

نظریه ملاحظه در به‌کارگیری اسلوب اشتراک معنوی در تفسیر واژگان کلیدی قرآن کریم

دکتر نصرالله شاملی

(عضو هیئت علمی دانشگاه اصفهان)

چکیده: یکی از مباحث جدید در علوم قرآنی، زبان‌شناسی تخصصی قرآن است که امروزه شاخه‌ای مهم از اسلوب‌های فهم قرآن شمرده می‌شود. یکی از شعبه‌های زبان‌شناسی نیز معنی‌شناسی است که در آن به بررسی واژگان کلیدی قرآن می‌پردازند، منظور از واژگان کلیدی آن دسته از مفرداتی هستند که اگر با روشی میدانی ارزیابی معنایی شوند می‌توانند در تفسیر آیه و وجوه معنایی آن نقش بالایی داشته باشند. در این مقاله با توجه به شاخه معنانشناختی در باب اسلوب مشترک معنوی از منظر صدرالمتألهین شیرازی دیدگاه او را در تفسیر برخی آیات قرآنی بررسی می‌کنیم، اسلوب مشترک معنوی در واژگان کلیدی قرآن یگانه روشی است که دریچه‌ای نو بر پژوهشگران علوم قرآنی و تفسیر می‌گشاید و راه جدیدی را در تفسیر موضوعی واژگان هموار می‌سازد تا پژوهندگان به اعجاز لفظی و معنوی قرآن با نگاهی تازه توجه کنند.

کلید واژه: اسلوب، معنی‌شناسی، مشترک معنوی، ملاحظه، زبان‌شناسی، قرآن

مقدمه

صدرالمتألهین در بزرگ‌ترین اثر علمی‌اش، کتاب اسفار، بحث مبسوطی را درباره وجود و مسائل مختلف فلسفی و حکمی آورده است. از جمله این مسائل، اشتراک معنوی وجود است. اشتراک معنوی در برابر اشتراک لفظی قرار دارد که بحث آن در منطق و

اصول، (در فصل الفاظ) اهمیت به سزا دارد و فقیهان و فیلسوفان برای تحلیل منطقی در کتاب و سنت و دیگر آثار معقول یا منقول بدان نیاز مبرم دارند. امروزه دانشمندان علم معنی‌شناسی از آن به «علم‌الدلالة» یاد می‌کنند، به این معنی که چنانچه واژگان کلیدی در متنی، با روش علمی ارزیابی شود، و سیر تطور واژگان با منظر جهان‌شناختی و فرهنگ‌شناختی دنبال شود؛ آن گاه معنایی که در هر دوره‌ای از آن استخراج می‌شود، امری واقعی و منطبق با ویژگی‌های همان دوره خواهد بود. این معانی منوط است به طرز تفکر خواننده و عصر و فرهنگ و مختصاتی که در آن زندگی می‌کند. از این رو، از تطور واژگانی که به نتایج علمی مهمی در نصّ و متن می‌انجامد، در علم‌الدلالة به meaning یاد می‌شود، در حالی که به معنی متن پس از دریافت معنی واژگان، semantic اطلاق می‌کنند.

حال در بحث معنی‌شناسی، نخستین گام به سوی شناخت واژگان بحث الفاظ است. دلالت الفاظ بر معانی خاص یا مشترک، بحث تاریخی است. الفاظ همچون موجودات زنده، تولد و مرگ و رشد و قوت و ضعف و جوانی و پیری و دوران رکود و فرتوتی دارند. گاهی شرکت تشکیل می‌دهند و چند معنی را در درون خود جای می‌دهند و زمانی دیگر با حفظ هویتی دیرین از نظر معنایی، به لباس‌های مخصوص در می‌آیند و با وجود حفظ گوهر خود، مصادیق زیادی می‌یابند و مردم از دیدن آن مصادیق در نگاه نخست دچار اشتباه می‌شوند و نمی‌دانند، این مصادیق از آن هویت ثابت و دیرین برخاسته است یا نه، در نتیجه در علم معنی‌شناسی ما هم با مشترک لفظی سروکار داریم و هم با مشترک معنوی.

در این جُستار می‌کوشیم که پس از تبیین ارزش هر دو و مقایسه آن‌ها با یکدیگر، به بیان مشترک معنوی از دیدگاه ملاصدرا در حکمت متعالیه بپردازیم، سپس این کلید را در متون تفسیری و حدیث از دیدگاه ملاصدرا پی می‌گیریم و به این نکته اشاره می‌کنیم که علمای اهل سنت و متکلمان و فیلسوفان گذشته در تفسیر قرآن و متون احادیث پیامبر (ص) می‌کوشیدند که همیشه اندیشه اشتراک لفظی را محور پژوهش واژگان کلیدی قرآن تلقی کنند و از این نگاه به تفسیر متن (آیه یا حدیث) بپردازند. البته آنان

توانستند برای هر واژه قرآنی که ما آن را واژه کلیدی می‌نامیم چند وجه معنایی را استنباط کنند. تحقیق آنان در واژگان کلیدی قرآن منجر به علم وجوه و نظایر شد. این علم یکی از شاخه‌های مهم علوم قرآنی محسوب می‌شود.

تحقیق و پژوهش در «علم وجوه» را مفسران پیش از ملاحظه، خاصه عالمان اهل سنت با اشتراک لفظی شروع کردند، آنان به این نتیجه رسیدند که تعمق و تدبّر در اشتراک لفظی پرده از چهره باطن قرآن برمی‌دارد. و تفسیر و تأویل قرآن معنایی روشن و متمایز می‌یابد و اعجاز قرآن رخ می‌کند، در حالی که ما در این جستار بر این باوریم، که پژوهشی را که به علم «وجوه و نظایر» در قرآن انجامید، می‌توان از طریق مشترک معنوی پی گرفت و معنی‌شناسی جدید قرآنی را که اساس آن شناخت واژگان قرآن به روش کانونی و شبکه‌ای و حلقوی در علم معنی‌شناسی است بر اساس مشترک معنوی تفسیر کرد. این روش همان است که صدر المتألهین در تمام آثار تفسیری و علم‌الحديث آن را پی گرفته است. وی نه فقط در حکمت متعالیه، و در وجودشناسی عام، از مشترک معنوی بهره‌تام می‌برد، بلکه در تفسیر و حدیث نیز آن را به کار می‌گیرد. پس «اندیشه مشترک معنوی صدرایی» افزون بر تحولی که در زمینه حکمت متعالیه ایجاد کرد، در تفسیر قرآن و حدیث نیز موجد تأسیس مکتبی کاملاً جدید شد و به نظر می‌آید، روش او در قرآن بی‌سابقه یا دست کم، کم‌سابقه باشد. اگر چه بحث مشترک لفظی و معنوی از ابتدا در میان اندیشمندان اسلامی مطرح بود، این ملاحظه بود که کاربردی بهینه و به غایت سودمند از آن ارائه داد و پس از او نیز علامه طباطبایی راه او را پی گرفت.

پدیده مشترک لفظی و معنوی

اهمیت اشتراک تا بدانجا است که بسیاری از علما متعرض آن شده‌اند؛ از جمله علمای لغت و فقه‌اللغة (زبان‌شناسی)، اصول فقه، کلام، منطق، فلسفه، عرفان. حتی فیلسوفان تحلیل زبان، نیز نتوانسته‌اند خود را از این بحث رها سازند. زیرا فرآورده اشتراک در علوم یادشده آن چنان فراوان است که صرف نظر کردن از آن یا بی‌توجهی به آن پژوهش را با اشکالات و چالش‌های جدی رو به رو می‌کند.

فرق میان مشترک لفظی و معنوی

پیش از آن که بخواهیم نامی از مشترک لفظی یا معنوی بیاوریم گفتنی است که کلی چیست؟ اگر کلی از نظر منطقی تعریف شد، طبعاً دارای افراد زیادی است. چنانچه این افراد نسبت به هم هیچ‌گونه ارتباط معنایی نداشته باشند، متباین نامیده می‌شوند و آن کلی مشترک لفظی خواهد بود. در واقع در باب مشترک لفظی، جز در لفظ هیچ وجه اشتراکی نمی‌توان در نظر گرفت. کسانی که شیر را در زبان فارسی و عین را در زبان عربی مشترک لفظی می‌دانند، بر این باورند، میان شیر خوراکی و حیوان درنده جنگلی و شیر آب وجه اشتراک معنایی وجود ندارد، و نیز در مورد «عین» افراد زیادی متصور است چون چشم، سر زانو، طلا، نقره، جاسوسی، چشمه و... این پدیده را که در مفهوم کلی «عین» مشترک است، مشترک لفظی می‌دانیم. کلی به معنی آن که دارای جزئی‌هایی است که آن جزئی‌ها در واقع زیر چتر لفظ «عین» مستقرند، این کلی از این جهت، کلی نامیده می‌شود، که افراد کثیره‌ای از مصادیق متباین را در خود جمع کرده است و تعریف منطقی کلی نیز جز این نمی‌تواند باشد (مظفر ۱۳۷۹: ۱۰۰، ۱۲۹).

در خصوص مشترک معنوی امر به گونه‌ای دیگر است، در مشترک معنوی که نظیر آن در هر زبانی به ویژه زبان عربی یافت می‌شود و یکی از ویژگی‌های زبان پیشرفته به حساب می‌آید یک واژه دارای یک معنای مفهومی است یا یک معنای کلی. منظور از معنای کلی آن است که دارای مصادیق فراوانی می‌تواند باشد. لکن آن مصادیق و افراد، نه فقط با یکدیگر بیگانه نیستند، بلکه اشتراک معنایی دارند، گذشته از لفظ مفهومی که به آن وابسته‌اند، خود افراد نیز کم و بیش بهره‌ای از آن معنای مفهومی را با خود دارند در خصوص «نور» یا «علم» یا «هستی» و مانند آن، هر کدام از افراد دارای سهمی از آن مفهوم کلی‌اند. نور مفهومی کلی است، اجزای نور، همان مصادیق خارجی نوراند، فردی از افراد آن‌ها حقیقی است و فرد دیگری مجازی، اما همه آن‌ها به نوعی در مفهوم کلی نور (ظاهر بذاته و مظهر لغیره) مشترک‌اند، این افراد خارجی که جزئی نامیده می‌شوند در برخی از واژه‌های مشترک معنوی به حدی زیادند که از شمارش عادی خارج‌اند و برخی محدودتر، اما همه آن مشترک‌های معنوی این خصیصه را در خود دارند که

مستعد فرد دیگری هستند، هر فرد جدیدی که بتواند سهمی از آن مفهوم کلی را داشته باشد می‌تواند از خانواده مشترک معنوی به حساب آید.

در نتیجه مفهوم کلی مشترک معنوی، جزئی‌های زیادی دارد که اعتبار معنایی مهم است نه نفس واژه. در مورد جزئی‌های نور، می‌دانیم، خورشید، ماه، چشم نورانی کرم شب‌تاب، نور چراغ و امثال این‌ها همه در معنای کلی نور که ظاهر بذاته و مظهر لغیره بود مشترک‌اند، البته همه می‌دانند درجات این جزئی‌ها یکسان نیست، مثلاً نور خورشید از نظر میزان نوردهی با ماه فرق زیادی دارد. اما بالاخره هر دو نوراند و هر دو در نورانی بودن مشترک‌اند و نور چون چتری سایه‌اش را به دور همه آن جزئی‌ها می‌گستراند (صدرالمتألهین [بی‌تا]: ۴۰؛ نورالدین المنجد ۱۴۱۹: ۶۲).

در صدر اسلام دانشمندان علم لغت، تعاریف گوناگونی از پدیده اشتراک ارائه دادند، برخی گفته‌اند: اشتراک عبارت است از اختلاف دو لفظ برای معنی واحد و برخی دیگر معتقدند، اشتراک، یعنی اتفاق دو لفظ که در معنی مختلف‌اند (سیبویه [بی‌تا] ج ۱: ۸ و ۷؛ سیوطی ۱۴۱۰: ج ۱، ۳۶۹).

ابن فارس مشترک لفظی را از باب اتفاق لفظ و اختلاف معنی می‌داند. او می‌گوید عین‌الماء، عین‌المال، عین‌الركبة و عین‌الميزان... همه مثال‌های مشترک لفظی‌اند. همچنین مشترک لفظی را به نحوی دیگر در قرآن آشکار می‌کند و معتقد است لفظی که حامل دو یا بیش از دو معنی باشد مشترک لفظی است (ابن فارس ۱۹۹۴: ۳۲۷).

ابن فارس سپس شاهی بر سخنش از قرآن می‌آورد که به عقیده او دال بر مشترک لفظی است: «فَأَقْذِفِيهِ فِي الْيَمِّ فَأَلِيْقَهُ الْيَمُّ بِالسَّاحِلِ» (طه: ۳۹).

شاهد در کلمه «فَأَلِيْقَهُ» است که مشترک میان خبر و امر است تقدیر آن چنین است: «فَأَقْذِفِيهِ فِي الْيَمِّ فَأَلِيْقَهُ الْيَمُّ» و احتمال دارد که «يَمُّ» مأمور به باشد (نورالدین المنجد ۱۴۱۹: ۲۹).

آراء قدما در اشتراک لفظی مختلف است، برخی چون ابن‌جنی، مشترک را در حروف و اسماء و افعال درست می‌دانند و می‌گویند حروفی مانند «لأ» و «من» و «إن» یک معنی خاص ندارند، بلکه هر کدام معانی مختلفی دارند. برای مثال اسم: لفظ

«الصدی» یعنی انعکاس صدا، بدن مرده و پرنده‌ای که از بالا سر کشته‌ای برمی‌خیزد، آن‌گاه که انتقام خونش گرفته نشده باشد (ابن جنی ۱۴۰۷: ج ۳ و ۱۱۳-۱۱۲).

همچنین این جنی برای فعل مشترک مثالی آورده می‌گوید: فعل ﴿وَجَدْتُ﴾ به معانی مختلفی آمده است مانند: ﴿وَجَدْتُ أَى عَلِمْتُ﴾ و ﴿وَجَدْتُ فِى الْحُزْنِ﴾ و ﴿وَجَدْتُ فِى الْعُضْبِ﴾ و ﴿وَجَدْتُ فِى الْعِنَى﴾ این اشتراک در حروف نیز بسیار است (همان جا).

بعضی از علمای پیشین دایره اشتراک را تنگ می‌دیدند، مثلاً ابن درستویه (د. ۳۴۷هـ) از جمله همین کسان است. او می‌گوید: «این که لفظی واحد باشد و معانی گوناگونی داشته باشد درست نیست». به عقیده وی اگر لفظی برای دو معنای مختلف وضع شده باشد، ممکن است یکی از آن دو ضد دیگری باشد، در حالی که وضع لفظ برای معنی، روشن کردن چیزی است، نه مبهم کردن آن و اعتقاد به اشتراک لفظی، یعنی اعتقاد به گنگ کردن لفظ برای معانی مختلف. با وجود این ابن درستویه به طور کامل، اشتراک را رد نمی‌کند، به گمان او تداخل لهجه‌ها و حذف و اختصار موجب بروز اشتراک لفظی شده است (سیوطی ۱۴۱۰: ج ۱، ۳۸۵؛ ابوهلال عسکری ۱۹۷۴: ۱۹).

اشتراک لفظی نزد معاصران

امروزه معاصران نیز مانند گذشتگان با توجه به پدیده اشتراک آن را تعریف کرده‌اند و در وجود آن اختلاف نکرده‌اند.

آخرین تعریفی که در باب مشترک لفظی میان معاصران مشهور است بدین صورت است: «هر لفظ مفرد که حروف و حرکاتش در محیط یکسان و زمان یکسان هیچ فرقی با یکدیگر نکنند و میان آن معانی رابطه بلاغی یا معنوی نباشد از باب مشترک لفظی به شمار می‌رود» (نورالدین المنجد ۱۴۱۹: ۳۷).

در تعریف بالا با شرط لفظ مفرد، ترکیب اسنادی و اضافی برداشته می‌شود و با شرط حروف، قلب مکانی خارج می‌شود و با شرط ترتیب حرکات، تثلیث در کلام و با شرط دلالت خاص، علاقه میان عام و خاص و با شرط یکسان بودن محیط، اختلاف لغات و با شرط زمان یکسان، تطور دلالی و صوتی و با شرط منفی شدن رابطه بلاغی، مجاز و

استعاره و کنایه و توریه و مانند آن، و با شرط نفی رابطه معنوی، بحث اشتقاق خارج می‌شوند.

مثلاً در کلمات مشتق که از نظر صرفی متعدد و معانی گوناگونی دارند، نمی‌توان گفت چون همه این مفردات مشتق، از لفظ واحد صادر شده است پس مصدر از مصادیق لفظ مشترک و معنی آن کلمات مشتق شده از مصدر واحد، معانی این لفظ به شمار می‌آیند. فیلسوفان غربی در نگاهشان به اشتراک دو معنی یا دو اصطلاح را از همدیگر جدا کرده‌اند، یکی polysemy به معنی تعدد معنی برای یک لفظ که در عربی به آن اشتراک گویند و دیگر homonymy و آن مجموعه‌ای از مفردات است که هیچ علاقه‌ای به جز اتفاق لفظی میان آن‌ها وجود ندارد و در اصطلاح آن را جناس تام گویند (همان‌جا).

اسباب اشتراک لفظی در میان معاصران عبارت‌اند از: تداخل لهجه‌ها، وضع لغوی در ابتدای کار، وام‌گرفتن زبان‌ها از همدیگر، تطور لغوی چون صوت، استعمال مجازی، قواعد صرفی.

اشتراک در علم اصول فقه و منطق نیز جریان دارد. در منطق قسمتی از بحث الفاظ به پدیده مشترک اختصاص داده شده است. در علم اصول نیز برای تجوید و تعبیر معانی الفاظ در منابع شرع، بحث اشتراک اهمیت روزافزونی یافته است.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

رساله جامع علوم انسانی

مشترک معنوی در منطق و اصول
از نگاه برخی از اهل منطق و متکلمان عقل‌گرا، لفظ مشترک لفظی است که برای دو یا چند حقیقت مختلف وضع شده است با این نگاه که وضع ابتدایی لفظ مقصود باشد (نورالدین المنجد ۱۴۱۹: ۵۶؛ امام رازی ۱۴۰۸: ج ۱، ۳۵۹).

نکته مهمی که در تعریف پیشگفته حائز اهمیت است آن است که اگر لفظی معنایی متعدد داشته باشد، آیا این معانی نسبتی مساوی با لفظ دارند یا نه؟

در جواب باید گفت: اسم از جهت تعدد معنایش بر دو قسم است. اسمی که معنای واحد دارد و اسمی که دارای معانی متعدد است. اگر اسم فقط یک معنی داشته باشد یا جزئی است یا کلی اضافی، چنین اسمی را «اسم خاص» و در اصطلاح منطقیون آن را

«جزئی» می‌نامند. مانند اسم «رخش» و «تبریز» و «سقراط» و یا معنای آن امر عام و مشترکی است که افراد متعدد را شامل می‌شود. مانند لفظ انسان که معنای واحد دارد. اما این معنای واحد، حقیقت مشترک است که افراد گوناگون چون علی و زید و حسن را دربرمی‌گیرد، به همین جهت، این قسم را «مشترک معنوی» می‌نامند. از این رو داشتن معنی واحد مستلزم این نیست که مصداق هم، واحد باشد، بلکه معنای واحد کلی می‌تواند مصادیق متعدد داشته باشد (لفظ کلی). پس کلی، اسمی است که معنای واحدی دارد اما آن معنای واحد قابل صدق بر افراد زیادی است و از آن‌جا که صدق یک معنای واحد بر مصادیق کثیره به دو صورت می‌تواند باشد، پس کلی (مشترک معنوی) بر دو گونه است:

۱. اگر معنای واحد به طور یکسان بر افراد جزئی دلالت کند، آن را کلی متواطی گویند (امام رازی ۱۴۰۸: ج ۱، ۳۵۹؛ نورالدین المنجد ۱۴۱۹: ۵۶) مانند لفظ شکل بر مثلث، مربع، دوزنقه و دایره و...
۲. از نظر حکمای حکمت متعالیه اگر معنای واحد کلی به طور یکسان بر افراد دلالت نکند، بلکه دلالت آن کلی بر مصادیقی بیش‌تر یا شدیدتر و بر مصداق دیگر کم‌تر یا ضعیف‌تر باشد آن را کلی مشکک نامند. آنچه امام غزالی در لفظ نور، آن را کلی متواطی نامید، افرادی چون ملاصدرا و حامیان نظر او آن را کلی مشکک می‌نامند. همچنین لفظ وجود بر واجب و ممکن و جوهر و عرض و مانند آن، کلی مشکک نامیده می‌شود.

شاید کسی گمان کند که دلالت چنین اسمی (کلی مشکک) بر مصادیق گوناگون یکسان نیست و باید در نظر اول آن را مشترک لفظی نامید، نه مشترک معنوی، در حالی که این لفظ کلی، مشترک معنوی است. از این رو غزالی مثالی که برای کلی متواطی آورده است چندان دقیق نیست. اما در منطق و فلسفه و خصوصاً حکمت متعالیه این کلی را مشترک معنوی گویند (مظفر ۱۳۷۹: ۷۰)

رابطه میان کلی و مشترک معنوی عموم و خصوص مطلق است. زیرا هر کلی را نمی‌توان دارای معنایی مفهومی دانست که مصادیق متعدد داشته باشد بلکه بعضی از

کلی‌ها هیچ مصداقی ندارند؛ مانند برخی کلی‌های منطقی که فقط معنای کلی آن مورد لحاظ است و از برای آن هیچ مصداقی متصور نیست، مثلاً مفرداتی چون «کلیت، جنسیت، تحیت و فوقیت و مانند آن‌ها» که همه کلی‌اند، و هیچ مصداقی جز همان مفهوم خاص ندارند. اما مشترک معنوی مفهومی است که افزون بر داشتن یک معنای مفهومی که در برابر آن کلی قرار دارد، مصادیقی دارد که هر کدام از آن‌ها در مفهوم کلی مشترک‌اند، به علاوه هر کدام نسبت به هم خواص و مشخصات و عوارضی دارند که دیگری آن‌ها را ندارد. مثلاً انسان یک کلی مفهومی است و همین‌طور نور یک کلی مفهومی و مشترک معنوی دارد و هر کدام از این دو مفهوم در مصادیق خود شرکت دارند، اما افراد هر کدام دارای خواصی‌اند که دیگری دارای آن خواص نیستند، نور خورشید از نور ماه متمایز است اما هر دو معنای کلی نور (ظاهر بذاته و مظهر لغیره) یکی هستند پس ملاک در مشترک معنوی، داشتن مصادیق متعدد است که در عین حال همه آن مصادیق در آن معنای مفهومی شریک باشند. این شرکت یا به تساوی است که آن را کلی متواپی گویند یا به تشکیک است که آن را مشترک معنوی متشکک می‌نامند. البته هر دو کلی مشترک معنوی‌اند ولی گاهی نور خورشید و ماه را نسبت به نور محاسبه می‌کنیم و می‌بینیم که هر دو به نحو یکسان از نور بودن برخوردار نیستند، یکی نورش شدید و دیگری ضعیف است اما در مورد انسانیت که در زید و عمرو وجود دارد؛ نمی‌توان گفت برخورداری یکی از دیگری بیش‌تر است، بلکه فرق آن‌ها فقط در امر غیر مشترک است که همان مشخصات و عوارض را دارند.

اثبات مشترک معنوی در کلام ملاحظه‌گر جلوتر خواهد آمد، اشتراک در معنای بسیاری از مفاهیم دیده می‌شود، هر چه زبان از غنای بیش‌تری در مفردات برخوردار باشد و هر چه فرهنگ هر ملتی از پیشرفت علمی و تاریخی بهره‌مند باشد، زبان آن ملت نیز به همان نسبت از مفاهیم مشترک معنوی بهره‌بیش‌تری می‌برد. عمق زبانی در درون و غنای فرهنگی و علمی و... از بیرون سبب وسعت مفاهیم از یک سو و عمق معنایی از سوی دیگر می‌شود. و این همان پدیده مشترک معنایی است، وجود این پدیده سبب می‌شود تا زبان برای بیان حوادث جاری در میان ملت‌ها از قابلیت انعطاف بیش‌تری

بهره ببرد. از این رو در هر زبانی (بسته به غنای آن از نظر علمی و فرهنگی) می‌تواند پدیده مشترک لفظی و معنوی وجود داشته باشد. لکن چون پدیده مشترک لفظی کم‌تر و مشترک معنوی بیش‌تر خودنمایی می‌کند، واقعیت آن در میان زبان‌های دنیا امری اجتناب‌ناپذیر است.

مشترک لفظی در قرآن و پیدایش علم وجوه و نظایر

قرآن پڑوهان «وجوه و نظایر» را از معجزات قرآن بر شمرده‌اند، یعنی یک واژه چنان در بافت‌های مستحکم و نفوذناپذیر قرآن جای گرفته است که با وجود شباهت در لفظ و حرکات در هر بافت زبانی معنایی غیر از معنای نخست دارد. لذا آن را یکی از فروع تفسیر می‌نامند. نخستین بار مقاتل بن سلیمان این روش را در تفسیر وارد نموده است. روش وجوه و نظایر عبارت است از: «تدوین صورتی از نظایر آیات قرآنی برای تعیین وجوه الفاظ، یعنی معانی مختلفی که یک لفظ در سراسر قرآن در بر دارد» (محمدالقوا ۱۳۸۲: ۲). کسانی که در علوم قرآنی تخصص دارند به مشترک لفظی و رابطه آن با قرآن و اعجاز پرداخته‌اند و تفسیر قرآن را از زاویه علم وجوه پی گرفته‌اند و در این مسیر از پدیده مشترک لفظی بهره جسته‌اند. علمای اهل سنت نیز عموماً طریقی که برای تفسیر قرآن در بحث اعجاز قرآن دنبال کرده‌اند، مشترک لفظی است، آنان برای تبیین مفاهیم کلیدی قرآن چون الله، ایمان، اسلام، هدایت و مانند آن کوشیده‌اند، معانی مختلفی را که از آیه‌ای استنباط می‌کردند، تحت عنوان مشترک لفظی توجیه کنند. آنان دریافته بودند که وجود اشتراک در زبان عربی امری اجتناب‌ناپذیر است و همان‌طور که گذشت، گاهی یک لفظ به یک معنای کلی اطلاق می‌شود که خود شامل چندین معنی است و این معانی مختلف وجه مشترکی دارند که به آن اشتراک معنوی گفته می‌شود و گاهی یک لفظ چند معنای متفاوت دارد که به آن اشتراک لفظی گفته می‌شود. اما دانشمندان اهل سنت، شیوه‌ای که برای وجوه قرآنی در نظر گرفتند، مشترک لفظی بود. در حالی که دیدگاه اندیشمندان شیعه (به ویژه از زمان ملاصدرا به بعد)، مشترک معنوی است.

مفسران اهل سنت که با اشتراک لفظی سروکار داشتند آیات را بر حسب اختلاف

سیاق تفسیر کرده‌اند، بَعْوَى یکی از آنان است که در تفسیر آیه ۷۰ سوره زمر ﴿حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوهَا فُتِحَتْ أَبْوَابُهَا﴾ گوید: وقتی جهنمیان به درب جهنم رسیدند، در حالی که تعداد درب‌های آن هفت است درب‌ها گشوده شده و این در حالی است که قبل از آن بسته بودند. در این جا مفسّر «فتح» را به همان معنای شایع خود ضد اغلاق تفسیر کرده است (عبدالرحمن العک ۱۴۰۷: ج ۴، ۸۸).

او در جای دیگر گوید: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُّبِينًا﴾ (فتح: ۱) مراد از فتح همان قضا است، پس فَتَحْنَا به معنی قَضَيْنَا است و مانند این امر در کتب تفسیر فراوان است (همان جا).

زرکشی در البرهان گفته است این که لفظ مشترکی (مثلاً) دارای بیست وجه یا کم‌تر یا بیش از آن معنی داشته باشد از اعجاز قرآن است و در کلام بشری وجود ندارد (زرکشی ۱۴۰۸: ج ۱، ۱۰۲).

او همچنین لفظ مشترک را با دو فن از فنون بلاغی مقایسه می‌کند که یکی استخدام و دیگری توریه است.^۱

سپس نزدیکی این دو را با اشتراک روشن کرده می‌گوید: بسیاری اوقات توریه با استخدام اشتباه شده و باید از همدیگر فرق گذاریم. حاصل این سخن آن است که در مشترک اگر دو معنی با هم در جایی کاربرد داشته باشند، آن را استخدام گویند و چنانچه یکی از آن دو مورد نظر باشد و دیگری ظهور معنایی نداشته باشد آن را توریه نامند (زرکشی ۱۴۰۸: ج ۳، ۴۴۶؛ نورالدین المنجد ۱۴۱۹: ۸۴).

زرکشی در البرهان به انواع اشتراک در قرآن اشاره کرده است. او گاهی اشتراک را میان دو حقیقت و گاهی میان حقیقت و مجاز می‌داند. او در جایی استعمال لفظ مشترک را در همه معانی‌اش جایز می‌داند و در جای دیگر این استعمال را جایز نمی‌داند.

۱. استخدام یعنی لفظی که بین دو معنی مشترک است ذکر شود و از لفظ آن یک معنا اراده شود و سپس ضمیر یا اسم اشاره‌ای به معنی دیگر آن باز گردانده شود. توریه این است که گوینده لفظ مفردی را به کار برد که دو معنی دارد. یکی معنی نزدیک که مقصود او نیست ولی لفظ آشکار بر آن دلالت کند و دیگری معنی دور که مراد اوست لیکن دلالت لفظ بر آن پوشیده است و شنونده می‌پندارد که گوینده معنی نزدیک را در نظر دارد (هاشمی [بی‌تا]: ۳۶۴-۳۶۲).

(۱۴۰۸: ۲، ۲۰۸-۲۰۷). همچنین اشتراک از دیدگاه زرکشی یکی از اسباب اجمال است و برای اجمال سبب‌های زیادی قائل شده است. یکی از آن‌ها این است که از یک لفظ معنی‌های مختلفی ظاهر می‌شود. مانند آیه ﴿فَأُصْبِحْتَ كَالصَّرِيمِ﴾ (قلم: ۲۰)، صریم یک بار به معنی روز روشن که هیچ در آن نباشد و گاهی گفته‌اند: صریم مانند شب تاریک که هیچ چیز در آن نباشد (همان جا).

از آنچه گذشت آشکار می‌شود برخی علمای اهل سنت به دلیل نداشتن شناخت عمیق از مشترک معنوی و کاربرد آن در علوم قرآنی یا بحث اشتراک لفظی را با اشتراک معنوی خلط کرده‌اند یا این‌که استفاده از اشتراک معنوی را نادانسته فراموش کرده و فقط در بحث‌های معنی‌شناختی از مشترک لفظی سود جستند.

آنان گرچه از طریق دستیابی به اشتراک لفظی، الفاظ کلیدی قرآن را جست‌وجو کرده و برای آن‌ها وجوه مختلف معنایی قائل شده‌اند و افرادی چون صاحب کتاب الاشتراک اللفظی فی القرآن به رغم کوشش‌های فراوان در تحقیق اشتراک در زبان عربی و قرآن می‌گوید معنی واژه‌هایی نظیر هدی به اعتبار معنایی آن اشتراک لفظی نیست، بلکه از باب دلالت عام است، یا تأویلات مختلف از یک مفهوم است (نورالدین المنجد ۱۴۱۹: ۹۰-۸۵)، اما همه این کوشش‌های کم‌بازده به سبب فرار از واقعیتی چون مشترک معنوی است که افزون بر فراوان بودن وجوه معنایی در اشتراک، نیازی به توجیه‌های تأویلی ندارند. سؤال اندیشمندان شیعی و به ویژه صدرالمألهین می‌تواند آن باشد که: ما در بحث‌های تفسیری، معانی مجازی و استعاری و کنایی را قبول داریم، اما در معنی یک لفظ که مجاز و استعاره و کنایه و توریه و استخدام و دلالت عام و تأویل نباشد و لفظ بر معنایش کاملاً به دلالت حقیقی باشد، چه کنیم؟

مثلاً در مورد آیه اولشک علی هدی من ربهم لفظ هدی در این آیه نه مجاز است نه کنایه و نه استعاره، بلکه از باب اشتراک معنوی است. ارتباط آیه پیشگفته با آیه ۷۳ انبیاء که می‌فرماید: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أُمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا...﴾ روشن می‌شود که هدایت از نوع اشتراک معنوی است. درست است که سیاق آیه معنای هدایت را روشن می‌سازد، اما سرچشمه این معنی را که در لفظ هدی واقع است باید در مفهوم هدایت و مصادیق آن

جستجو کرد. و این روش موجب می‌شود لفظ یک معنای لغوی یا یک مفهوم ثابت واحد داشته باشد که در عصرها و فرهنگ‌های مختلف مصادیق گوناگون دارد. پس اعجاز قرآن در وقتی رخ می‌نماید که یک لفظ با حفظ هویت مفهومی خود، حصه‌های گوناگونی داشته باشد که هر حصه بسته به شرایط مخصوص به خود، از ویژگی‌های متعددی برخوردار می‌شود و هرگز واژه کهنه و پوسیده و میرا نخواهد شد بلکه از لحاظ قابلیت انعطاف لفظ در معانی و مصادیق مختلف، دارای کاربردهای وسیع می‌شود و این جاست که گفته‌اند قرآن ظاهری دارد و باطنی، و هر بطنی نیز به نوبه خود دارای بطون دیگر است. تفسیر ظاهر باطن قرآن را فقط با مشترک معنوی باید تبیین و تأویل کرد نه با مشترک لفظی. در مشترک لفظی، مقسم، بجز لفظ چیزی ندارد. همه هویت لفظ در معانی متعدد و از هم جدایی است که نمی‌تواند آن معانی نامحدود باشد. پس نمی‌توان ادعا کرد آیات قرآن ظاهر و باطن دارد و هر بطنی نیز دارای بطنی دیگر و تا هفت بطن ممکن است گسترش یابد. مراد از عدد هفت در سخن اندیشمندان علوم قرآنی نشانه کثرت است و کثرت در معانی آیات از ظاهر به باطن، نشانه جاودانگی قرآن است. اما این جاودانگی آیا با نگاه مشترک لفظی است یا معنوی؟ اگر گفته شود با مشترک لفظی «علم و جوه و نظایر» در قرآن و تفسیر ایجاد شده است، گوییم، علم و جوه که دامنه آن گسترده است همگی بر مبنای مشترک لفظی به وجود آمده، ولی سؤالات متعددی در این جا مطرح است که طرح مشترک لفظی برای حل آن‌ها بدون پاسخ است و فقط این مشترک معنوی است که به تمام سؤالات پاسخ قانع‌کننده می‌دهد. از این رو ما برای پاسخ به سؤالات احتمالی که تبیین آن‌ها نشان از اعجاز عظیم قرآن دارد، می‌کوشیم رابطه اشتراک معنوی را پس از تبیین صدرالمتألهین با جوه و نظایر در قرآن بیان کنیم و سپس به مصادیق آن در آثار تفسیری و حدیثی صدرالمتألهین اشاره کنیم.

اشتراک معنوی از منظر صدرالمتألهین

ملاحظه در این مورد می‌گوید «آن مفهوم الوجود مشترک محمول علی ما تحته حمل

التشکیک لاحمل التواطؤ» (صدرالمتألهین [بی تا]: ج ۱، ۳۵).

از نظر ملاصدرا مفهوم وجود، مشترک معنوی است که با حمل تشکیکی بر افراد و حصه‌های خود قابل تطبیق است. و از این رو ملاصدرا، حمل مفهوم وجود بر مصداق را از باب کلی متواطی نمی‌داند. او حمل مفهوم وجود بر مصادیق را با دیده تشکیک می‌نگرد. تشکیک از نظر ایشان، آن است که مصادیق یک مفهوم نسبت به هم یا شدت و ضعف داشته باشند یا اولویت و عدم اولویت و یا تقدم و تأخر. همان طور که در مفهوم نور و وجود این امر تحقق دارد.

همچنین وی می‌گوید «و ایضاً الرابطة فی القضا یا و الاحکام ضرب من الوجود و هی فی جمیع الاحکام مع اختلافها فی الموضوعات و المحمولات معنی واحد... و لو لا أن العلم الضروري حاصل لكل أحد بأن المفهوم من لفظ الوجود واحد فی الكل، لما حکموا بالتکریرها هنا كما لم یحکموا فی الصورة الأخری» (همان).

از نظر ملاصدرا رابطه‌ای که در میان قضایای فلسفی و احکام آن برقرار است و همه احکام را صرف نظر از موضوعات و محمولات مختلف، دارای وجهه‌ای قابل قبول می‌کند تا بگوییم این محمول ارتباط با آن موضوع دارد... نوعی وجود است و این علم بدیهی و ضروری برای هر کسی قابل استحصال است که از لفظ وجود معنی واحدی به دست می‌آید. و اگر چنین نبود هیچ‌گاه ابیات شعری که قافیۀ آن‌ها به لفظ وجود ختم می‌شود، مکرر نمی‌شد.

صدرالمتألهین سپس می‌افزاید: «و أمّا کونه محمولاً علی ما تحته بالتشکیک أعنی بالأولویة و الأولیة و الأقدمیة و الأشدیة، فلأنّ الوجود فی بعض الموجودات مقتضی ذاته كما سیجیء دون و فی بعضها اقدم بحسب الطبع من بعض و فی بعضها أتمّ و أقوى، فالوجود الذی لاسبب له أولى بالموجودیة من غیره و هو متقدم علی جمیع الموجودات بالطبع، و کذا وجود کلّ واحد من العقول الفعالة علی وجود تالیه و وجود الجوهر متقدّم علی وجود العرض...» (همان).

غرض این که وجود که مشترک معنوی است افراد بیکرانی دارد، هر یک از افراد بنا بر تقدم و تأخر، شدت و ضعف هستی، جوهر یا عرض بودنشان بسیار از یکدیگر

متفاوت‌اند. اما بالاخره همین وجود که مقسم برای اقسام متعدد و متکثر است از لحاظ مقسمیت معنایی دارد که در فرد فرد آن افراد یا مصادیق به نسبت نامساوی و به نحو تشکیکی است. هر موجودی با هر مشخصه‌ای که در کل جهان هستی یا به دایره هستی گذارد از وجود که در مقسم تعریف شده است بی‌نصیب نخواهد بود و همین امر است که به وجود اصالت بخشیده و به آن حدی داده است که تمایز اشیاء و تعریف و کثرت و وحدت و تخصّص و بساطت و مانند آن همه و همه از برکت همین اصالت به شمار می‌آید.

ملاصدرا در بحث اصالت وجود مطلب عمیق و دقیقی دارد که بی‌مناسبت با بحث ما نیست: «و بالجمله: فقد تبین لک الان أن مفهوم الوجود العام و ان کان أمراً ذهنياً مصدریاً انتزاعياً، لکن افراده و ملزوماته أمور عینیة. كما أن الشیء كذلك بالقیاس الی أفراده من الاشیاء المخصوصة، فنسبة مفهوم الوجود الی افراده کنسبة مفهوم الشیء الی افراده، لکن الموجودات معان مجهولة الاسامی سواءً اختلفت بالذات أو بالمراتب الکمالیة و النقصیة، شرح أسمائها أنها وجود کذا و وجود کذا و الوجود الذی لاسبب له. ثم یلزم الجمیع فی الذهن الوجود العام البدیهی، و الماهیات معان معلومة الاسامی و الخواص» (صدرالمتألهین [بی تا]: ج ۱: ۴۹).

از این گفته ملاصدرا برمی‌آید، هر واژه و لفظی که دارای یک مفهوم مشخص و معین باشد، ماهیتی است معلومه الخواص که در ذهن آن ماهیت و مفهوم نقش می‌بندند. ولی افراد آن واژه و لفظ امور عینی و خارجی هستند که ما آن‌ها را مصادیق می‌نامیم. پس از واژه الله یک مفهوم ذهنی و مقسمی استنباط می‌شود. و مصداق اتم آن حق تبارک و تعالی است که از نظر شدت و اولویت و اولیت و سببیت منحصر به فرد است و هیچ فرد دیگری را نمی‌توان در خارج از ذهن اعتبار کرد.

ما در این جستار به مفاهیم کلی که دارای افراد گوناگون هستند و در بحث‌های تفسیری و حدیثی صدرالمتألهین جایگاه رفیعی دارند اشاره می‌کنیم تا خوانندگان به نحوه خاص و منحصر به فرد ملاصدرا در تفسیر قرآن و سنت پی برده و بدانند او از پدیده اشتراک معنوی که در مفهوم وجود عام از آن سخن گفته است، چگونه آن را در

همه مفاهیم عام و کلیدی قرآن به کار گرفته و از ظاهر به باطن و از بطن دیگر به لطایف و حقایق قرآن رسید و تا آنجا که ظرفیت قلبی او اجازه می‌دهد، واقعیت معنی را آشکار می‌کند. این روش او به هیچ روی در میان اندیشمندان علوم قرآنی اهل سنت و حتی برخی از علمای امامیه قبل از او سابقه نداشته است. آنان وجوه معنایی محدودی را که در قالب یک لفظ بیان می‌شود (مراد مشترک لفظی است) در جای جای آیات قرآن یافته‌اند اما اولاً هیچ کدام از این وجوه از ظاهر معنایی اش تجاوز نکرده است ثانیاً این وجوه محدود بوده ثالثاً افراد وجوه با هم ارتباط مفهومی ندارند و از این رو، میان نظایر و وجوه قرآنی در روش مشترک لفظی نوعی گسستگی است.

کاربرد مشترک معنوی در تفسیر ملاصدرا

یکی از مباحث مهم در زبان‌شناسی تخصصی عربی که امروزه توجه پژوهشگران علوم قرآنی را به خود جلب کرده است پدیده چندمعنایی است. این پدیده زبانی علل فراوانی دارد که می‌توان مهم‌ترین آن‌ها را چنین خلاصه کرد:

الف) علل درونی رشد زبانی.

ب) علل بیرونی رشد زبانی که همان اختلاف محیط است.

نوع اول تقسیم می‌شود به ۱. تغییر در تلفظ، ۲. تغییر در معنی.

این علل و عوامل سبب شده است که هر لفظ بتواند در عین حال که مفهومی ذهنی به همراه دارد، در خارج از ذهن نیز نمونه‌های زیادی داشته باشد که این مفهوم بر تک تک آن‌ها منطبق شود.

ملاصدرا پدیده مشترک معنوی را در مباحث فلسفی و بحث اصالت به کار بست. او شاید از ابتدا قصد کاربرد مهم چندمعنایی در مفردات قرآن را نداشته، لکن حقیقتی را در بیان مفهوم و مصداق یافت که ارتباط آن‌ها با یکدیگر ارتباطی زبانی است. او چنین فرض کرد که اگر وجود بخواهد اصیل باشد و ماهیت امری اعتباری و تبعی، باید گفت، وقتی شاعری در سرودن شعری قافیه را طوری ترتیب و آرایش دهد که به لفظ (وجود) بینجامد، هیچ کس نمی‌گوید این قافیه‌ها همه تکراری است. بلکه فرض بر آن است که

قافیه وجود در هر بیتي از شعر معنایی دارد منطبق با همان ویژگی‌های بیت خود، پس این قوافی هیچ کدام تکرار نیستند، بلکه نقد و معنایی را به همراه دارند. این تعدد را صءراالمءالهن، وجودهای مصءاقی نامید که همه آن‌ها در معنی مفهومی مشترک‌اند. بعداً صءراالمءالهن چنین فرض کرد موجودات جهان (اعم از طبیعی و ماوراء طبیعی) به سان قوافی یک شعرند که همه آن‌ها در «وجود» مشترک‌اند و فرق آن‌ها در درجات شدت و ضعیفی است که منوط به علل درونی و بیرونی است. همه جهان هستی یک نور است که به صورت پدیده‌های مادی و مجرد خودنمایی می‌کند. پس این نور که همان وجود است اصالت دارد و حدود آن که اعتباری و ذهنی است (ماهیات) در پرتو این وجود اصیل خودنمایی کرده و سبب تباین و تمایز شده است.

ملاصءرا بی آن‌که در ءفسیر آیات قرآن به این امر اشاره کند و بحثی از اشءراک معنایی را به زبان آورد، وقتی به تحلیل معنایی آیات توجه می‌کند، به پدیده چندمعنایی مفردات کلیدی قرآن به منزله یک واقعیت زبانی مهم پی می‌برد و در بیش‌تر موارد به آن‌ها تصریح می‌کند. او روشی که در ءفسیر آیات به کار گرفته است با پیشینیان از مفسران اسلامی و حتی مفسران شیعی چون صاحب مجمع البیان و شیخ طوسی فرق دارد. با مطالعه آثار ءفسیری او، صریحاً این روش تبیین شده است که ملاصءرا در پی شرح مفردات قرآنی چون نور، وحی، هدایت، معاد و مانند آن‌ها در آیات مختلف است پس روش او تا حدود زیادی روش موضوعی مفاهیم کلیدی قرآن با اسلوب مشترک معنایی است. ملاصءرا با دنبال کردن همین روش در شرح اصول کافی برای بیان علم و جهل و عقل و مانند این پدیده‌ها از همین اسلوب پیروی کرده است.

نمونه‌هایی از مفاهیم کلیدی در ءفسیر ملاصءرا

یکی از موارد مهمی که صءراالمءالهن در ءفسیر سورة نور مورد بحث قرار داده است واژه «نور» است. بیش از بررسی مفهوم کلی یا جزئی نور در ءفسیر ملاصءرا بهتر است چند قرن به عقب برگردیم، و مفهوم نور را از زیسان امام محمد غزالی در کتاب

مشکاة الانوار^۱ نگاه کنیم. (غزالی ۱۳۶۹) البته قصد ما بیان تفصیلی امام محمد غزالی نیست. بلکه فقط به این نکته بسنده می‌کنیم که میان این دو نایفه اسلامی و جهانی تفاوت فاحشی وجود دارد. سخن غزالی در اشتراک لفظی نور و سخن صدرالمতألهین در اشتراک معنوی نور است و همین حقیقت سبب شده است در یچه‌های جدید و مبسوطی بر روی تفسیر آیه نور از منظر صدرالمتألهین گشوده شود که در سخن امام غزالی دیده نمی‌شود.

برای مقایسه سخن غزالی و ملاصدرا اشاره به قطعه‌ای از تبیین واژه نور از کتاب مشکاة الانوار ضروری به نظر می‌رسد تا خوانندگان بدانند که چگونه یک حکیم با ابتکار و به کارگیری سبکی نوین به نور الانوار حقیقت قرآن دست یافته است.

«هرگاه آنچه دیدگان از آن نور می‌گیرد، سزاوار نام چراغ روشنی‌بخش باشد، پس آنچه چراغ از آن شعله‌گیرد، شایسته است که به کنایه آتشی نام نهند. این چراغ زینتی در اصل از انوار علوی عالم بالا شعله می‌گیرد. روح قدسی نبوی بی‌تماس آتش شعله می‌دهد. و هرگاه آتش با آن تماس گیرد نور بر نور افزوده شود در واقع فروزنده ارواح زینتی روح الهی علوی‌ای است که علی (ع) و ابن عباس وصف کرده و درباره آن چنین گفته‌اند: خدای را فرشته‌ای است با هفتاد هزار صورت و در هر صورت هفتاد هزار زبان دارد که با همه آن‌ها خدای را تسبیح گوید (غزالی ۱۳۶۹: ۵۲).

همچنین او در حقیقت نور گوید: «با صراحت و بی‌پروا می‌گوییم که نام نور بر غیر نور اول مجاز محض است. زیرا هر چه جز آن را ذاتاً اعتبار کنند از خود نوری ندارد، بلکه نورانیتش مستعار از غیر است و فی نفسه ثبات ندارد».

ثباتش نیز به غیر است پس نسبت مستعار به مستعیر مجاز محض است، آیا نمی‌بینی آن‌که لباسی و اسبی و مرکبی و زینی را عاریه می‌گیرد و همچون عاریه‌دهنده مطابق قاعده استعاره بر مرکب سوار می‌شود. آیا این امر حقیقی است یا مجازی؟ آیا معیر

۱. کتاب مشکاة الانوار ترجمه دکتر صادق آئینه‌وند، تفسیر آیه نور در سوره نور است. و همچنین تفسیر آیه مبارکه نور اثر ملاصدرا شیرازی با ترجمه و تصحیح محمد خواجوی الری نفیس است. با مقایسه این دو تفسیر به ارزش مشترک معنوی در برابر مشترک لفظی می‌توان پی برد.

نیازمند است یا مستعیر؟ نه چنین است بلکه عاریه‌گیرنده (مستعیر) نیازمند است و بی‌نیاز همان عاریه‌دهنده است که عاریه و بخشیدن از سوی اوست و استرداد و بازستاندن نیز بدو منتهی می‌شود از این رو، توضیح نور حقیقی آن است که خلق و امر در دست او و نور بخشی در مرتبه اول و ادامه این فیض در مرتبه ثانی نیز از اوست. کسی را در حقیقت این نام و استحقاق آن با او انباز نیست مگر از ارباب تسمیه و تفضّل، چون تفضّل مالک بر بنده که او را مالی دهد... (همان: ۵۴).

هم‌چنان که از سخنان غزالی آشکار است او در توضیح واژه «نور» در آیه «اللّه نورالسموات و الارض» به روش عارفان تمسک جسته و حق تعالی را نورالانوار حقیقی و دیگران را در برابر او مجاز دانسته است. نور مجازی نور عاریتی است پس نور مشترک لفظی است، یکی نور حقیقی و دیگری نور مجازی و میان نور حقیقی (مستعیر) و نور مجازی (مستعار) هیچ وجه مشترکی جز همان لفظ نور نیست. نور مجازی عاریتی است در دست مملوک، و فقط حقیقت نورانی مالک است که نورش استقلال دارد.

در نور مجازی، همه افراد مستعار چون از خود هیچ ندارند، پس همه مجازها به یک مجاز برمی‌گردد، و مصداق نور حقیقی نیز واحد است. در نتیجه از نظر معنی‌شناسی دو نور قابل تصور است، یکی نور حقیقی و دیگری نور مجازی (غزالی ۱۳۶۹: ۵۰).

اما صدرالمتألهین در مفهوم واژه نور گوید این که قرآن فرمود: خداوند نور آسمانها و زمین است، مطابق است با معنی گفتار آنان که گفتند: خداوند نورالانوار (اصل و حقیقت نورها) و وجودالوجودات (اصل و تمام حقیقت جهان) است، چون دانستی که اصل و حقیقت هر شیء عبارت است از وجود او، که همان جنبه نوریت آن شیء است، پس از باب مثال: زید در واقع همان وجود خاصّ، و نور هویت اوست. نور به خودی خود ظاهر و نورانی است و غیر خود (یعنی زید خارجی) را آشکار می‌سازد. به نور ممکن هیچ‌گاه گفته نمی‌شود، «ظاهر بذاته و مُظهر لغیره»، با این که در وجود خود نیازمند به آفریننده‌ای است که به او وجود و نور ببخشد خداوند در قوی‌ترین مراتب نور، و بالاترین درجات آن قرار دارد پس نور آسمانها و زمین به منزله نورالانوار و

فلک الافلاک است، و چون سخن به روش اشراقیون ترسیم شده است گویند: نوری که تشبیه به چراغ شده عبارت است از نوری که بر تمام حقایق امکانی تجلی و اشراق شده، و آنچه به مشکوة (چراغ‌دان) تشبیه شده ماهیات سفلی و پایین، و آنچه به شیشه و قندیل همانند شده ماهیات عالی و علوی، و آن که به زیت (روغن زیتون) تشبیه شده، عبارت است از نفس رحمانی، و وجود منبسط که از حق تعالی بر خلق افاضه شده و همان نوری است که از او بر کالبد اشیاء و پیکر زمین و آسمان، در آغاز آفرینش و مقام ابداع تأییده و در سلسله آغازین به نام فیض اقدس نامیده شده است، و آنچه به درخت و شجره مبارکه تشبیه شده، عبارت است از وجود که به نام فیض مقدس نامیده شده است. و دلیل شباهت‌اش به درخت، روشن است، چون جهات و شعبه‌ها و شاخه‌های بسیار دارد و این فیض فقط اختصاص به شرق احدیت، و به غرب اعیان و ماهیات ندارد (صدرالمتألهین ۱۳۶۲: ۳۳-۳۰).

همان‌طور که در بیان صدرالمتألهین آمده ابتدا در نور به وجود تفسیر شده است و چون وجود مشترک معنوی است، در نتیجه نور هم مشترک معنوی خواهد بود. مراد از تشکیک نور مفهوم نور نیست، بلکه منظور مصادیق مختلف نور است که شدت و ضعف و تقدم و تأخر و اولویت و اولیت و مانند آن را دارد. و صد البته که این انوار همه خارجی و عینی‌اند. نظر به این که ملاصدرا در اسفار وجود را حقیقتی بسیط می‌داند (صدرالمتألهین [بی تا]: ج ۱، ۵۰).

حال ملاصدرا در تفسیر آیه نور الله نور السموات و الارض می‌افزاید: «دانستی که نور حقیقتی است بسیط که معنای آن مطابق شرح اسم: الظاهر بذاته والمظهر لغيره است. و دانستی که حقیقت نور چیزی است که جز به مشاهده حضوری معلوم نگردد نه آن که صورتی از آن در ذهن حاصل شود، زیرا هر صورت ذهنی همیشه کلی است و اگر چه آن را تخصیص به هزار مخصص دهی، مبهم و نامفهوم است، و مبهم و نامفهوم، هیچ‌گاه متعین و ظاهر در وجود خود نیست، پس ظهورش همانند ذات خود نبوده و در نتیجه به خودی خود ظاهر نبوده و غیر خود را نیز ظاهر و نورانی نمی‌کند. و همچنین هر آنچه غیرذات نور است، در ذات خود پوشیده و پنهان است که به واسطه نور ظاهر و نورانی

می‌شود.

پس به‌طور یقین خداوند تعالی به ذات و حقیقت خود ظاهر است، زیرا او عین ظهور ذاتش برای ذات خود و عین ظهور تمام اشیاء برای اوست، هم‌چنان که او آشکارکننده موجودات از کمین‌گاه پنهانی‌ها و پدیدآورنده آن‌ها از پنهان‌گاه نیستی و عدم به جهان وجود است. پس اگر تابش ذات خویشتاب او در هویات ممکنات و پرتو نور او تا حد نهایی آسمان‌ها و زمین و آنچه در آن‌هاست نبود، بهره‌ای از حصول موجودیت نبود (صدرالمتألهین ۱۳۶۲: ۴۱-۴۰).

استدلال صدرالمتألهین در تفسیر مفهوم نور وقتی به وجود واجبی و پدیدآورنده آسمان‌ها و زمین توجیه‌پذیر است که نور را مشترک معنوی بدانیم، در این صورت، مفهوم نور همان: ظاهر بذاته و مظهر لغیره است که مصادیق فراوانی دارد. قوی‌ترین آن مصداق نورالانوار است که ما از آن به الله تعبیر می‌کنیم و مصادیق دیگرش نیز از نظر ملاحظه انوار حقیقی است که شدت آن بسیار کم‌تر از نورالانوار است و البته این مصادیق نسبت به مفهوم نور که مقسم نامیده می‌شود، در مقوله تشکیک توجیه‌پذیر است. از نظر معنی‌شناسی، نورالانوار در مرکز دایره‌ای قرار دارد که پیرامون آن را انوار طولیه و عرضیه پر کرده‌اند.

البته از دیدگاه معناشناختی افزون بر آن که لفظ نور واجد مشترک معنوی است، می‌تواند هم در علم کلام توجیه‌پذیر باشد و هم در لایه عقلانی فلسفی و هم در وادی معرفت عارفانه. و لذا در توجیه حلقوی و میدانسی معنی‌شناختی می‌توان فضای نورالانوار را به فضای مخروطی تشبیه کرد که در هر لایه‌ای که مقطع مخروطی نامیده می‌شود دیدگاه‌های کلامی و فلسفی و عرفانی و جامعه‌شناختی و مانند آن خودنمایی می‌کنند.

اما حقیقت آن است که از نظر معنی‌شناختی قرآنی، فضای هندسی به دست آمده می‌تواند آیه را به صورت درختی توجیه کند. به این معنی که قرآن در آیه نور آن را شجره مبارکه زیتون نام نهاده و روغن مصفای زیتون توجیه‌کننده و پدیدآورنده نوری است که وقتی تالو کند نه شرقی است و نه غربی، هم‌چنان که شاخه‌های درخت زیتون

از هر طرف گسترده شده است و روغن زیتون تولید شده از این درخت نیز، در همه شاخه‌هایش ساری و جاری است. و نوری که از هر دانه زیتون در این درخت به وجود می‌آید، به وجود آورنده انوار بسیار است که در هر جا رنگ و جلوه و خاصیت بی‌مانندی دارد.

مثال دیگر صدرالمتألهین از کاربرد مشترک معنوی در تفسیر و حدیث

ملاصدرا در بیان و تفسیر واژه «مفتاح» و «خزینه» که در آیات زیر آمده است، همان روش مشترک معنوی را که مورد تأیید علم معنی‌شناسی است پی می‌گیرد: در آیه ۵۹ سوره انعام می‌فرماید: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْبُرِّ وَالْبَحْرِ...﴾ و نیز در آیه ۲۱ سوره حجر می‌فرماید: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾.

و در آیه ۷ سوره منافقون می‌فرماید: ﴿وَلِلَّهِ خَزَائِنُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...﴾ آنچه در تفسیر ملاصدرا تحت عنوان اسرارالآیات آمده و او را از قدمای مفسران متمایز کرده است توجه او به شأن نزول آیه و بحث لغوی و ترتیب آیات و سوره‌ها و سیاق آیات نیست بلکه روش او دقیقاً روشی معنی‌شناختی به طریق فحوص در واژگان است. او در آیات فوق بیان مراتب علم حق تعالی را به اشیاء دنبال می‌کند، لیکن از مفهوم واژگانی «مفتاح و خزینه» به بیان عقل و مصادیق می‌پردازد و می‌گوید: «از جمله آن مراتب (منظور مراتب علمی)، عنایت است و عنایت عبارتست از علم به اشیاء بوجهی که آن علم، عین ذات مقدس اوست و آن همان عقل بسیط است که در آن به هیچ وجه تفصیل نبوده و اجمالی بالاتر از آن وجود ندارد...» و ما در سابق به آن اشاره کردیم که حقیقت وجود را لازم است که تمام اشیاء البته بوجهی اعلی و عقلی باشد و خداوند به آن اشاره کرده و می‌فرماید: و عنده مفاتيح الغیب.

او «مفتاح» را به معنای خزینه می‌داند و سپس می‌افزاید: «و از آن مراتب (علمی) قلم و لوح است پس قلم موجودی است عقلی که واسطه بین خداوند و خلق اوست و در آن (قلم) صورت تمام اشیاء (صور اصلی و علمی حق) به صورتی عقلی موجود است و آن

هم عقل بسیط است، مگر آن‌که در بساطت (اجمال) و شرف و برتری از حق اول یا بین‌تر است، زیرا حق اول از هر جهت واجد حقیقتی بسیط است، ولی تعداد عقول فعّاله بسیار است. (این عقول فعّاله قلم‌های حق تعالی‌اند)، خداوند با اشاره به این قلم‌ها می‌فرماید: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ﴾ (حجر: ۲۱). و نیز می‌فرماید: ﴿وَلِلَّهِ خَزَائِنُ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ...﴾ (منافقون: ۷). و عقل فعال را بدان جهت قلم نامیده‌اند که کارش نقش و تصویر حقایق در الواح و یا دفاتر دل‌هاست. و به وسیله آن عقل، نفوس انسانی بدان حقایق و صورت‌های علمی رسیده و بدان‌ها کمال پیدا می‌کنند. و ذاتشان از قوه به فعل خارج می‌گردد، هم‌چنان‌که به وسیله قلم‌های مجازی در الواح و دفاتر نوشته می‌شود و ماده آن قلم‌ها (مرکب) به صورت نوشته و شکل‌های کلمات و جملات صورت پیدا می‌کند» (خواجوی ۱۳۶۳: ۹۵-۹۴ قاعده ۵ در مراتب علم خدای تعالی به اشیا).

بدین ترتیب ملاصدرا سعی در بیان و تأویل و تفسیر واژه خزینه دارد و نهایت کوشش او آن است که از مفهوم لغوی و ملموس و مادی واژه، مفهومی عالی و عقلانی بسازد. و سرانجام قلم و لوح و قضا و قدر و خزینه و مفتاح و مانند آن را به مراتب علم باری تعالی و عقل فعال او تطور بخشد.

او در شرح احادیث همین روش را به کار می‌برد. مثلاً در حدیث زیر می‌کوشد «عقل» و مراتب آن را به روشی معنی‌شناختی تبیین کند:

قال رسول الله (ص): ما قسم الله للعباد شيئاً أفضل من العقل، فنوم العاقل أفضل من سهر الجاهل و إقامة العاقل أفضل من شخوص الجاهل، و لابتع الله نبياً و لارسولاً حتى يستكمل العقل و يكون عقله أفضل من جميع عقول أمته، و ما يضر النبي (ص) في نفسه أفضل من اجتهاد المجتهدين، و ما أدى العبد فرائض الله حتى عقل عنه، و لا يبلغ جميع العابدين في فضل عبادتهم ما بلغ العاقل، و العقلاء هم اولوالالباب الذين قال الله تعالى: و ما يتذكر إلا اولوالالباب.

صدرالمتألهین پس از شرح اجمالی نسبت به کل حدیث به بیان عقل و مراتب آن پرداخته گوید: «إعلم أنه قد ثبت عند الحكماء الكاملين و العرفاء المحققين أن للعقل مراتب، و اعلى مراتبه هو الذي يقال له: العقل البسيط و العقل الاجمالي و العقل القرآني،

و بعد مرتبه هو العقل النفسانی و العقل التفصیلی و العقل الفرقانی و ایضاً عقل بالفعل و بعد مرتبتهما مراتب العقل بالقوة و العقل بالملكة و العقل المستفاد، و الفرق بین الاولین آن الأول حقیقه واحده بسیطه موجوده به وجود واحد عقلی، و هو مع وحدته و بساطته کل العقول و المعقولات و المعلوم و المعلومات، و هو مبدأ یصدر عنه مفصل المعقولات و علمه تعالی بالموجودات السابق علیها من هذا القبیل کیلا یلزم کثرة فی ذاته، و علمه الذی هو عین ذاته و هو موهبه من مواهب الله لخواص عباده لیس لکسب الیه سبیل» (صدرالمتألهین ۱۳۶۲: ۲۵۱-۲۴۸).

در حدیث فوق که ملاصدرا در جای جای آن، فقط به شرح واژگان عقل و مراتب مختلف آن می‌پردازد دقیقاً، روش معنی‌شناختی در باب مشترک معنوی را پیگیری می‌کند و از آن بهره می‌جوید. او چون قبلاً عقل را از نظر مفهومی در احادیث پیش از آن توضیح کافی داده بود. اینک به بیان مصادیق آن پرداخته است هم‌چنان که در اثبات این امر که «وجود» مشترک معنوی است و افراد آن حقایق خارجی‌اند که نسبت به هم شدت و ضعف دارند. اینک در بیان مراتب عقلی همین شیوه را ادامه می‌دهد و معتقد است، مراتب عقل چون عقل بسیط، عقل اجمالی و عقل تفصیلی و عقل قرآنی و فرقانی و عقل بالفعل و بالقوة و بالملكة و عقل مستفاد، همه و همه در مفهوم عقل مقسمی که در حدیث اول از همین کتاب «العقل و الجهل» شرح مبسوط آن آمده است (صدرالمتألهین ۱۳۶۶: ۲۱۹-۲۱۶) مشترک‌اند، و مراتب کثیره عقل، همه بنابر شدت و ضعف افراد و مصادیق آن مفهوم هستند. البته بالاترین مصادیق عقل که فردی از افراد عقل مقسمی است و در حدیث رسول خدا(ص) به آن اشاره می‌شود و از ارزش‌های آن سخن به میان می‌آید عقل بسیط یا حقیقت واحده‌ای که با وحدت و بساطتش همه عقول را در خود مستغرق کرده است، و هیچ کس را به آن مرتبه راهی نیست. همان خداوند است و او برجسته‌ترین فرد عقل مقسمی است.

در سایر احادیث اصول کافی که صدرالمتألهین آن‌ها را شرح داده است امر بر همین منوال است. او در بیان صفت وحدت و عینیت صفات با ذات، روایات زیادی آورده است که از ذکر همه آن‌ها به دلیل تنگنایی وقت و مقام خودداری می‌کنیم. او مفاهیم کلیدی فراوانی را که در روایات اصول کافی آمده است مطرح می‌کند و با روش اشتراک

معنوی و بیان واژگان و اتیان مصادیق تشکیکی می‌تواند حقایقی را که در بطن احادیث معصومین(س) منطوی است، استخراج کند.

مثال دیگر در بیان کلام حق تعالی و وحی

صدرالمتألهین همچنین با استفاده از آیات مختلف قرآنی، معنی کلام و وحی الهی را چنین تبیین می‌کند: «اعتقاد و تصدیق ما در کلام آن است که کلام آن چنان که اشاعره پنداشته‌اند و نام آن را کلام نفسی گذارده‌اند از معانی نفسی، و قائم به ذات حق تعالی نیست. و نه آن است که معتزله با تمایل به آن گمان کرده‌اند که آن موجد صداها و حروفی در جسمی از اجسام است که دلالت بر معانی کند، وگرنه هر کلامی کلام خدا بود و این باطل است و آن را محدود کردن بر این که قصد آگاه کردن غیر از سوی خداوند و یا قصد رسانیدن کلام از مقام خود به غیر هم (در این موضوع) بر ما بسنده نیست. زیرا اگر بدون واسطه در نظر گرفته شود ناممکن است. چون آن دیگر صدا و حرف نیست» (خواجوی ۱۳۶۳؛ ۱۰۶-۱۰۵).

در این جا نیز ملاصدرا پس از تبیین حقیقت تکلم که از نظر او، انشا و ایجاد کلمات تامات است به بیان مصادیق تکلم و وحی می‌پردازد و در آیات مختلفی که مثال می‌آورد این حقیقت را به اثبات می‌رساند. در یکجا مصداق کلام الهی را همان قرآن می‌داند که عقل بسیط و علم اجمالی می‌نامد و در جای دیگر فرقان را مصداق تکلم و وحی می‌داند که به عقیده او از معقولات تفصیلی و گسترده است، سپس می‌گوید، قرآن و فرقان غیر از کتاب‌اند، چون آن دو از جهان «أمر» و عالم قضای الهی‌اند. ولی کتاب موجودی زمانی است و محل‌اش لوح محو و اثبات، پس کتاب را هر کسی درک می‌کند ولی قرآن را جز کسانی که از آلودگی‌های بشریت منزّه و مطهراند لمس نخواهند کرد (همان).

آنچه صدرالمتألهین در حقیقت تکلم و واژه کلام و وحی گفته است همان روش علم معنی‌شناسی است که ایزوتسو در بیان واژگان کلیدی قرآن پی گرفته است.

ایزوتسو واژه وحی را به دو جنبه متفاوت ولی با اهمیت برابر تقسیم می‌کند، یکی از آن‌ها مربوط به سخن و کلام بودن آن است که به دقیق‌ترین معنی متمایز از لسان یا زبان

است. جنبه دیگر به این واقعیت وابسته است که از همه زبان‌های فرهنگی که در زمان ظهور اسلام در دسترس بود، خداوند عمداً زبان عربی را همچون وسیله تکلم خود برگزید نه بر حسب تصادف و اتفاق، و این مطلبی است که قرآن بر آن تأکید کرده است... در جای دیگر ایزوتسو تأکید می‌کند تا آن‌جا که به کلام خدا مربوط می‌شود، وحی امری است اسرارآمیز و وجه مشترکی با رفتار زبان‌شناختی ندارد و تا آن حد که به کلام بودن آن ارتباط پیدا می‌کند، می‌باید همه خصوصیات اساسی کلام بشری را داشته باشد (ایزوتسو ۱۳۶۸: ۱۹۶-۱۹۲).

با اندکی دقت در سخنان ملاصدرا و مقایسه آن با سخن ایزوتسو معلوم می‌شود، روشی که صدرالمآلهین در واژه «کلام و وحی» به کار گرفته، همان است که در معنی‌شناسی واژگانی و میدانی، ایزوتسو به آن دست یافته است. ملاصدرا میان فرقان و قرآن از یک سو و میان کتاب از سوی دیگر فرق می‌گذارد. کتاب را واژگانی زبان‌شناسانه می‌داند که هر کس به فراخور استعدادش آن را درک می‌کند، اما در مورد فرقان و قرآن همان آیه معروف قرآن را به کار می‌گیرد که «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» صرفاً افراد خاص و معصومی که به هیچ آلودگی مبتلا نشده باشند، به آن دسترسی دارند.

همین‌طور ایزوتسو کلام خدا را تا آن‌جا که مربوط به وحی است امری اسرارآمیز می‌داند و هیچ وجه مشترکی میان آن و رفتار زبان‌شناختی نمی‌بیند، اما از سوی دیگر می‌گوید تا آن‌جا که کلام خدا به زبان مربوط می‌شود، رفتارش عوض شده و می‌باید همه خصوصیات اساسی کلام بشری را در این‌جا به کار گیریم.

روش معنی‌شناسی ایزوتسو بر این پایه استوار است که «معنی‌شناسی قرآن» باید به معنی جهان‌بینی قرآنی، یعنی طرز نگرش آن نسبت به جهان در نظر گرفته شود، معنی‌شناسی قرآن به صورت عمده با این مسئله سروکار دارد که چگونه از منظر این کتاب آسمانی، جهان هستی ساخته می‌شود و اجزای سازنده جهان چه چیزهایی است و ارتباط آن‌ها با یکدیگر از چه قرار است. بدین معنی قرآن (مانند جهان) گونه‌ای از وجودشناسی می‌شود، نوعی وجودشناسی عینی و ملموس و بالنده (آن گونه که در حکمت صدرایی از اصالت وجود و مسائل آن بحث شده) و نه گونه‌ای از وجودشناسی

منظم ايستا كه به فيلسوفی در تراز مجرد تفكری مابعدالطبيعی ساخته باشد. وجودشناسی در هر سطح ملموس هستی و وجود را، بدان گونه كه در آیات قرآن بازتاب یافته است، بنا می‌كند، پس روش ایزوتسو، روشی تحلیلی و ترکیبی در مفاهیم كليدي است، به این صورت كه او مفاهیم و تصوراتی را استخراج می‌كند كه نقش قطعی در تشكيل نگرش قرآنی نسبت به جهان دارند و به آن شكل وجودشناسی بالنده را می‌بخشد (ایزوتسو ۱۳۶۸: ۴).

نتیجه

نظر به محدودیت حجم نوشته، نمی‌توان همه واژگانی را كه صدرالمتهلین در آیات مختلف و سوره‌های قرآنی مورد بحث قرار داده، در چارچوب روش تشكيك و اشتراك معنوي مورد بررسی علمی و دقیق قرار دهیم، اما با یکی دو مثال از حدیث و چند مثال از آیات قرآن عمق دقت وی در به كارگيري اشتراك معنوي در تبیین واژگانی قرآن معلوم می‌شود. اگر غالب مفسران اهل سنت و متخصصان علوم قرآنی از فِرَق مختلف اسلامی با اسلوب اشتراك لفظی به بحث از وجوه و نظایر قرآن پرداخته و ثابت کرده‌اند كه یکی از معجزات كلام الهی وجود «وجوه و نظایر» در قرآن است، ما از سخن صدرالمتهلین به نتیجه‌ای به مراتب بالاتر، دسترسی پیدا می‌کنیم. در آن جا اگر با اسلوب مشترك معنوي و تشكيك به دیار واژگان كليدي قرآن برویم، نه فقط به «وجوه و نظایر» محدود اهل سنت دسترسی پیدا می‌کنیم بلکه در هر مفهومی به وجوه و نظایر و مصادیق بسیاری می‌رسیم كه به دور از مجاز و استعاره و کنایه، همه آن مصادیق و وجوه حقایقی متاصل با مقوله تشكيك برای آن مفهوم مقسمی است. در بیان اشتراك لفظی گاهی مفسران دچار اشتباه شده‌اند و واژه‌ای را كه حاوی حقیقت و مجاز یا مجاز و استعاره و کنایه و جناس و توریه است، از باب اشتراك تلقی کرده‌اند، در حالی كه در اسلوب اشتراك معنوي به شیوه صدرایی پس از بیان مفهوم واژگانی (مقسم) افراد همه حقیقی‌اند و بسته به اعصار و فرهنگ‌ها و لایه‌های مختلف اندیشه بشر اعم از كلامی و فلسفی و عرفانی اسلوب صدرایی با همه آن لایه‌های حلقوی توجیه‌پذیر است (ریخته‌گران ۱۳۷۸: ۲۶۲).

منابع و مأخذ

- ابن جنی (۱۴۰۷)، الخصائص، دارالمعارف، مصر.
- ابن فارس (۱۹۹۴)، کتاب الصحاح فی اللغة العربیة، مكتبة المعارف، طبع بیروت.
- ابوهلال عسکری (۱۹۷۴)، الفرق فی اللغة، دارالآفاق الجدیة، طبع بیروت.
- امام باقلانی (۱۴۱۱)، اعجاز القرآن، تحقیق محمد عبدالمنعم خفاجی، دارالجیل، بیروت.
- امام رازی (۱۴۰۸)، المحصول فی علم اصول الفقه، دارالکتاب العلمیة، طبع بیروت.
- امام شوکانی (۱۹۴۷)، ارشاد الفحول، مطبعة مصطفى البابی، طبع مصر.
- ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۶۸)، خدا و انسان در قرآن، ترجمه احمد آرام، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- بغوی (۱۴۰۷)، تفسیر البغوی، اعداد و تحقیق، خالد عبدالرحمن العک، مروان سوار بیروت.
- حاجی سبزواری [بی تا]، شرح منظومه، کتابفروشی مصطفوی، قم.
- خواجوی، محمد (۱۳۶۳)، اسرار الآیات، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
- ریخته‌گران، محمدرضا (۱۳۷۸)، اصول و مبانی علم تفسیر، مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی و ارشاد اسلامی.
- زرکشی، بدرالدین (۱۴۰۸)، البرهان فی علوم القرآن، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم دارالجیل، بیروت.
- سید احمد هاشمی [بی تا]، جواهر البلاغه، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
- سیبویه (۱۴۱۰)، الکتاب، بیروت، چاپ سوم.
- سیوطی، جلال‌الدین (۱۴۱۰)، المزهرة، دارالجیل، بیروت.
- صدرالمتهلین (۱۳۶۲)، تفسیر آیه مبارکه نور، ترجمه و تصحیح از محمد خواجوی، انتشارات مولی تهران.
- — (۱۳۶۶)، شرح اصول کافی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
- — [بی تا]، اسفار اربعة، مكتبة مصطفوی، قم.
- غزالی، ابو حامد (۱۳۶۹)، مشکاة الانوار، ترجمه صادق آئینه‌وند، مؤسسه انتشارات امیرکبیر.
- محمد القواء، سلوی (۱۳۸۲)، بررسی زبان شناختی وجوه و نظایر در قرآن کریم، ترجمه سیدحسین سیدی، انتشارات آستان قدس رضوی، چاپ اول.
- نورالدین المنجد، محمد (۱۴۱۹)، الاشتراك اللفظی فی القرآن، دارالفکر، دمشق، الطبعة الاولى.