقت و مجاز» تمامی استعمالات الفاظ در غیر موضوع له را مجازی در نظر گرفته‌اند اما پس از بوجود آمدن نظریه روح معنا و پذیرش آن توسط علامه طباطبایی وجود مجاز در عبارت‌های قرآنی کاهش چشمگیری یافت زیرا ایشان معانی قرآن را دارای تأویل می‌دانست که در کاربرد مفاهیم به صورت حقیقی بر تمامی الفاظ دلالت می‌کنند ولی کاربرد آن معانی در محسوسات را مجازی می‌دانست. در مقابل، جوادی آملی با انکار مجاز در قرآن معتقد است که الفاظ برای ارواح معانی وضع

ISSN: 2476-5317
EISSN: 2676-3044

سال هشتم

شماره دوم

پیاپی: ۱۶

پاییز و زمستان

۱۴۰۲

ص ۱۱۲ تا ۱۳۷

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه اراک، ایران. Dehghani.m100@gmail.com

۲. دانشیار گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه اراک، ایران (نویسنده مسئول). F-dastranj@araku.ac.ir

۳. دانشیار گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه اراک، ایران. a-hasanbagi@araku.ac.ir

۴. استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه اراک، ایران. k-ehsani@araku.ac.ir





دانشگاه علوم و معارف متسکران کریم
دو فصلنامه علمی مطالعات قرآنی تطبیقی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۸/۱۷

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۹/۲۹

olomquran.ir/article_190553.html
10.22034/CSQ.2024.190553



نوع مقاله: پژوهشی

دو فصلنامه علمی مطالعات قرآنی تطبیقی

شده‌اند و استعمالشان در مفاهیم عام و تطبیق آن مفاهیم بر هر مصداق محسوس یا معقول «حقیقی» است. ایشان قرآن را به حبل آویخته‌ای تشبیه می‌کند که روح معنا در تمامی مراحل از جمله؛ لفظ، معنا، مفهوم، حقایق خارجی و باطنی و تکوینی و... به صورت حقیقی بر آن‌ها دلالت می‌نماید.

واژه‌های کلیدی: لفظ، معنا، مجاز، روح معنا، مجمع‌البیان، المیزان و تسنیم.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

ISSN: 2476-5317
EISSN: 2676-3044

سال هشتم

شماره دوم

پیاپی: ۱۶

پاییز و زمستان

۱۴۰۲

ص ۱۱۲ تا ۱۳۷

◆ استناد به این مقاله: غضنفری، علی، قربان‌خانی، زهرا، اردستانی، فاطمه (۱۴۰۲): «بررسی اختلافات تفسیری فریقین درباره آیات تشریحی حوزه نکاح»، مجله مطالعات تفسیر تطبیقی، ۸(۱۶)، ۱۳۷ - ۱۱۲،

DOI:10.22034/CSQ.2023.190666

۱۱۵



is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

مقدمه

با توجه به اینکه اغلب الفاظ دارای معانی گوناگونی بوده و بر مصادیق محسوس و معقول متعددی دلالت می‌کنند دربارهٔ ارتباط الفاظ با معانی دیدگاه‌های گوناگونی وجود دارد. این مبحث زمانی که در گزاره‌های الهیاتی و مخصوصاً قرآن مطرح می‌شود از اهمیت دوچندانی برخوردار می‌شود و ضروری است که به صورت دقیق و عمیق به آن پرداخته شود.

اینکه واضع الفاظ کیست، انگیزهٔ وضع الفاظ در برابر معانی چه بوده، آیا لفظ می‌تواند همزمان بر معانی گوناگونی حمل شود، آیا الفاظ در ابتدا برای انگیزه‌های مادی بشر وضع شده‌اند و سپس برای سایر معانی محسوس و معقول توسعه یافته‌اند یا الفاظ در حقیقت برای مفهوم عام جامع مشترک بین مصادیق مختلف وضع شده‌اند و اینکه انتقال از معنا به لفظ چگونه صورت می‌گیرد؟ سؤالاتی است که از دیر زمان تا کنون دانشمندان مختلف را بر آن داشته تا برای حل آن‌ها نظریات گوناگونی را ابداع نمایند. صرف نظر از تألیفات غربی‌ها در این خصوص، دانشمندان مسلمان با اصطلاحات «اشباه و نظایر»، «وجوه و نظایر»، «اشتراک لفظی»، «اشتراک معنوی»، «حقیقت و مجاز»، «ترادف و تضاد»، «اسلوب عربی»، «گوهر معنایی»، «روح معنا» و... به ابداع نظرات گوناگون در این خصوص پرداخته‌اند.

با توجه به اینکه می‌توان گفت نظریهٔ «روح معنا» در مقابل سایر نظریه‌ها و در رأس آن نظریهٔ «حقیقت و مجاز» قرار دارد، در این پژوهش به بررسی تطبیقی این دو نظریه پرداخته شده‌است. نظریهٔ «روح معنا» نخستین بار توسط غزالی (۴۵۰-۵۰۵ ق) ابداع گردید و چون غزالی هم عصر با طبرسی (۴۶۹-۵۴۸ ق) بوده هیچ اثری از نظریهٔ «روح معنا» در مجمع‌البیان دیده نمی‌شود، در نتیجه طبرسی به کرات کلمات قرآنی را بر معانی مجازی حمل نموده‌است. در مقابل نظریهٔ «حقیقت و مجاز»، نظریهٔ «روح معنا» قرار دارد که علاوه بر لفظ و معنا، مفهوم عام و کلی را در نظر می‌گیرد که همانند روح معنای تمامی مصادیق محسوس و معقول است. علامه طباطبایی (ره) و جوادی آملی از طرفداران نظریهٔ «روح معنا» هستند. در این بین جوادی آملی وجود مجاز در قرآن کریم را بطور کلی مردود می‌داند اما علامه طباطبایی با محدود دانستن کاربرد مجاز، در آیات مختلفی از قرآن کریم الفاظ را بر معانی مجازی حمل نموده‌است (پاسه، ۱۴۰۱: ۹۵) و این موضوع به علت رویکرد و مبانی متفاوت تفسیری این دو مفسر در به‌کارگیری نظریهٔ «روح معنا» است. لذا با توجه به اهمیت و ظرافت موضوع و خلأ پژوهشی در این زمینه،

شایسته است برای تبیین و تشریح بهتر «ارتباط الفاظ با معانی در قرآن کریم» دیدگاه‌های این سه مفسر در مجمع‌البیان، المیزان و تسنیم به صورت تطبیقی مورد بررسی و مقایسه قرار گیرند.

۱. مفاهیم

پژوهش حاضر با عنوان «بررسی تطبیقی ارتباط الفاظ با معانی در قرآن کریم با تأکید بر تفاسیر مجمع‌البیان، المیزان و تسنیم» در صدد است تا نحوه حمل معانی بر الفاظ قرآن کریم را از منظر این مفسران تبیین نماید. لکن پیش از ورود دقیق به بحث، بایسته است مفاهیم اصلی موضوع بیان گردد. مفاهیمی از جمله: «وضع»، «واضع»، «معنا»، «حقیقت و مجاز» و «روح معنا» در این قسمت مورد تحلیل و بررسی قرار می‌گیرند.

۱-۱. وضع

«وضع» در اصطلاح رایج میان اهل زبان عربی عبارت است از: تعیین چیزی برای دلالت بر چیزی» (تھاوونی، ۱۹۹۶ م: ۱۷۹۴/۲). این یک تعریف کلی برای وضع است اما در مقاله پیش‌رو وضع عبارت است از «اختصاص لفظی برای دلالت بر معنایی. به عبارت دیگر: وضع یعنی ارتباط بین لفظ و معنایی خاص» (سبحانی و ملکی، ۱۳۷۹: ۲۲۳/۲).

۱-۲. واضع الفاظ

برخی معتقدند واضع الفاظ خداوند متعال است. اولین نفری که چنین دیدگاهی داشت افلاطون بود. او احتمال می‌داد که «برخی از الفاظ ساخته خدایان می‌باشند و لذا نیرویی برتر از نیروی انسان نخستین الفاظ را ساخته است» (افلاطون، ۱۳۸۰: ۷۰۷/۲ و ۷۴۹). قیصری رومی نیز واضع اصلی و حقیقی الفاظ را خداوند متعال می‌داند (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۱۳۸۸/۲). برخی از مسلمانان نیز به این دیدگاه تصریح کرده و نوشته‌اند: «الأسماء تنزل من السماء» (جندی، ۱۳۸۰: ۵۷۸). ابن ترکه نیز چنین اعتقادی داشت (ابن ترکه، ۱۳۷۵: ۱۹۳). لازمه این اعتقاد چنین است که ابتدا، الفاظ برای معانی معقول وضع شده‌اند و لذا از نظر این افراد؛ الفاظ برای معانی غیبی حقیقت و برای محسوسات مجاز هستند.

این دیدگاه امروزه طرفدار آنچنانی ندارد. جوادی آملی نیز که از پیروان نظریه روح معناست می‌نویسد: «ارتباط الفاظ با معانی، ارتباطی تکوینی و حقیقی نیست بلکه در اثر قرارداد است که لفظ معینی با قرارداد ویژه نشانه معنای خاصی می‌گردد و به همین دلیل است که برای یک معنای خاص در اقوام مختلف الفاظ گوناگونی

وجود دارد و نیز به همین دلیل است که حقیقت تکوینی گاهی به صورت عربی مبین و گاهی به صورت عبری و زمانی به زبان سریانی و... ظهور می‌کند» (جوادی آملی، ۱۳۸۸ش: ۴۶/۱-۴۷).

۳-۱. معنا

واژه «معنی» اسم مفعول از ریشه «عنی» است. دهخدا می‌نویسد: «آنچه لفظ بر آن دلالت دارد، مقصود از سخن، مضمون، مراد کلام، مقصود، مفهوم، مراد، مدلول، منظور، غرض و نیت» (دهخدا، ۱۳۷۳ش: ۱۸۷۱۱/۱۳). اگر به صورت «معنا» باشد در اینصورت یا مصدر میمی است که به معنای اسم مفعول بوده یا مخفف اسم مفعول «معنی» خواهد بود (تهاونی، ۱۹۹۶م: ۱۶۰۰/۲). با مشخص شدن این موضوع که واضع الفاظ انسان‌ها هستند، درخصوص ارتباط الفاظ با معانی بطور کلی دو دیدگاه وجود دارد بگونه‌ای که سایر دیدگاه‌ها انشعابات از این دو می‌باشند؛

۱) دیدگاه اول آن است که نخستین کاربردهای الفاظ از سوی نخستین واضعان لغت؛ در معانی حسی مورد نیاز مردم، که ارتباط نزدیک تری با آن‌ها داشته به کار رفته است، سپس اهل زبان با توجه به گسترش نیازهایشان، از طریق علاقه‌های مجاز و استعاره، آن کلمات را در معانی دیگری نیز به کار گرفته و در کاربرد الفاظ توسعه داده‌اند. نظریه حقیقت و مجاز» برخاسته از این دیدگاه است. (غرباوی، ۲۰۲۳: ۸۶)

۲) دیدگاه دوم آن است که کلمات در آغاز برای معانی معنوی، عام و وصفی وضع شده‌اند و سپس هر کلمه‌ای که با آن معنای عام و وصفی در ارتباط بوده در طول آن معنا قرار گرفته و آن معنا همه مصادیق را شامل می‌شود. نظریه «روح معنا» برخاسته از این دیدگاه است.

۴-۱. حقیقت و مجاز

حقیقت در لغت از «حقّ الشیء» به معنای «ثابت، پابرجا و محکم» است (ابن فارس، ۱۴۱۴ق: ۲۰۳) و در اصطلاح عبارت است از: «کلمه‌ای که در معنای اصلی و موضوع له خودش به کار رفته باشد» (تفتازانی، ۱۴۲۲ق: ۵۷۲؛ فخر رازی، ۱۴۱۲ق: ۲۸۶/۱). مجاز در لغت از ریشه «جوز» گرفته شده است. فراهیدی «عبور کردن و گذشتن» (۱۴۰۹: ۱۶۵/۶) را برای آن ذکر کرده است و در اصطلاح کلمه‌ای است که به دلیل علاقه بین معنای دوم با اول در غیر معنای موضوع له و غیر اصلی خودش به کار رفته باشد و قرینه‌ای دلالت بر این معنا کند» (مطلوب، بی تا: ۵۹۰). این نظریه براساس دیدگاه اول در وضع الفاظ، اتخاذ می‌شود و اغلب ادبا به آن

معتقدند. یکی از مفسرانی که در تفسیر خود به خوبی الفاظ را بر معانی مجازی حمل نموده؛ امین الاسلام طبرسی در تفسیر ادبی مجمع البیان است.

۱-۵. روح معنا

تشریح نظریه «روح معنا» بدین صورت است که اگر معنا را به منزله روح الفاظ بدانیم، روح معنا؛ روح روح الفاظ یا جان جان واژه هاست. نخستین کسی که نظریه روح معنا را به عنوان دیدگاهی خاص و متمایز مطرح کرد و با بیانی واضح و روشن از این دیدگاه سخن گفت امام محمد غزالی (۴۵۰-۵۰۵ ق) بوده است.

پیروان نظریه «روح معنا» رویکردهای گوناگونی نسبت به آن دارند و لذا تعاریف آن‌ها از این اصطلاح بسته به رویکردشان متفاوت است. علامه طباطبایی در آثار خود هیچگاه اشاره‌ای به اصطلاح «روح معنا» ندارد. اما جوادی آملی می‌نویسد: «جریان وضع الفاظ برای مفاهیم عام و به تعبیر دیگر برای ارواح معانی (نه اجساد مصادیق مادی آن) از دیرزمان مطرح بود. از عصر صدرالمتألهین و شاگردان وی، مانند فیض و فیاض، تا عصر زرّین صاحب المیزان ادامه یافت و همچنان تداوم دارد. توجه به متون به جای مانده از حکمای بزرگ، مانند ملا علی نوری مازندرانی و تلامیذ او، گواه صادق این مطلب است. غرض آنکه این اصطلاح در طی این چهارصد سال دارج و رایج بین فقه‌اللغة شناسان عقلی است و شواهد عرفی نیز آن را تأیید می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۶۲۷/۱۴). از پیشینه‌ای که جوادی آملی برای نظریه «روح معنا» ارائه داده می‌توان نتیجه گرفت که علامه طباطبایی (ره) معتقد به نظریه «روح معنا» بوده و آن را در تفسیر المیزان پیگیری نموده است.

تفاوت دیدگاه علامه طباطبایی و جوادی آملی در نظریه روح معنا

علامه طباطبایی (ره) با وجود پذیرش نظریه «روح معنا» معتقد است؛ الفاظ ابتدا برای خصوص معانی مادی وضع شده‌اند و سپس در سایر معانی محسوس و معقول توسعه یافته‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق: ۲۵۲/۷) ایشان به عنوان نمونه ارتباط لفظ «مصباح» را با معانی آن در گذر زمان چنین تفسیر می‌کند: «چراغ معنای آلت روشنایی است، ولی مصداق آن در هر دوره چیزی بوده، که در دوره‌های بعد صورت آن فرق کرده، یک روز چراغ به ظرفی می‌گفته‌اند که در آن روغن و فتیله بوده، سر فتیله را روشن می‌کردند، مشتعل می‌شد و از ماده چربی که سر دیگر فتیله در آن بود سوخت می‌گرفت و پیرامون خود را روشن می‌کرد، پس از قرن‌ها همین اسم (چراغ) اسم شد برای شمع‌ها و فانوس‌های نفتی و همچنین از مصداقی به مصداقی دیگر منتقل می‌شد، تا آنکه امروز این اسم در

چراغ‌های الکتریکی مستقر شده، که نه آن ماده چرب چراغ‌های اول را دارد و نه هیأت و ریخت آن‌ها را، چیزی که هست خاصیت آن را که همان روشن کردن تاریکی‌ها بود دارد و به همین جهت بطور قطع و به اطلاق حقیقی آن را چراغ می‌گوییم» (طباطبایی، ۱۳۷۵ ش، ۱۷۸/۱۴-۱۷۷).

جوادی آملی نظریه «روح معنا» را این چنین تعریف می‌نماید: «الفاظ در اصل برای ارواح معانی یعنی مفاهیم عام وضع شده‌اند و «موضوع له» لفظ، روح معناست و موارد مختلف مادی و غیرمادی که با یک لفظ، همه آن‌ها یاد می‌شوند، مصادیق گوناگون و تحولاتی در مصداق‌اند نه تطوراتی در مفهوم؛ نه اینکه آن لفظ در اصل برای همان امر مادی وضع شده و کاربردش در جز آن، مجاز است و به تدریج، مجاز مشهور شده و آن‌گاه وضع ثانوی و تعینی یا منقول یافته است. شاید با گذشت زمان تحولاتی در مصداق پدید آید نه در مفهوم؛ اصولاً مفهوم در معرض دگرگونی قرار نمی‌گیرد» (جوادی آملی، ۱۳۹۲ ش: ۱۴۴/۲۸). «مثلاً واژه «مصباح» که برای چراغ وضع شد، هرگز چراغ برق و مانند آن در ذهن واضعان این کلمه نبود؛ نه واضعان تعیینی و نه واضعان تعینی، بلکه چراغ یعنی وسیله روشنایی ده؛ چه هیزم باشد و چه مشعل، شمع، چراغ‌های نفت سوز یا لامپ‌های برقی. همه این‌ها مصباحند، بنابراین، استعمال لفظ مصباح در همه موارد، کاربرد حقیقی است» (جوادی آملی، ۱۳۸۸ ش: ۵۱۴/۱۶-۵۱۳).

جوادی آملی در رد نظر علامه طباطبایی (ره) می‌نویسند: «به نظر عده‌ای، واضع در آئینه مصادیق تنها مفاهیم متجسد و مادی را دیده و الفاظ را برای خصوص معانی محسوس وضع کرده‌است، در نتیجه استعمال آن‌ها در معانی معنوی و مجزّد با عنایت و مجاز است؛ مثلاً «موضوع له» لفظ «نور» چیزی مادی است که خود روشن است و دیگری را نیز روشن می‌کند؛ مانند نور چراغ، شمع و شمس و کاربرد آن در علم، ایمان، عدالت و هر نور معنوی دیگر بر اساس توسعه و مجاز است (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق: ۲۶۶/۷). برخی دیگر معتقدند پس از اینکه واضع، معانی و مفاهیم را از راه مصادیق تصور کرده، لفظ را برای ارواح و حقیقت آن معانی و مفاهیم وضع کرده و هرگز آن‌ها را به قالب‌های مادی و محسوس مقید نکرده‌است؛ مثلاً لفظ «نور» را برای چیز روشن و روشن کننده نهاده‌است؛ خواه ظهور ظاهری و حسی داشته باشد. مانند نور چراغ. یا ظهور معنوی و باطنی. نظیر علم و ایمان. بنابراین «العلم نور» و «الإیمان نور» مثل «ضیاء الشمس نور» است و استعمال آن حقیقی است (تفسیر الصافی، ۳۱/۱). رأی دوم، صائب به نظر می‌رسد (جوادی آملی، ۱۳۹۴: ۲۶۸/۲۶-۲۶۹).

۲. چگونگی ارتباط لفظ با معنا

بهترین تشبیهی که می‌تواند ارتباط لفظ با معنا را مشخص کند، حدیثی از امام علی علیه السلام است: «نُقِلَ عَنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام أَنَّهُ قَالَ: الرُّوحُ فِي الجَسَدِ كَالْمَعْنَى فِي اللَّفْظِ: رُوحٌ فِي بَدَنِ هَمَانَنْدٌ مَعْنَا فِي لَفْظِ اسْت» (نمازی شاهرودی، ۱۴۱۸ق: ۲/۴۱۷) زیبایی این حدیث آن چنان بود که راوی (صفدی) در ادامه این حدیث می‌گوید: «و ما رأيتُ مثلاً أحسن من هذا» (همان). شیخ بهایی (ره) نیز در کشکول می‌نویسد: «رابطه روح و بدن مانند رابطه لفظ و معناست (شیخ بهائی، ۱۳۸۸ش، ۲/۱۴۸).

در تشریح این حدیث می‌توان گفت که «هرچند لفظ انسان را به یاد معنا می‌اندازد و وجود معنا لفظ را مستعمل و فقدان لفظ را مهمل می‌سازد، اما معنا در لفظ حلول نکرده است، چنان که مسماً و هیکل شخصی که «زید» نام دارد، درون هیچ کدام از حروف «زاء»، «یاء» و «دال» قرار ندارد. آری! روح نیز در درون بدن انسان نیست تا در تالار تشریح در داخل قطعات جدا شده بدن وی یافت شود، بلکه روح بدن را تدبیر می‌کند و تن، متعلق روح است نه محل آن» (جوادی آملی، ۱۳۹۳ش، ۳۲/۱۸۸-۱۸۹). از این مطالب نتیجه می‌گیریم که لفظ متعلق معناست نه محل آن. به عنوان نمونه «کلمه مسجد بدون معنا، لفظ مهمل است و معنای مسجد در اجزای این کلمه نیست، لفظ بدون معنا، مثل بدن بدون روح است، بدن بدون روح مرده‌ای است که دفن می‌شود و لفظ بدون معنا صدای مهملی است که به فراموشی سپرده می‌شود» (جوادی آملی، ۱۳۹۶ش: ۱۹/۵۱۰-۵۱۱).

تاکنون متوجه شدیم که معنا همانند روحی است که لفظ را تدبیر می‌کند که اگر این ارتباط قطع شود، لفظ مُرده و از بین خواهد رفت. به عبارت دیگر همان‌طور که روح انسان در این دنیا متعلق به بدن دنیوی است در برزخ نیز متعلق به بدن برزخی و در آخرت نیز متعلق به بدن اخروی خواهد بود لذا معنا نیز در این دنیا بر محسوسات و در نشئه‌های اخروی و ملکوتی بر آن مفاهیم معقول دلالت خواهد داشت. بن‌مایه نظریه روح معنا را می‌توان از این حدیث استخراج نمود؛ زیرا آن‌ها مفهوم عام و کلی معنا را همانند روحی برای تمامی نشئه‌های محسوس و معقول در نظر می‌گیرند.

پیروان نظریه «حقیقت و مجاز» ارتباط بین این دنیا و آخرت را متباین می‌دانند و به همین دلیل لفظ و معنای دنیوی را با الفاظ و معنای اخروی قرآنی که در خصوص دنیای فرامادی آمده است، نیز متباین می‌دانند. جوادی آملی می‌نویسد: «برخی از قدا [که طبرسی هم از جمله آنان است] بر اثر غفلت از "حقیقت تشکیک" به

اشتراک لفظی اسمای نعمت‌های بهشت و نعمت‌های دنیا فتوا داده‌اند و طبق نقل طبری و زمخشری و دیگران چنین گفته‌اند: هیچ چیزی از بهشت شبیه آنچه در دنیا وجود دارد نیست، مگر در «اسم»؛ یعنی، فقط در لفظ و اسم شبیه هم هستند، نه در معنا و محتوا؛ زیرا ذوات آنها متباین است (طبری، ۱۴۱۵ق، ۲۱۰/۸). در حالی که شیء واحد می‌تواند دارای درجات گوناگون وجود باشد و در مراتب طبیعت، مثال، عقل و... وجودهای متعددی داشته باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۹ش: ۴۹۲/۲).

در نتیجه آنچه موجب تمایز تفکر فلاسفه‌ای همچون علامه طباطبایی (ره) و جوادی آملی در نظریه «روح معنا» با ادبایی همچون طبرسی در نظریه «حقیقت و مجاز» می‌شود؛ بحث «تشکیک در وجود» است. علامه طباطبایی (ره) معتقد است عامه محسوسات اصلی «مشکک» هستند (طباطبایی، ۱۳۸۸ش: ۱۳۸/۲). جوادی آملی نیز ارتباط بین الفاظ با معانی را اشتراک معنوی دانسته و اشتراک معنوی را نیز به دو دسته «متواطی و مشکک» تقسیم می‌نماید و از این طریق ثابت می‌نماید که مفهوم عام یا همان «روح معنا» به نحو تواطؤ یا تشکیک بر همه مصادیق به صورت حقیقی و نه مجازی صدق می‌کند. ایشان می‌نویسند: «اگر اشتراک معنوی ثابت نشود مجالی برای بحث از مشکک یا متواطی بودن آن پیش نمی‌آید» (جوادی آملی، ۱۳۸۶ش: ۲۷۱/۱).

فلاسفه تشکیک در ذاتیات را محال می‌دانند (جوادی آملی، ۱۳۹۳ش: ۴۰۲/۱۲). هیچ امر ذهنی، در حد ذات خود متصف به کلیت و جزئیت نمی‌شود و آنچه متصف به کلیت نشود، متواطی و یا مشکک نیز نمی‌باشد. بنابراین «مفهوم؛ من حیث هو» و «ماهیت؛ من حیث هی» متصف به کلیت، جزئیت، تواطؤ و تشکیک نمی‌شود. اوصاف مذکور تنها وقتی حاصل می‌شوند که ماهیات و مفاهیم در قیاس با مصادیق خارجی سنجیده شوند. اگر مفهوم قابل صدق بر کثیرین نباشد جزئی و گر نه کلی است و کلی نیز یا متواطی است [اگر صدق آن بر افراد یکسان باشد (متساوی افراد)] و یا مشکک [اگر صدق آن بر افراد یکسان نباشد (مختلف افراد)] (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۲۷۲/۱).

۳. بررسی تطبیقی دیدگاه‌ها

از مجموع مطالب پیش‌گفته نتیجه می‌گیریم که اکثر ادیبان از جمله طبرسی ارتباط بین جهان هستی طبیعی با جهان آخرت مجزّد را «متباین» می‌دانند و لذا در این دنیا فقط در محدوده «لفظ و معنا» به سر می‌برند و معتقدند که انسان‌ها در ابتدا الفاظ را برای معانی خاصی به کار برده‌اند که آن استعمال حقیقی الفاظ

است و اگر لفظ بعداً برای معقولات مجرد و یا غیر ما هو له (غیر موضوع له) لفظ به کار رود، آن استعمال، مجازی است. لذا الفاظ قرآن کریم نیز اگر در محسوسات و «موضوع له» خود به کار روند معنایی حقیقی داشته اما اگر در معقولات به کار روند معنایی مجازی خواهند داشت. تنها تفاوت طبرسی با سایر ادیبان این است که ایشان معتقد است که لفظ، همزمان می تواند بر معنای حقیقی و مجازی خود دلالت داشته باشد. به عنوان نمونه در تفسیر آیه ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ (القیامه/۲۳) می نویسد که «نَظَر» اگر به معنای دیدن باشد حقیقت و اگر به معنای انتظار باشد مجازاً استعمال می شود او از قول تمام عدلیّه (از معتزله و امامیه) نقل می کند که: «گفته اند جایز است «نظر»، حمل به هر دو معنی شود و برای ما هم مانعی بر حمل آن بر هر دو وجه نمی بینیم. پس گویا اینکه خدای سبحان اراده کرده که ایشان از اقسام نعمتها به ثوابی که بر ایشان آماده شده "نظر" می کنند و مرتباً و دائماً امثال آن ها را "انتظار" دارند» (طبرسی، ۱۳۶۰ ش: ۱۱۹/۲۶).

اما طرفداران نظریه روح معنا معتقدند که هستی دارای مراتب گوناگونی است و جهان طبیعت کنونی محسوس با جهان آخرت مجرد در ارتباط است و قرآن نیز همانند سایر مخلوقات دارای حقایق مختلفی است که یک حقیقت آن در «کتاب مکنون»، «لوح محفوظ» و «ام الكتاب» به صورت احکام قرار دارد و حقیقت دیگر آن در همین قرآن کنونی به صورت الفاظ و عربی مبین نازل شده و بیانگر همان حقیقت است. لذا طرفداران این نظریه با سه مقوله «لفظ، معنا و روح معنا» سروکار دارند و «روح معنا» را مفهوم عام و کلی می دانند که همه مصادیق مختلف معنا را به نحو توطای یا تشکیک در بر می گیرد.

در بین طرفداران نظریه «روح معنا» علامه طباطبایی (ره) معتقد است که هرچند الفاظ دارای ارواح معانی هستند اما در ابتدا برای خصوص معانی مادی وضع شده اند و سپس در سایر معانی محسوس و معقول توسعه یافته اند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ۲۵۲/۷). اما جوادی آملی معتقد است که الفاظ برای ارواح معانی وضع شده اند (جوادی آملی، ۱۳۹۴ ش، ۲۶۸/۲۶) لذا تفاوت در این سه تفسیر به تفاوت در مبنای آن ها در حقیقت نزول قرآن و الفاظ آن بستگی دارد که در ادامه به بررسی تطبیقی این دیدگاه ها می پردازیم:

۳-۱. نزول قرآن

۳-۱-۱. دیدگاه طبرسی

طبرسی نازل شدن قرآن را مجازی می داند (یعقوبخانی، ۱۳۹۹: ۱۰۹) و در تفسیر

آیات «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ» (شعراء/۱۹۴-۱۹۳) می نویسد: «اینکه می گوید: بر قلب تو نازل شد، تعبیر مجازی است. زیرا خداوند وحی را به سمع جبرئیل می رساند و جبرئیل نزد پیامبر آمده، برایش می خواند تا به خاطر سپارد و در دل خود حفظ کند. گویا قرآن بر دل پیامبر نازل می شود» (طبرسی، ۱۳۶۰ ش: ۶۰/۱۸). او همچنین در تفسیر آیه «وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ» (المائده/۸۳) می نویسد: «توصیف قرآن، به اینکه از جانب حق آمده یا نازل شده، مجاز است، زیرا فرشته می آمد یا نازل می شد، نه قرآن. برخی گفته اند: یعنی پدیدار شد» (همان، ۱۵۱/۷). طبرسی در تفسیر سوره قدر نیز می نویسد: «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ» هاء کنایه از قرآن است گرچه ذکری از آن در میان نیامده برای اینکه حال در آن مورد مشتبه نیست» (همان، ۱۹۴/۲۷). طبرسی حتی انزال در آیه «ثُمَّ أَنْزَلَ عَلَيْكُم مِّن بَعْدِ الْغَمِّ أَمَنَةً نُّعَاساً» (آل عمران/۱۵۴) را نیز مجازی می داند و می نویسد: «در اینجا انزال مجازاً به معنی بخشیدن است یعنی ای مؤمنان خداوند پس از آنکه در اُحد غم و اندوه شما را فرو گرفته بود خوابی آرام و پر امن بر شما مستولی کرد» (همان، ۳۰۲/۴).

از مجموع مطالب طبرسی چنین برداشت می شود که ایشان با وجود اعتقاد به عالم آخرت، معتقد است که هر آنچه در آنجاست فقط در اسم با چیزهای این دنیا مشترکند و از نظر ذات با هم تباین دارند و لذا هیچ چیزی در این جهان شبیه هیچ چیز در آخرت نیست و لذا تمامی مطالب قرآن در خصوص معقولات مجازی خواهند بود.

۳-۱-۲. دیدگاه علامه طباطبایی

علامه طباطبایی (ره) براساس آیات «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ» (دخان/۴-۳) معتقد است که تمامی امور دو مرحله احکام و تفصیل دارند و شب قدر شبی است که تمام امور (از جمله قرآن) از حالت احکام به حالت تفصیل و تفریق تبدیل می شوند (طباطبایی، ۱۳۷۴ ش: ۱۳۳/۱۸) یعنی «آیات کریمه قرآن با همه اختلافی که در مضامین و با همه تشتتی که در مقاصد آنها است به يك معنای بسیط (بدون جزء و بعض) بر می گردد و همه غرض واحدی را دنبال می کنند، غرضی را که در آن نه کثرت است و نه تشتت، به نحوی که هر آیه از آیات آن در عین اینکه مطلب خود را بیان می کند، در عین حال غرضی را در نظر دارد که چون روح در کالبد آن آیه و همه آیات دویده است و حقیقتی را افاده می کند که همه آیات قرآن در مقام افاده آن حقیقت می باشند» (همان، ۲۰۳/۱۰). ایشان می نویسند: «همانطور که معانی قرآن از ناحیه

خدا نازل شده، الفاظ هم از آن ناحیه نازل شده است، به شهادت آیات ﴿فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾ (قیامت/۱۸) و ﴿تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ تَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ﴾ (بقره/۲۵۲) که به روشنی این معنا را می‌رسانند. پر واضح است که الفاظ، خواندنی و تلاوت کردنی است نه معانی» (همان، ۴۴۸/۱۵).

علامه طباطبایی (ره) در تفسیر آیه ﴿كِتَابٌ أَحْكَمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ﴾ (هود/۱) می‌نویسد: «در این آیه؛ هم محکم بودن را به آیات نسبت داده و هم مفصل شدن را و این نیست مگر از جهت معانی آن آیات، یعنی می‌فهماند هم محکم بودن و هم مفصل شدن وصف معانی این آیات بسیار است. پس تمامی این آیات قرآنی، يك جهت وحدت و بساطت دارد» (همان، ۲۰۵/۱۰). ایشان در ادامه می‌نویسند: «معلوم است که اگر کتابی دارای چنین احکام و چنین تفصیلی باشد، قطعاً از جهت معانی و مضامینی است که کتاب، مشتمل بر آن است «نه از جهت الفاظ آن» و یا چیز دیگر و نیز معلوم است که حال معانی در احکام و تفصیل و در اتحاد و اختلاف غیر حال اعیان خارجی است (احکام در اعیان خارجی مثلاً در يك ماشین محکم و یا ساختمان محکم يك معنا دارد و در معانی و مطالبی که در يك کتاب آمده معنای دیگری دارد). معانی بسیاری که در يك کتاب آمده اگر کتابی محکم و در عین حال فصل فصل باشد همه آن فصل‌ها به اصلی واحد بر می‌گردد و اگر معانی بسیاری به يك اصل واحد برگردد، آن اصل واحد اصلی خواهد بود محفوظ در میان تمامی آن فصل‌های جدا از هم، اصلی خواهد بود که در عین واحد بودنش اگر شکافته شود به صورت همان تفصیل در می‌آید و اگر آن تفصیل فشرده شود به صورت همان اصل واحد بر می‌گردد و همه این واقعیات روشن است و هیچ شکی در آن نیست» (همان، ۲۰۲/۱۰).

از مجموع مطالب علامه طباطبایی (ره) چنین برداشت می‌شود که ایشان معتقد است که قرآن دارای یک حقیقت دیگر در عالم ملکوت است که در ام الكتاب قرار دارد که همانند روح بر تمامی معانی و مضامین مختلف قرآن به نحو متواپی و مشکک قرار دارد. اما نکته بسیار حائز اهمیت این است که ایشان معانی مختلف قرآن را تالایه‌های باطنی آن ادامه داده و تا لوح محفوظ یک حقیقت زنجیره‌وار می‌داند اما الفاظ قرآن را با اینکه نازل شده از سوی خدا می‌داند را جزئی از این زنجیره در نظر نمی‌گیرد.

۳-۱-۳. دیدگاه جوادی آملی

جوادی آملی معتقد است «همان طور که هر چیزی خزانه‌ای دارد ﴿إِنَّ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدْرِ مَعْلُومٍ﴾ (حجر/۲۱) قرآن نیز خزانه‌ای دارد که

همان امّ‌الکتاب است و نزول قرآن یعنی خروج آن از مخزن اصلی خود» (جوادی آملی، ۱۳۸۸ ش: ۴۵/۱). به گفته لغت شناسان، ماده «نزل»، به معنای سرازیر شدن و فرود آمدن چیزی است که بر فراز جایی قرار دارد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ۷۹۹؛ مصطفوی، ۱۳۷۴ ش، ۸۷/۱۲). بطور کلی، نزول اشیا از مکان یا مکانت بالا، دو گونه محقق می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۳ ش: ۴۵):

- به صورت «تجافی»؛ یعنی هنگامی که به پایین فرود می‌آید و تغییر مکان می‌دهد، در جای نخست نخواهد بود و جایگاه پیشین آن تهی (أجوف) می‌شود. این گونه نزول، در اجسام و مادیات مصداق می‌یابد، مانند فرود آمدن باران از فضای بالا؛ یعنی قطرات باران تا آن زمان که فرود نیامده باشند، در بالا هستند و در پایین نیستند و آن هنگام که نزول یافتند و پایین آمدند، دیگر در بالا وجود ندارند.

- به گونه «تجلی»؛ یعنی در عین حال که به پایین نزول می‌کند، همواره در موطن عالی خود نیز مستقر و موجود است و آنچه که پایین می‌آید، رقیق شده آن حقیقت و جلوه و تجلی آن است. این گونه از نزول، در امور مجرد محقق می‌شود، نه مادیات. برای نمونه، زمانی که استاد، در نکته عمیقی اندیشه می‌کند و آن را می‌فهمد و سپس می‌خواهد همان را برای دیگران بازگو کند، آن معنای ادراک شده را از قوه عاقله خود تنزل می‌دهد و در قالب مفاهیم و الفاظی و به وسیله قلم یا زبان، برای دیگران بیان می‌کند.

«کیفیت نزول قرآن مجید از امّ‌الکتاب و ظهور آن از مخزن غیب الهی نیز به گونه «تجلی» است؛ یعنی این کتاب آسمانی، در مراحل پایین تجلی می‌یابد؛ ولی مراحل بالا نیز از آن تهی نیست و هرگز موطن اصلی خود را در عالم بالاها و آن را تهی نمی‌کند، بلکه حقیقت آن، همواره در موطن خود موجود است و جلوه و رقیق شده آن در مراحل نازل تر تحقق می‌یابد. به دیگر سخن، در عین حال که معارفش در قالب الفاظ و کلمات آن به دست مردم رسیده است و در دست همگان قرار دارد، مرحله اعلایش به صورت وجود بسیط و مجرد کامل، نزد متکلم و معلم آن یعنی خداوند سبحان است و مرحله عالی اش، در دست فرشتگان قرار دارد» (جوادی آملی، ۱۳۹۳ ش: ۴۶-۴۷).

ایشان معتقد است: «قرآن مجید، حبل متین الهی است که یک سویش به دست بی دستی. خدای یگانه و سمت دیگرش در موطن کثرت و تکاثر و نزد عموم مردم و دسترس جوامع بشر است. قرآن مجید به گونه تجلی (نه تجافی) از نزد پروردگار آویخته گشته است، نه اینکه انداخته شده باشد. نزول قرآن کریم همانند باران

نیست که از آسمان بر زمین بیفتد، بلکه شبیه ریسمانی آویخته است که از مبدأ نزول و تجلی تا قلمرو الفاظ عربی و کتاب مبین، حضور و حیانی دارد» (جوادی آملی، ۱۳۸۹ ش: ۷۱/۱۳).

جوادی آملی در رد نظر طبرسی می نویسد: «اسناد انزال و تنزیل قرآن به خدای سبحان، از باب حقیقت است نه توسع و در سخن مجمع البیان تأمل است» (جوادی آملی، ۱۳۹۱ ش: ۵۴۰/۲۷). ایشان می نویسند: «ادیب می پندارد نزول قرآن مانند نزول باران است و حکیم می داند که نزول قرآن آن گونه است که طناب نازل می شود، لذا او تلاوت می کند و پیوسته بالا می رود؛ از ظاهر به باطن و از باطنی به باطن دیگر و...» (جوادی آملی، ۱۳۸۹ ش: ۶۴). «ادبیات و ادیب، قرآن عربی را تفسیر می کنند نه قرآن علی حکیم را، لذا ادیب محتاج قرینه ای است تا بعضی موارد را حمل بر مجاز کند؛ اما عارف می گوید: «در قرآن مجاز وجود ندارد. هر آنچه پروردگار سبحان گفته است حق است» (همان، ۶۵).

همچنین در رد نظر علامه طباطبایی می نویسند: «استاد علامه طباطبایی (قدس سرّه) وصف آیات قرآنی «به داشتن تأویل» را، «اسناد الی غیر ما هو له» یا «وصف به حال متعلق موصوف» می داند و می فرماید: وجودهای خارجی، تأویل دارند نه الفاظ آیات» (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ۳۰۲۸/۳ و ۵۲). اما «با دقت در معنای «تنزیل» و بررسی موارد آن در قرآن کریم، روشن می شود که هم اطلاق «تنزیل» بر قرآن، از قبیل «اسناد الی ما هو له» و «وصف به حال خود موصوف» است و هم کاربرد تأویل» (جوادی آملی، ۱۳۸۹ ش: ۱۷۸/۱۳). سپس می نویسند: «آیات لفظی کتاب خدا که در دسترس بشر است، مرحله نازل قرآن کریم و مربوط به نشئه طبیعت و عالم اعتبار است. این الفاظ عربی در «أمّ الکتاب» حضور ندارند و محتوای «أمّ الکتاب» نیز به صورت تجلی نازل شده است؛ نه تجافی و مانند نزول باران، زیرا آنجا حرکت و انتقال نیست. بر این اساس، اطلاق «تنزیل» بر قرآن کریم، از آن جهت «اسناد الی ما هو له» و حقیقت است که رابطه این صورت لفظی و آن وجود عینی و حقیقی که در «أمّ الکتاب» است، «حقیقت» و «رقیقت» است؛ یعنی آنچه در عالم طبیعت است، رقیقه آن حقیقت است و همین پیوند می تواند مصحح حمل یکی بر دیگری باشد» (همان، ۱۷۸).

همان طور که در بررسی نظرات علامه طباطبایی (ره) بیان شد، ایشان نتوانسته زنجیره الفاظ قرآن را به زنجیره معانی و مفاهیم و حقایق باطنی و تأویلی و... متصل نماید. جوادی آملی می گوید این همان مشکلی است که در گفتگو با حضرت استاد علامه طباطبایی (ره) مکرراً مطرح می شد و در نوشته های ایشان

در این باره مطلبی بیان نشده است. لکن خود به آن پاسخ می‌دهد و می‌نویسد: «چون تمام الفاظ قرآن بدون کمترین تردیدی از ناحیه حق سبحانه و تعالی است و قرآن با تمام جهات لفظ و معنا معجزه الهی است، سازوکار ربط و پیوند بین حقایق تامه تکوینی با الفاظ اعتباری ناگزیر باید در ظرف نفس باشد؛ یعنی باید در جایی باشد که تکوین و اعتبار، آنجا با یکدیگر پیوند می‌خورند. قرآن که از نزد خداوند سبحان با مشایعت روح و فرشتگان نازل می‌شود، در ظرف وجود پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به عربی تبدیل می‌شود؛ ولیکن نکته مهم این است که در این ظرف ذره‌ای از کار بر عهده پیامبر نیست، بلکه حق سبحانه و تعالی در اثر قرب فرایض، خود تبدیل را انجام می‌دهد، به گونه‌ای که در این تبدیل، هیچ کاری از پیامبر ساخته نیست و او فقط مخاطب محض این کلام الهی است که می‌فرماید: ﴿لَا تَحْرِكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ﴾ (قیامت/۱۹-۱۶)» (جوادی آملی، ۱۳۹۶ ش: ۴۷۸/۱۸-۴۷۹).

یعنی «انسان به منزله حلقه اتصال» بین باید و بود و همچنین بین نباید و نبود و به مثابه حس مشترک بین تکوین و اعتبار است، ممکن است جریان تنزل وحی از مقام بساطت تکوینی به موطن کثرت اعتباری از مسیری بگذرد که آن معبر، صلاحیت جمع بین تکوین و اعتبار را داشته باشد که محتملاً انسان کامل است» (جوادی آملی، ۱۳۸۸ ش: ۴۷۸).

با توجه به مطالبی که بیان شد چنین حاصل می‌شود که طبرسی در تمامی موارد زمانی که الفاظ در غیر موضوع له خود به کار روند آن‌ها را در معانی مجازی حمل می‌کند اما علامه طباطبایی برخی از مفردات قرآن را که در محسوسات به کار نروند حقیق دانسته اما آن‌هایی که مشترک بین محسوسات و معقولات هستند را در محسوسات حقیقت و در معقولات مجازی می‌داند اما الفاظ مجردی را که صرفاً در محسوسات به کار می‌روند مجازی می‌داند در حالیکه جوادی آملی در تمامی این موارد الفاظ را بر معانی حقیقی حمل نموده و مجاز را بطور کلی مردود می‌داند.

۲-۳. شاکر بودن خداوند متعال

۱-۲-۳. دیدگاه طبرسی

طبرسی در تفسیر آیه ﴿فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ﴾ (البقره/۱۵۸) می‌نویسند: «شاکر یعنی سپاسگزار نعمت و این کلمه بر خداوند بطور «مجاز» اطلاق می‌شود زیرا او بر همه نعمت عنایت می‌کند و کسی به او نعمتی نمی‌دهد» (طبرسی، ۱۳۶۰ ش: ۱۳۱/۲).

۳-۲-۲. دیدگاه علامه طباطبایی

علامه طباطبایی معتقد است: [شاکر بودن خداون متعال وصفی حقیقی است نه مجازی]. ایشان می‌نویسد: «کلمه شاکر از اسماء حسناى خدا است و شکر به این معنا می‌باشد که شخصی که مورد احسان کسی قرار دارد، احسان او را تلافی نماید، یا صرفاً احسانش را با زبان اظهار کند که تو چنین و چنان کردی و یا با عمل آن را تلافی کند. پس اطلاق شکرگزاری بر خدای تعالی، اطلاقی است حقیقی نه مجازی» (طباطبایی، ۱۳۷۴ ش، ۵۸۱/۱).

۳-۲-۳. دیدگاه جوادی آملی

جوادی آملی می‌نویسد: «اطلاق وصف شاکر بر خداوند و شمارش آن از اسمای حسناى الهی می‌تواند حقیقت و به دور از مجاز باشد، زیرا برخی از خصوصیات عدمی، مانند نیاز، تنعم و... از قیود مصادیق اند؛ نه از قیود مفهوم. اگر وصف یا اسمی دلالت بر کمال داشت و هیچ عنوان عدمی در مفهوم آن نهاده نشده بود و همه همراهان نقص از خصوصیات مصادق بودند، نه مأخوذ در مفهوم، چنین وصف یا اسمی می‌تواند به نحو حقیقت، نه مجاز، بر خداوند اطلاق شود» (جوادی آملی، ۱۳۸۸ ش: ۳۷/۸).

۳-۳. عرش

۳-۳-۱. دیدگاه طبرسی

طبرسی در تفسیر آیه «الرَّحْمَانُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (طه/۵) می‌نویسد: «عرش کنایه از حکومت است» (طبرسی، ۱۴۱۲، ۴۱۲/۲) در این آیه کنایه به کار رفته است و عرش کنایه است از سلطنت و حکومت. چنانچه گفته‌اند: استوی علی العرش یعنی سلطنت یافت (طبرسی، ۱۳۷۵، ۷۰/۴).

۳-۳-۲. دیدگاه علامه طباطبایی

علامه طباطبایی می‌نویسد: «عرش عبارت است از مقامی که زمام همه اوامر و احکام صادره از مَلِك از آنجا سرچشمه گرفته و بدانجا منتهی می‌شود و آن مقام عبارت است از تختی قبه دار و مرتفع و دارای پایه‌هایی ساخته شده از چوب یا فلز، که مَلِك روی آن می‌نشیند و احکام را صادر و اوامر را اجرا می‌کند، خدای تعالی نیز همین مقام را دارد منهای احتیاج به نشیمن‌گاه و مادی بودن آن و چوبی یا فلزی بودن پایه‌های آن و امثال اینگونه لوازم مادیات و امکان آن. پس عرش او مادی نیست و شکلی و بعدی مادی ندارد، بعد از حذف این لوازم از معنای عرش، تنها این باقی می‌ماند که او صاحب مقامی است که احکام جاری در نظام

عالمی از آن مقام سر می‌زند و این مقام از مراتب علم او است که از ذات او خارج است و مقیاس برای شناختن اصل معنا (که گفتیم) از لوازم زائد بر معنای اصلی، این است که آن معنایی که با بودن آن اسم و عنوان باقی می‌ماند و با نبودن آن از بین می‌رود، آن «معنای اصلی» است، هر چند که مصادیق آن به خاطر اختلاف خصوصیات مختلف شود و در ممکنات مصداقی و در واجب الوجود مصداقی غیر آن داشته باشد» (طباطبایی، ۱۳۷۴ ش: ۱۴/۱۷۸-۱۷۷).

ایشان بعد از این مطالب عرش را برای خداوند متعال کاربردی کنایی می‌داند و می‌نویسد: «عرش به معنای تختی است که پادشاه بر آن می‌نشیند و چه بسا در بعضی از موارد استعمال کنایه از مقام سلطنت باشد» (همان، ۱۸۵/۸) و «پس اینکه فرمود: ﴿ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ﴾ (طه/۵) کنایه است از استیلاء و تسلطش بر ملک خود و قیامش به تدبیر امور آن، بطوری که هیچ موجود کوچک و بزرگی از قلم تدبیرش ساقط نمی‌شود و در تحت نظامی دقیق هر موجودی را به کمال واقعیش رسانیده حاجت هر صاحب حاجتی را می‌دهد» (همان، ۱۸۷/۸).

۳-۳-۳. دیدگاه جوادی آملی

جوادی آملی می‌نویسد: «عرش برای مفهوم کلی «جایگاه فرمانروایی و مدیریت و ربوبیت» وضع شده و حقیقتی عینی و خارجی است که از آن، فرمان تکوینی (در مصادیق معنوی که با مصداق مثالی و عقلی منطبق است) یا اعتباری (در مصادیق مادی) صادر می‌شود و برپایه قاعده وضع لفظ جهت مفهوم عام و برای روح معنا، با گوناگون شدن مصادیق، باز هم لفظ در معنای موضوعاً له خود به کار رفته است. تطبیق مفهوم عرش بر هر یک از مصادیق نیز حقیقت است نه مجاز» (جوادی آملی، ۱۳۹۳ ش: ۶۶/۹). ایشان در تفسیر تسنیم می‌نویسد: «همان گونه که کاربرد واژه «عرش» در تخت مادی حقیقت است، کاربرد آن در حقیقتی (مقامی) نیز که از آن فرمان تکوینی صادر می‌شود، حقیقت است، چون لفظ برای روح معنا، یعنی مفهوم عام وضع شده است؛ نه برای خصوصیت‌های مصداق، پس با دگرگون شدن مصادیق. با همه اختلافی که با هم دارند. باز لفظ در «موضوعاً له» خود به کار رفته است» (جوادی آملی، ۱۳۹۶ ش: ۵۷/۴۲).

۳-۴. اراده دیوار

۳-۴-۱. دیدگاه طبرسی

طبرسی در تفسیر و ترجمه آیه ﴿فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ﴾ (کهف/۷۷) می‌نویسد: «در آنجا دیواری را مشاهده کردند که در شرف خراب شدن بود. بدیهی

است که دیوار دارای تصمیم و اراده نیست. بنابراین تعبیر «يُرِيدُ أَنْ يَنْقُصَ» مجازی و تشبیه به کسی است که تصمیم دارد کاری را به زودی انجام دهد. در ادبیات عرب، چنین تعبیری زیاد آمده است» (طبرسی، ۱۳۶۰ ش: ۱۱۲/۱۵-۱۱۱).

۳-۴-۲. دیدگاه علامه طباطبایی

در آیه «فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقُصَ» (کهف/۷۷) انقضاض به معنای سقوط است و اراده انقضاض به دیوار از روی مجاز است یعنی در شرف سقوط و خراب شدن بود» (طباطبایی، ۱۴۱۷ ق، ۳۴۶/۱۳).

۳-۴-۳. دیدگاه جوادی آملی

جوادی آملی می نویسد: «تفسیری که بر اساس محبت تنظیم شود، هیچگونه تشابهی با رجوع به محکمت وجود نخواهد داشت و سراسر کلام محبوب برای محب مُحکَم است؛ چنان که در توجیه متشابهات با توجه به توحید افعالی و ظهور فیض واحد منبسط در کثرت مستفیض، دچار ابهامی نخواهد شد و چون کلمات تدوینی را همانند کلمات تکوینی محبوب مشاهده می کند، در تنگنای تقدیر و حذف مضاف و مجاز در اسناد و مانند آن نمی شود و آیه «فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقُصَ» (کهف/۷۷) را بدون تکلّف مجاز در اسناد اراده به جدار تبیین می نماید؛ زیرا هر موجودی را تسبیح گوی محبوب می داند و آن را صاحب شعور و اراده می بیند و تشابه را فقط در محدوده الفاظ و موطن کثرت محصور می کند و در موطن وحدت و معنا جایی برای تشابه نمی بیند» (جوادی آملی، ۱۳۸۶ ش: ۲۶۴/۱-۲۶۴). او در جای دیگر می نویسد: «عارف در این آیه «اراده» را به معنای حقیقی آن حمل می کند، زیرا دیوار خداوند متعالی را می شناسد و او را تسبیح و برای او سجده می کند و تسلیم اوست، پس هنگامی که دیوار مستبَح و حامد و مکبّر و مُسلّم بود، مرید خواهد بود و اراده او بر حقیقت حمل می شود نه بر مجاز. بین این طریقه و طریقه ادبی که این آیه و اراده به کار رفته در آن را بر مجاز حمل می کند، فاصله بسیاری است» (جوادی آملی، ۱۳۸۹ ش: ۶۶-۶۵).

نتیجه

پژوهش حاضر تحت عنوان «بررسی تطبیقی نسبت الفاظ با معانی در قرآن کریم با تأکید بر تفاسیر؛ مجمع البیان، المیزان و تسنیم» پس از تشریح و تبیین مفاهیمی همچون «وضع، واضح، معنا، حقیقت و مجاز و روح معنا» در بر دارنده این نتیجه بود که نخستین واضع الفاظ انسان ها بوده اند و آنچه لفظ بر آن دلالت دارد را معنا می گویند و وضع عبارت است از ارتباط بین لفظ و معنایی خاص. اما واضع

الفاظ قرآن کریم خداوند متعال است.

بیشتر ادیبان معتقدند که انسان‌ها ابتدا الفاظ را بر معانی محسوس وضع کرده‌اند و این معنای محسوس همان موضوع‌له لفظ است که اگر لفظ بر آن دلالت داشته باشد معنا حقیقی بوده و اگر در غیر موضوع‌له خود به کار رود معنایی مجازی خواهد داشت و بر همین اساس بیشتر واژگان قرآنی را که دلالت بر معانی معقول دارند بر معنای مجازی حمل می‌کنند که طبرسی در مجمع‌البیان این روش را برگزیده است.

پس از مطرح شدن نظریه روح معنا توسط غزالی، این نظریه پیروان متعددی را در بین اهل تسنن و همچنین شیعیان به دست آورد که علامه طباطبایی و جوادی آملی نیز از پیروان این نظریه هستند. نظریه روح معنا در مقابل نظریه‌هایی همچون اشتراک لفظی، وجوه و نظایر، حقیقت و مجاز و... قرار دارد. زیرا در این نظریه خصوصیات مصادیق حذف شده و مفهوم کلی و عامی تمامی مصادیق را به نحو متواطی و مشکک در بر می‌گیرد.

منشأ دینی نظریه «روح معنا» حدیث گهرباری از امام علی علیه السلام است که ارتباط لفظ با معنا را به ارتباط جسم با بدن تشبیه می‌کنند. براساس این حدیث می‌توان نتیجه گرفت که الفاظ دارای روح هستند و این روح در لفظ حلول نکرده و با توجه به اینکه روح انسان با وجود ثابت بودنش در این دنیا متعلق به بدن دنیوی و در آخرت متعلق به بدن اخروی است، معنا نیز با حفظ ثبات خود در این دنیا متعلق به محسوسات و در آخرت نیز متعلق به معقولات است.

در بین طرفداران این نظریه علامه طباطبایی معتقد است که هرچند الفاظ دارای روح معنا هستند اما نخستین وضع الفاظ برای محسوسات بوده و سپس مصادیق بعدی به وجود آمدند و آن مصادیق دیگری که متأخر از مصادیق اولیه هستند در گذر زمان نیز معنای حقیقی گرفتند با این حال در برخی از معقولات نیز حالت مجازی دارند. اما جوادی آملی معتقد است که الفاظ برای ارواح معانی وضع شده‌اند و لذا آن روح معنا همه مصادیق را در بر دارد در نتیجه تمامی استعمالات محسوس و معقول به صورت حقیقی هستند.

اختلاف دیدگاه علامه طباطبایی با جوادی آملی به اختلاف در مبانی آن‌ها بر می‌گردد. علامه طباطبایی معتقد است تمامی اشیاء هم حالت احکام دارند و هم تفصیل، قرآن نیز دارای حقیقتی به حالت احکام در لوح محفوظ است که آن حقیقت تأویل معانی قرآن است و لذا تمامی معانی مختلف قرآن که در قالب مفاهیم هستند به آن حقیقت واحد بر می‌گردند اما الفاظ قرآن با اینکه نازل شده

از جانب خداوند هستند حاکی از آن حقایق نمی باشند. در مقابل ایشان، جوادی آملی معتقد است که تمامی اشیا در نزد خداوند متعال خزانگی دارند و قرآن کریم نیز خزینه‌ای دارد به نام کتاب مکنون و امّ الكتاب که دربردارنده حقایق قرآن است و الفاظ قرآن کریم که از ناحیه خداوند متعال به صورت تجلی نازل شده‌اند همانند حبل آویخته‌ای هستند که از الفاظ تا مفاهیم تا مجزئات و حقایق باطنی و تأویل و... در امتداد یکدیگر قرار دارند و لذا تمامی این الفاظ و مفاهیم و... به صورت حقیقی می باشند و با این استدلال راه مجاز را می بندد. تفاوت اصلی دیدگاه جوادی آملی با علامه طباطبایی این است که جوادی آملی نفس مبارک پیامبر ﷺ را به عنوان حلقه اتصال الفاظ با مفاهیم و حقایق می داند درحالیکه علامه طباطبایی الفاظ را در زمره مفاهیم و معقولات نمی داند.

با مطالبی که بیان شد چنین حاصل می شود که در تمامی آیات قرآن کریم، هر جا که لفظ بر معنایی غیر از موضوع له اصلی خود به کار رفته باشد طبرسی آن را بر معنای مجازی حمل می کند اما علامه طباطبایی مفاهیمی همچون «شاکر» بودن خداوند متعال را حقیقی می داند اما برای تمامی متشابهاتی همچون «لوح، قلم، عرش، کرسی و...» مفهوم عامی در نظر می گیرد که همان روح معنای این الفاظ است اما استعمال این متشابهات را برای مصادیق محسوس حقیقی و در معقولات مجازی می داند. ایشان وجود ادراکات را در خصوص آیاتی که در جهان طبیعت صرفاً حالت محسوس دارند بر معنای مجازی حمل می نماید همانند «اراده دیوار بر فرو ریختن». اما جوادی آملی با تفسیر باطنی و عرفانی که دارد تمامی هستی را دارای شعور می داند و در همه قرآن اینگونه موارد را بر معنای حقیقی حمل می نماید.

پرتال جامع علوم انسانی

منابع

القرآن الکریم

۱. ابن ترکه اصفهانی، صائِن الدین علی بن محمد (۱۳۷۵ق): «شرح گلشن راز»، به تصحیح و تعلیق کاظم دزفولیان، تهران: نشر آفرینش.
۲. ابن فارس، ابوالحسین احمد (۱۴۱۴ق): «الصاحبی فی الفقه اللغه العربیه و مسائلها و سنن العرب فی کلامها»، تحقیق عمر فاروق الطباع، بیروت: مکتبه المعارف.
۳. افلاطون (۱۳۸۰): «دوره آثار»، محمد حسن لطفی، تهران: انتشارات خوازمی، چاپ سوم.
۴. یاسه، آشورقلیچ، غیبی، عبدالاحد، باوان پوری، مسعود (۱۴۰۱): «بررسی روان شناختی تصویرپردازی های هنری در سوره آل عمران»، قرآن و علم، ۱۱۶(۳۰)، ۹۵-۱۱۸. doi: 10.22034/qve/10.22034.2022.7213
۵. تفتازانی، سعد الدین (۱۴۲۲ق): «المطوّل شرح تلخیص مفتاح العلوم»، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۶. تهاونی، محمد علی (۱۹۹۶م): «کشاف اصطلاحات الفنون»، بیروت: مکتبه لبنان ناشرون.
۷. جندی، مؤید الدین (۱۳۸۰ش): «شرح فصوص الحکم»، قم: انتشارات بوستان کتاب.
۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶ش): «رحیق مختوم جلد ۱»، قم: اسراء.
۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۶ش): «سرچشمه اندیشه جلد ۱»، قم: اسراء.
۱۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸ش): «تفسیر تسنیم جلد ۱۶»، قم: اسراء.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸ش): «تفسیر تسنیم جلد ۸»، قم: اسراء.
۱۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸ش): «تفسیر موضوعی قرآن کریم، جلد ۱ (قرآن در قرآن)»، قم: اسراء.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ش): «آفاق اندیشه»، قم: اسراء.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ش): «تفسیر تسنیم جلد ۱۳»، قم: اسراء.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ش): «تفسیر تسنیم جلد ۱۴»، قم: اسراء.
۱۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ش): «تفسیر تسنیم جلد ۳»، قم: اسراء.
۱۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۱ش): «تفسیر تسنیم جلد ۲۷»، قم: اسراء.
۱۸. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۲ش): «تفسیر تسنیم جلد ۲۸»، قم: اسراء.
۱۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳ش): «ادب فنای مفریان جلد ۹»، قم: اسراء.
۲۰. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳ش): «تفسیر تسنیم جلد ۳۲»، قم: اسراء.
۲۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳ش): «رحیق مختوم جلد ۱۲»، قم: اسراء.
۲۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳ش): «قرآن میزان شناخت قرآن»، قم: اسراء.
۲۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۴ش): «تفسیر تسنیم جلد ۲۶»، قم: اسراء.
۲۴. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۵ش): «رحیق مختوم جلد ۱۶»، قم: اسراء.
۲۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۶ش): «تفسیر تسنیم جلد ۴۲»، قم: اسراء.
۲۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۶ش): «رحیق مختوم جلد ۱۸»، قم: اسراء.
۲۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۶ش): «رحیق مختوم جلد ۱۹»، قم: اسراء.
۲۸. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۳ش): «لغت نامه»، تهران: دانشگاه تهران، مؤسسه لغت نامه دهخدا.
۲۹. راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد (۱۴۱۲ق): «مفردات الفاظ القرآن»، دمشق و بیروت: دارالقلم و الدار الشامیه.
۳۰. سبحانی تبریزی، جعفر؛ ملکی اصفهانی، مجتبی (۱۳۷۹ش): «فرهنگ اصطلاحات اصول»، قم: عالمه.
۳۱. شیخ بهائی، بهاء الدین محمد بن حسین (۱۳۸۸ش): «کشکول»، قم: صبح پیروزی.
۳۲. طباطبائی، محمدحسین (۱۳۸۸ش): «بررسی های اسلامی»، قم: بوستان کتاب.
۳۳. طباطبائی محمدحسین (۱۳۷۴ش): «المیزان فی تفسیر القرآن»، ترجمه سید محمد باقر موسوی

- همدانی قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه، چاپ پنجم.
۳۴. طباطبائی محمدحسین (۱۴۱۷ق): «المیزان فی تفسیر القرآن»، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه.
۳۵. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۶۰ش): «مجمع البیان فی تفسیر القرآن»، ترجمه گروهی از مترجمان، تهران: انتشارات فراهانی.
۳۶. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۵ش): «جوامع الجامع»، به ترجمه‌ی علی عبدالحمیدی و دیگران، مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۳۷. طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۲ق): «مجمع البیان»، تهران: ناصر خسرو.
۳۸. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۵ق): «جامع البیان»، بیروت: دارالفکر.
۳۹. غرباوی، طاهر (۲۰۲۳م): «ضوابط علاج اختلاف المفسرین فی المقارنة التفسیریة»، الدراسات القرآنیة المعاصره، (۲)، ۶۱-۸۶. doi: 10.22304/10.22304.dqm
۴۰. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۱۲ق): «المحصول فی علم اصول الفقه»، تحقیق طه جابر فیاض العلوانی، بیروت: مؤسسه الرساله.
۴۱. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق): «العین»، قم: نشر هجرت.
۴۲. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی (۱۴۱۵ق): «تفسیر الصافی»، تهران: مکتبه الصدر.
۴۳. قیصری، داوود (۱۳۷۵): «شرح فصوص الحکم»، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۴۴. مصطفوی، حسن (۱۳۷۴ش): «التحقیق فی کلمات القرآن»، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد.
۴۵. مطلوب، احمد (بی تا): «اسالیب بلاغیه الفصاحه البلاغه المعانی»، کویت: وكالة المطبوعات.
۴۶. نمازی شاهرودی، علی (۱۴۱۸ق): «مستدرک سفینه البحار»، قم: مؤسسه النشر جامعه مدرسین فی الحوزة العلمیة بقم.
۴۷. یعقوبخانی، مرتضی، اکرادلو، لیلا (۱۳۹۹): «تحلیل بازتاب قرائات منسوب به معصومین علیهم السلام در تفسیر تبیان و مجمع البیان»، مطالعات قرائت قرآن، (۱۵)، ۸-۱۰۹. doi: 10.22304/10.22304.qer

References

Holy Qur'an

1. Dehkhoda, 'Ali Akbar (1373 SH): "Lughatnameh", Tehran: University of Tehran, Dehkhoda Dictionary Institute.
2. Fakhr Rāzī, Muḥammad ibn 'Umar (1412 AH): "Al-Maḥṣūl fī 'Ilm Uṣūl al-Fiqh", Annotator: Ṭaha Jābir Fayaz al-Alwani, Beirut: Al-Risalah Institute.
3. Farāhidi, Khalīl (1409 AH): "Kitab al-Ain", Qom: Hijrat Publishing House", second edition
4. Fayḍ Kāshāni, Muḥammad ibn Shah Morteza (1415 AH): "Tafsīr al-Ṣāfi", Tehran: Maktaba al-Sadr.
5. Ibn Fāris, Abu al-Ḥusayn Aḥmad (1414 AH): "Al-Ṣāhibi fī Fiqh al-Lughat al-'Arabiyyah wa Masā'iliha wa Sunan al-'Arabi fī Kalāmihā", Annotator: 'Umar Farooq al-Tabba'a, Beirut: Maktaba al-Ma'arif.
6. Ibn Turke Isfahani, Sain al-Din 'Ali ibn Muḥammad (1375 AH): "Sharḥ Gulshan Raz", Annotator: Kāzem Dezfulian, Tehran: Āfarinesh Publishing House.
7. Jandi, Moayyid Din (1380 SH): "Sharḥ Fuṣūṣ al-Hikam", Qom: Buṣṭān Kitāb Publications.
8. Javadi Amoli, Abdullah (1386 SH): "Raḥīkin Makhtūm", Volume 1, Qom: Isra'a Publications.
9. Javadi Amoli, Abdullah (1386 SH): "Sarchishmeh Andise", Volume 1, Qom: Isra'a Publications.
10. Javadi Amoli, Abdullah (1388 SH): "Tafsīr Mawḍū'ī Qur'ān Karīm", Volume 1 (Qur'an dar Qur'an), Qom: Isra'a Publications
11. Javadi Amoli, Abdullah (1388 SH): "Tafsīr Tasnim", Volume 16, Qom: Isra'a Publications.
12. Javadi Amoli, Abdullah (1388 SH): "Tafsīr Tasnim", Volume 8, Qom: Isra'a Publications.
13. Javadi Amoli, Abdullah (1389 SH): "Tafsīr Tasnim", Volume 13, Qom: Isra'a Publications.
14. Javadi Amoli, Abdullah (1389 SH): "Tafsīr Tasnim", Volume 14, Qom: Isra'a Publications.
15. Javadi Amoli, Abdullah (1389 SH): "Tafsīr Tasnim", Volume 2, Qom: Isra'a Publications.
16. Javadi Amoli, Abdullah (1389 SH): "Āfāq Andisheh", Qom: Isra'a Publications.
17. Javadi Amoli, Abdullah (1391 SH): "Tafsīr Tasnim Volume 27", Qom: Isra'a Publications.
18. Javadi Amoli, Abdullah (1392 SH): "Tafsīr Tasnim Volume 28", Qom: Isra'a Publications.
19. Javadi Amoli, Abdullah (1393 SH): "Adab Fanā-e-Muqarrabān, Volume 9", Qom: Isra'a Publications.
20. Javadi Amoli, Abdullah (1393 SH): "Qur'an, Mīzān Shanākht Qur'an", Qom: Asara' Publications.
21. Javadi Amoli, Abdullah (1393 SH): "Raḥīkin Makhtūm", Volume 12, Qom: Isra'a Publications.
22. Javadi Amoli, Abdullah (1393 SH): "Tafsīr Tasnim", Volume 32, Qom: Isra'a Publications.
23. Javadi Amoli, Abdullah (1394 SH): "Tafsīr Tasnim", Volume 26, Qom: Isra'a Publications.
24. Javadi Amoli, Abdullah (1395 SH): "Raḥīkin Makhtūm", Volume 16, Qom: Isra'a Publications.
25. Javadi Amoli, Abdullah (1396 SH): "Raḥīkin Makhtūm", Volume 18, Qom: Isra'a Publications.

26. Javadi Amoli, Abdullah (1396 SH): " Raḥīkin Makhtūm", Volume 19, Qom: Isra'a Publications.
27. Javadi Amoli, Abdullah (1396 SH): " Tafsi'r Tasnim", Volume 42, Qom: Isra'a Publications.
28. Maṭlūb, Aḥmad (n.d): " Asālīb Balāghiyah al-Faṣāḥa, al-Balaghat Al-Ma'āni", Kuwait: Press Agency.
29. Muṣṭafavi, Ḥassan (1374 SH): " Al-Taḥqīq fī kalimāt al-Qur'ān", Tehran: Ministry of Culture and Guidance.
30. Namāzi Shahroudi, 'Ali (1418 A.H.): " Muṣṭadrak Safīna Al-Bīḥār", Qom: Intishārāt Islami, Jāmi'ah Mudarrisīn, Qom Seminary.
31. Plato (1380 SH): " Dawrat Āthar", Translator: Muḥammad Ḥasan Lotfi, Tehran: Khawazmi Publishing House, third edition.
32. Qaysari, Dawood (1375 SH): " Sharḥ Fuṣūṣ al-Hikam by Seyyed Jalaluddin Ashtiani", Tehran: Scientific and Cultural Publications.
33. Rāghib Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad (1412 AH): " Mufradat alfāz al-Qur'ān", Damascus: Dār al-Qalam.
34. Sheikh Baha'i, Baha' al-Din Muḥammad ibn Ḥussein (1388): " Kashkūl", Qom: Sobh Pirouzi.
35. Subhani, Ja'far Tabrizi, Maliki Isfahani, Muṭtabi (1379 SH): " Farhang Iṣṭilāḥāt Uṣūl", Qom: 'Ālimeh.
36. Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr (1415 AH): " Jāmi' u al-Bayān fī Tafsi'r al-Qur'ān", Beirut: Dār al-Fikr.
37. Ṭabarsī, Faḍl ibn Ḥasan (1360 SH): " Majma' Bayān fī Tafsi'r al-Qur'ān", Translator: A group of translator, Tehran: Farahani Publications.
38. Ṭabarsī, Faḍl ibn Ḥasan (1375 SH): " Jāwami' al-Jāmi'", Translator: 'Ali Abd al-Ḥamidi et al, Mashhad: Aṣṭan Quds Razavi, Banyar Islamic Researches.
39. Ṭabarsī, Faḍl ibn Ḥasan (1412 AH): " Majma' Bayān fī Tafsi'r al-Qur'ān", Tehran: Nasser Khosrow.
40. Ṭabāṭabāī, Muḥammad Ḥusayn (1374 SH): " Al-Mīzān Fī al-Tafsi'r al-Qur'ān", Translator: Seyyed Muḥammad Baqīr Mousavi Hamadani, Qom: Intishārāt Islami, Jāmi'ah Mudarrisīn, Qom Seminary, fifth edition.
41. Ṭabāṭabāī, Muḥammad Ḥusayn (1388 SH): " Barresi-ha-e Islami", Qom: Buṣṭan Kitāb.
42. Ṭabāṭabāī, Muḥammad Ḥusayn (1417 AH): " Al-Mīzān Fī al-Tafsi'r al-Qur'ān", Qom: Intishārāt Islami, Jāmi'ah Mudarrisīn, Qom Seminary.
43. Taftazani, Saad al-Din (1422 AH): " Al-Mutawall Sharkh Talkhiṣ Miftāḥ al-'Ulūm", Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah.
44. Tahavuni, Muḥammad 'Alī (1996): " Kashf Iṣṭilāḥāt al-Funūn", Beirut: Maktaba Libanan Nashirun.
45. Pase, AshourQalich, Ghaibi, Abdul Ahad, BawanPuri, Massoud (1401 SH): "Barresī ravānshānākhti teşvīrī pardāzī-ha-e Hunari dar sūre Āl-Imrān" [Psychological examination of artistic imagery in Surah Al-Imran], Qur'an wa 'Ulūm, 16 (30), 1 18-95. doi: 10.22034/qve.2022.7213.
46. Gharbavi, Taher (2023): "Davabiṭ 'Ilāj Ikhtilāf al-Muffassirīn fī al-Muqārinah al-Tafsiriyyah" [The rules for resolving the differences of the Qur'anic exegeses in the Comparative exegesis], Journal of Al-Dirāsāt al-Qur'aniyyah al-Ma'āshirah, 1(2), 61-86. doi: 10.22034/dqm.2023.7600.
47. Yaqubkhani, Morteza, Akradalo, Leila (1399): "Taḥlīl bāztāb Qirā'āt mansūb bi Ma'sumīn (a.s) fī Tafsi'r Tibyān wa Majma' al-Bayan" [Analysis of the reflection of recitations attributed to the Infallible ones (PBUH) in Tafsi'r of Tibyān wa Majma' al-Bayan], Journal of Motāliḥāt Qirā'āt Qur'an, 8(15), 109-128. doi: 10.22034/qer.2021.5441