

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
وَصَلَّى اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ

مطالعات قرآن و حدیث

۱۹

دوفصلنامه علمی - پژوهشی مطالعات قرآن و حدیث

سال دهم، شماره اول، پاییز و زمستان ۱۳۹۵

صاحب امتیاز: دانشگاه امام صادق (ع)

مدیر مسئول: دکتر حسین علی سعدی

سر دبیر: دکتر مهدی ایزدی

مدیر داخلی: دکتر محمد جانی پور

اعضای هیئت تحریریه (به ترتیب الفبا)

آذرتاش آذرنوش استاد دانشگاه تهران
مهدی ایزدی دانشیار دانشگاه امام صادق (ع)
محمدباقر باقری کنی استاد دانشگاه امام صادق (ع)
عبدالکریم بی آزار شیرازی دانشیار دانشگاه الزهراء (س)
احمد پاکنچی استادیار دانشگاه امام صادق (ع)
سید کاظم طباطبایی استاد دانشگاه فردوسی
عبدالهادی فقهی زاده دانشیار دانشگاه تهران
عباس مصلائی پور یزدی دانشیار دانشگاه امام صادق (ع)
سید رضا مؤدب استاد دانشگاه قم

دوفصلنامه «مطالعات قرآن و حدیث» در تاریخ ۱۳۹۱/۸/۲۴ و طی نامه شماره ۳/۱۸۱۷۲۲ وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، از شماره ۹ موفق به اخذ اعتبار علمی - پژوهشی شده است و مقالات آن در پایگاه‌های ذیل نمایه می‌شود:

www.isc.gov.ir پایگاه استنادی علوم جهان اسلام
www.sid.ir پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی
www.magiran.com بانک اطلاعات نشریات کشور

۲۴۴ صفحه / ۱۵۰۰۰۰ ریال

امور علمی و تحریریه: دانشکده الهیات، معارف اسلامی و ارشاد

تلفن: ۵-۸۸۰۹۴۰۰۱، داخلی ۳۷۴، نمابر: ۸۸۰۸۰۴۲۴

تهران، بزرگراه شهید چمران، پل مدیریت، دانشگاه امام صادق (ع)

<http://quran.journals.isu.ac.ir>

امور فنی: معاونت پژوهشی، اداره تولید و نشر آثار علمی
امور توزیع و مشترکین: معاونت پژوهشی، اداره توزیع و فروش

فهرست مطالب به ترتیب حروف الفبا

- اختلاف قرائت در اولین آیه ربا و نقش آن در آراء مفسران و فقیهان شیعه ۳۳-۵
محمد رضا ستوده نیا، علی اکبر صافی اصفهانی
- الزامات روش شناختی مطالعات میان رشته‌ای قرآن کریم (بررسی نمونه محور آثار مرتبط با معناشناسی) ۷۱-۳۵
قاسم درزی، احمد پاکتچی، احد فرامرز قراملکی
- پژوهشی درباره منع ورود مشرکان به مکه در پرتو آخرمائزل بودن سوره مائده ۱۰۳-۷۳
امیر احمد نژاد، زهرا کلباسی
- تحلیل سیره معصومان در مواجهه با اهانت کنندگان نادان و مغرض ۱۳۵-۱۰۵
میثم مطیعی
- سطوح معانی ظاهری واژگان قرآنی ۱۶۷-۱۳۷
قاسم بستانی
- گفتمان کاوی تفسیر شیعه در کوفه؛ اصبع و گفتمان "امامت وصایتی" ۲۰۳-۱۶۹
علی راد، مریم ولایتی
- مفردات قرآن و ریشه‌شناسی تاریخی؛ بایسته‌ها و آسیب‌های موجود ۲۲۸-۲۰۵
حیدر عیوضی
- چکیده مقالات به زبان عربی ۲۲۹
- چکیده مقالات به زبان انگلیسی ۲۳۶

سطوح معانی ظاهری واژگان قرآنی

قاسم بستانی*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۲/۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۳/۹

چکیده

هر زبانی قبل از هر چیز از واژگان تشکیل شده‌اند و واژگان از مهم‌ترین عناصر انتقال معنا می‌باشند و در انتقال این معنا نیز از تنوع و سطوح مختلفی برخوردارند. واژگان قرآنی نیز از این امر مستثنا نیستند، لذا کشف و آشنایی با سطوح مختلف انتقال معنا (ظاهری و باطنی) توسط واژگان، می‌تواند خواننده قرآن را هر چه بیشتر به مقصود و مراد به کارگیرنده آنها واقف کند. در این مقاله تلاش می‌شود، بر اساس مطالعه کتابخانه‌ای و نقد و تحلیل داده‌ها و جمع‌بندی آنها، تا حد امکان به پرسشهای بالا در حوزه معانی ظاهری قرآن، پاسخ مناسب داده شود که در نتیجه آن آشکار می‌گردد که معانی ظاهری واژگان قرآنی، به خصوص، از سطوح متنوعی بلکه بعضاً خاص قرآن، برخوردارست که عبارتند از: معنای اشتقاقی، کاربردی، سیاقی و اصطلاح اسلامی (شرعی و قرآنی).

واژگان کلیدی

قرآن کریم، تفسیر، سطوح معانی، معانی ظاهری، مفردات. مطالعات قرآنی
پرتال جامع علوم انسانی

* دانشیار دانشگاه شهید چمران اهواز

طرح مسئله

الفاظ و بالتبع معانی آنها، رکن اصلی بلکه مهم‌ترین رکن بیان شفاهی یا مکتوب برای القا مقاصد و اغراض گویندگان را دارند و نیز این الفاظ از سیالیت و انعطاف پذیری ویژه‌ای برخوردار بوده و امکان تغییر و تحوّل یا چند معنایی در زمانی یا هم‌زمانی را دارند و در نتیجه برای شنونده کلام شفاهی یا خواننده کلام مکتوب موجب ابهام و اشکال در فهم مراد گوینده می‌گردد. از این رو، بررسی و مذاقه در این لفاظ و معناشناسی آنها و کشف و تبیین مبانی و شواهد و قرائن معناساز آنها از دیرباز مورد توجه دانشمندان بوده است.

از جمله، کلام مکتوب وحی در قالب قرآن کریم است و از دیرباز دانشمندان مسلمان برای فهم مراد الفاظ این کتاب مقدس که مرجع اصیل و بی‌بدیل فکر و عمل اسلامی، در تلاش بوده و راهکارها و روشها و اصول و مبانی متنوع و متعددی برای معناشناسی الفاظ آن جستجو کرده و به دست آورده اند تا حداکثر ممکن از خطا در فهم مراد الهی دوری کرده باشند.

در مقاله حاضر تلاش می‌شود به روش کتابخانه‌ای و با رجوع به منابع و مصادر تفسیری و لغت‌شناسی و زبان‌شناسی و تحت عنوان «سطوح معنای ظاهری واژگان قرآنی» یکی از اشکال معناشناسی قرآنی استخراج و تبیین گردد و قواعد آن ذکر و بررسی شود.

شناخت این سطوح برای مفسرین قرآنی به طور قطع از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است تا هنگام معناشناسی الفاظ قرآنی، با دقت مبانی معناشناسی آن را یافته و بر اساس آنها لفظ را به طور صحیحی در معنای ظاهری آن، معنا کنند و بر مراد الهی با دقت بیشتری دست یابند.

۱. مفهوم سطوح معانی ظاهری

سطوح معانی مورد بحث در این مقاله، شناخت معانی انواع معانی ظاهری متن و مبانی آنها، نه معانی باطنی، طولی و تأویلی و مانند آنست. اگر معانی قرآنی به دو سطح «ظاهری»؛ معنایی که لفظ در حالت کاربردش فقط بر آن دلالت دارد، و «باطنی، طولی

یا تأویلی»؛ معنایی که با تصرف در معنای ظاهری از حیث تخصیص، تعمیم، جری و تطبیق و... یا عدول از آن به معنای دور از معنای اولیه به دست می‌آید، تقسیم کنیم، سطوح معانی مورد بحث این مقاله در نوع اول قرار می‌گیرند.

این معانی ظاهری خود، بنابر مبناها و اسباب آنها، به انواعی تقسیم می‌شوند که در این مقاله و بر اساس جمع‌بندی روشهای معناشناسی ظاهری الفاظ، چهار سطح ذیل می‌باشند: سطح معنای اشتقاقی، سطح معنای کاربرد غالب، سطح معنای کاربرد سیاقی و سطح معنای اصطلاح اسلامی. ذیلاً به تفصیل این سطوح ذکر و بررسی و تبیین می‌شوند، اما به جاست پیش از ورود به بحث این سطوح، به نکات ذیل توجه شود:

۱. این نوشتار مبتنی بر مطالعه توصیفی و هم‌زمانی^۱ معانی واژگان قرآن کریم است که معانی واژگان زبان یا متنی را در مقطع زمانی و مکانی خاصی بدون ملاحظه پیشینه یا پسینه آن (بر خلاف مطالعه تاریخی و درزبانی^۲ - خواهد آمد-) مورد مطالعه قرار می‌دهد و مهم از این مطالعه، علم به معنای لغت در زمان صدور نزد گوینده و شنونده خاص آنست.

۲. یافتن معنا در یکی از سطوح مطرح در این مقاله، از سویی متکی بر مطالعه بینامتنی^۳؛ مطالعه‌ی متن‌های دیگر به عنوان زمینه^۴، مانند شعر جاهلی، شأن نزول، فرهنگ زمانه و... است و از سویی دیگر متکی بر مطالعه درون متنی^۵، مانند سیاق و قرائن لفظی، تفسیر قرآن به قرآن و... است. همه اینها البته جزو مباحث معناشناسی است.

به هر حال، در موارد بسیاری در تشخیص مبنای اصلی و حقیقی معناشناسی یک لفظ، اختلاف پیش آمده و هر مفسر یا لغت‌شناسی بنابر دلایل و شواهدی، مبنای خاصی را برای معناشناسی لفظ برگزیده است. علاوه بر آن که ممکن است در معنای حاصل از یک مبنای معناشناسی با حفظ وحدت مبنا، اختلاف پیش آمده و برای مثال در معنای کاربردی غالب یک لفظ، معانی متعددی پیشنهاد گردد.

۳. سطوح معانی واژگان قرآنی، به طور طبیعی متکی بر نظریه گویا و غیر صامت بودن متن (با توجه به واژگان آن) و مستقل بودن معنای آن از مفسر (و غیر سیال بودن آن) است؛ بدین گونه که واژگان متن قرآنی ذاتاً و فی نفسه؛ از سویی به اتکای قرائن

درون متنی (معنای معجمی، قرائن لفظی، حوزه معنایی، همنشین‌ها، جانشین‌ها، متقابل‌ها و ...) و قرائن برون متنی (شأن نزول، سنت، فرهنگ زمانه و ...) و از سویی دیگر، به اتکای مطالعه بینامتنی و درون متنی، در یکی از این سطوح بر معانی خود (و در نتیجه جمله و عبارت خود) دلالت دارد؛ هر چند ممکن است اکنون با از بین رفتن برخی از این قرائن، دستیابی بر معنای دقیق و مراد (به طور کلی) برخی از واژگان مشکل شده باشد.

همچنان که ملاحظه می‌شود استقلال معنایی متن در اینجا به معنای اتکای صرف متن به خود نیست و نیز اگر چنین پیش‌فرضی مد نظر نباشد و معنای واژگان را سیال و متکی بر مفسر دانست، دیگر نیاز به سطوح معنایی نبوده یا اهمیت معناشناسانه و معرفت‌شناسانه آن از بین می‌رود.

۴. همچنان که خواهد آمد، اصل در تعیین سطوح معنایی، سیاق می‌باشد و ممکن است که یک لفظ در سیاقی در یک سطح معنایی و در سیاقی دیگر در سطح دیگر باشد و نمی‌تواند در یک سیاق، در بیش از یک سطح معنایی باشد مگر در صورت اختلاف در تعیین سطح معنایی یک لفظ در یک سیاق واحد باشد و مثلاً برخی آن را در سطح اشتقاقی و برخی در سطح کاربردی بدانند.

۵. گاهی برای دانستن معنای خاص یک لفظ، مانند معنای اصطلاحی قرآنی، به معنای اشتقاقی و غالب یک لفظی آن نیز پرداخته می‌شود که این مهم، بیشتر جهت زمینه‌سازی درک بهتر معنای اصطلاحی است نه معتبر دانستن آن معنایی برای آن لفظ در آن موقعیت خاص در کنار معنای مثلاً اصطلاحی آن.

۶. اهمیت معنای ظاهری الفاظ قرآنی و سطح آن، از آن روست که هیچ معنای غیر ظاهری (تأویلی، طولی و مانند آن) بدون علم به این معنای ظاهری و با اتکا بر آن، پذیرفته نمی‌شود، بلکه معنای ظاهری قرآن، خودبخود از حجیت برخوردار بوده و اساس و مبنای هر معنا و تفسیر دیگری برای قرآن است (صدر، ۱۴۰۶، ج ۱، ص ۳۰۱-۳۰۰).

۲. سطح معنای اشتقاقی

۱-۲. تعریف اشتقاق

اشتقاق، گرفتن لفظی از لفظی دیگر به جهت موافقتش با حروف اصلی آن لفظ و مناسبتش با آن در معنا است (جرجانی، ۱۴۰۷ق، ص ۴۱؛ سیوطی، بی تا، ج ۱، ص ۳۴۶) و دارای چهار رکن؛ مشتق، مشتق منه، موافقت در حروف اصلی و مناسبت در معنا با وجود تغییر (ابن النجار، ۱۴۰۰ق، ج ۱، ص ۲۰۷) و بر سه نوع است:

۱-۱-۲. اشتقاق صغیر، وقتی که بین دو لفظ در حروف اصلی و به صورت مرتب، توافق وجود داشته باشد، بدون ملاحظه حروف زائدی که میانشان فاصله می‌اندازد، مانند «س ل م» که از آن: سلم، یسلم، سالم، سلمان، سلامه، گرفته می‌شود (ابن جنی، بی تا، ج ۲، ص ۱۳۴) و مراد، از اشتقاق در صرف و نحو و بلاغت، همین معناست.

۲-۱-۲. اشتقاق کبیر، وقتی که یک اصل را گرفته و بر آن و ترکیبهایی که از آن اشتقاق می‌شود، یک معنای کلی (حوزه معنایی) جاری شود، مانند «ک ل م» که به «ک م ل»، «م ک ل»، «م ل ک»، «ل ک م»، «ل م ک» ترکیب شده که تمام آنها را یک معنا، معنای شدت و قوت جمع می‌کند (ابن جنی، بی تا، ج ۲، ص ۱۳۴). در این نوع، فقط اصول لفظ شرط است نه ترتیب آنها و در همه کلمات جاری نمی‌باشد (ابن جنی، بی تا، ج ۲، ص ۱۳۸).

۳-۱-۲. اشتقاق اکبر، وقتی که بین دو لفظ، تناسب در مخرج وجود داشته باشد و حرفی به حرف دیگری بدل گردد، مانند نهق که به نعق تبدیل می‌شود (جرجانی، ۱۴۰۷ق، ص ۴۹).

۲-۲. اصل اشتقاقی و معنای اشتقاقی

اصل اشتقاقی، اصول اولیه لفظ می‌باشد که در ابتدای امر، لفظ برای رساندن معنایی، بر آن اصول وضع شده است و در اشتقاق این اصول و معنای اولیه شناخته ریشه‌یابی می‌شوند (حربی، ۱۴۱۷ق، ص ۵۱۱) و معنای اشتقاقی یک لفظ، همان معنای ریشه و

اصلی است که کلمه برای بیان آن معنا، وضع شده است، خواه آن معنای ریشه‌ای و اصلی به معنای دیگری متحول شده باشد یا نه. معنای اصل اشتقاقی تا آنجا مهم است که گفته شده تفسیری که معنای اصل اشتقاقی یک کلمه آن را تأیید کند، بر غیرش اولی است (زرکشی، ۱۳۹۱ق، ج ۱، ص ۲۷۹ به بعد، سیوطی، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۱۸۶). گاهی یک اصل اشتقاقی بر بیش از یک معنا دلالت می‌کند، از آن جهت که ممکن است که آن اصل از چند زبان یا لهجه هر یک با معنایی گرفته شده باشد یا کاربردهای استعاره‌ای، مجازی، تضمینی یا التزامی معنای اصل اشتقاقی به مرور به معنای اشتقاقی تبدیل شده باشند.

۲-۳. پیشینه توجه به اصل اشتقاقی

اهتمام نسبت به اصل اشتقاقی و بهره‌مندی از آن در معنا کردن الفاظ از دیرباز نزد لغت‌شناسان، مانند ابن قتیبه (ر.ک: ۱۳۹۳ق، ص ۲۶۵ ذیل اصل معنایی روح و روح و ریح)، أصمعی (ر.ک: ۱۹۱۲م، ص ۵ درباره قرأ و ص ۷ درباره اصل معنایی شعب و سراسر اثر)، ابن درید (ر.ک: ۱۴۱۱هـ، ص ۱۶ درباره اصل مناف)، أبوعلی فارسی (ر.ک: ۱۴۱۳ق، ج ۴، ص ۴۳۲ به بعد درباره اصل «استیاسوا» (یوسف: ۸۰) در قرائتهای مختلف آن) و شاگردش ابن جنی (بی‌تا، سراسر اثر و ۱۴۱۲ق، سراسر اثر)، راغب اصفهانی (۱۴۰۴ق، سراسر اثر) بوده است و بالاخص ابن فارس که ظاهراً از ایده ابن قتیبه در دو کتابش بهره‌جسته و کتاب بزرگش (۱۴۰۴ق، سراسر اثر) را به شیوه او نگاهت که کتابی بی‌همتا در نوع خود بوده و مؤلف آن تلاش کرده که مفردات را به اصول اشتقاقی آن برگرداند و از بزرگترین کتاب در تحلیل ساختار کلمات می‌باشد. و نیز همچنان که در ارجاعات این مقاله مشاهده خواهد شد، مفسرانی، مانند طبری، ابن ابی حاتم رازی، طوسی، طبرسی، و محدثینی، مانند شیخ صدوق در برخی از احادیث معصومین (ع)، بدین علم نظر داشته‌اند.

۲-۴. معنای اشتقاقی و گونه‌شناسی نقش آن در معناشناسی الفاظ

شناخت معنای اشتقاقی، به گونه‌های مختلفی در فهم معنای کلمه نقش دارد. ذیلاً گونه‌های این نقش ذکر می‌شود:

۲-۴-۱. شناخت دلالت و معنای اصلی و مأخوذ الفاظ؛ در سبب نامگذاری

نخستین انسان به «آدم» گفته‌اند: چون او از اَدیم الأرض آفریده شد (طبری، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۳۰۷ به بعد، ۱۵، ص ۱۴۶، ابن ابی حاتم، بی تا، ج ۱، ص ۸۵، ج ۵، ص ۱۴۴۳، فرات، ۱۴۱۰ق، ص ۱۸۶، مقاتل، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۳۴۹، صدوق، ۱۳۸۵ق، ج ۱، ص ۲ و ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۱۹، ...) و در تفسیر حواء نیز گفته‌اند: چون از زنده‌ای (حی) آفریده شد (مقاتل، ۱۴۲۴ق، ج ۱، ص ۲۱۳، صدوق، ۱۳۸۵ق، ج ۱، ص ۱۶) درباره نوح گفته‌اند: زیرا او بر قومش سوگواری کرد (ناح) (مقاتل، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۳۴۹، شیخ صدوق، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۲۱) و «أید» که به یک اصل اشتقاقی، به معنای قوت و حفظ (ناشی از قوت) است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۶۳)، چنانکه از این اصل اشتقاقی و معنای قوت، در قرآن آمده است: «أَيُّدًا» (بقره: ۸۷، مائده: ۱۱۰، مجادله: ۲۲)، «الْأَيْدِ» (ص: ۱۷) و «بِأَيْدِي» (ذاریات: ۴۷).

۲-۴-۲. تعیین حوزه معنایی تعدادی از مفردات قرآنی پراکنده در تصریفات

متعدد یک واژه. این امر همچنین موجب شناخت مناسبت تفسیرهای مفسرین با این اصل و ارتباط میان تفسیرها و اصل لفظی و نیز تفسیر لفظ در سیاقش می‌گردد؛ به گونه‌ای که از آن در یک سیاق، به معنایی که با این سیاق مناسبت دارد، تعبیر می‌گردد و در سیاقی دیگر، به معنایی دیگر و مناسب آن. در حالی که همه این معانی به یک اصل اشتقاقی کلی برمی‌گردد، مانند:

الف) «قَضَى»: اصل معنایی و کلی این کلمه، حَتَمَ است، مانند: «فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَى عَلَيْهَا الْمَوْتَ» (زمر: ۴۲) (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۹۹). سپس معانی مختلفی پیدا کرده که تماماً به این معنای کلی برمی‌گردند:

۱- فرمان دادن: «وَقَضَى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ» (اسراء: ۲۳)،

- ۲- دانستن: «وَقَضَيْنَا إِلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ» (اسراء: ۴)؛ زیرا هنگامی که به آنها خبر داد که در زمین فساد می‌کنند، به وقوع حتمی آن خبر داده است.
- ۳- ساختن: «فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ» (فصلت: ۱۲) و «فَأَقْضِي مَا أَنْتَ قَاضٍ» (طه: ۷۲)؛ زیرا چیزی که ساخته شود، وجودش حتمی می‌گردد، از این رو، به داور، «قاضی» گفته شد؛ زیرا امور را حتمی می‌کند.
- ۴- فارغ شدن: گفته می‌شود که قُضِيَ قضاءك: کارت با آن تمام شد و به میت می‌گویند: قد قضی: تمام کرد و فرجامش حتمیت شد. بدین ترتیب، تمام این فروعاً به یک اصل و حوزه معنایی برمی‌گردند (ابن قتیبه، ۱۳۹۳ق، ص ۴۴۲، ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۹۹).
- ب) «أود»: معنای این اصل اشتقاقی عطف (تا شدن) است که گاهی بر اثر سنگینی و فشار می‌باشد. در قرآن از این اصل اشتقاقی به دو شکل استفاده شده است: ۱- «يؤود» (بقره: ۲۵۵) (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۵۴)، ۲- «المؤودة» (تکویر: ۸)، هر چند برخی این کلمه را مشتقل از «أود» به معنای سنگین شدن دانسته‌اند (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۷۸)، اما ظاهراً آن از قلب «أود» است (ابن منظور، بی‌تا، ج ۳، ص ۷۵، ۴۴۳، زبیدی، بی‌تا، ج ۵، ص ۲۹۰) و به عبارت دیگر، وقتی «أود»، خم شدن بر اثر سنگینی است، پس برای معنای سنگین شدن نیز از همین اصول استفاده کرده و بنابر این اصل اشتقاقی و تغییرات رخ داده، به دختر زنده به گور، از حیث این که زیر فشار خاک و سنگینی آن قرار می‌گیرد تا که بمیرد، «المؤودة» گفته‌اند.
- ۲-۳- تصحیح معنای مورد اختلاف یک لفظ، مانند:
- الف) «تصدیه» در آیه «وَمَا كَانَ صَلَاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلَّا مُكَاءً وَتَصْدِيَةً» (الانفال: ۳۵) که گفته شده تصدیه، یعنی الصلّة عن بیت الله الحرام (طبری، ۱۴۱۵ق، ج ۱۳، ص ۵۲۷، طوسی، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۱۶)، در حالی که مصدر «صَدَّ»، «تصدیداً» نه «تصدیه» مصدر «صدی» که در اصل «صدد» بوده و دال دوم به یاء بدل شده است، مانند: «تظنّیت» که «تظنّنت» (طبری، ۱۴۱۵ق، ج ۱۳، ص ۵۲۷).
- ب) «أواب» در آیه «إِنْ تَكُونُوا صَالِحِينَ فَإِنَّهُ كَانَ لِلْأَوَابِينَ غَفُورًا» (اسراء: ۲۵) که در معنای آن اختلاف کرده‌اند: ۱- تسبیح کنندگان، ۲- اطاعت کنندگان نیکوکار (محسن)، ۳-

نمازگزاران نماز مغرب و عشاء، ۴- نمازگزاران نماز صبح، ۵- بازگشتن کننده از گناه و توبه کننده از آن (طوسی، بی تا، ج ۶، ص ۴۶۸، طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۶، ص ۶۳۲، طبری، ۱۴۱۵ق، ج ۱۵، ص ۷۰-۶۸) و گفته شده که درست تر و بنابر اصل اشتقاقی کلمه، نظر پنجم است؛ زیرا از «آب یُؤوب أوباً»، به معنای برگشتن است (طبری، ۱۴۱۵ق، ج ۱۵، ص ۷۱، طوسی، بی تا، ج ۶، ص ۴۶۸)، در قرآن نیز آمده است: «إِنَّ إِلَيْنَا إِيَابَهُمْ» (غاشیه: ۲۵). ج) «إمام» در «يَوْمَ نَدْعُو كُلَّ أُنَاسٍ بِإِمامِهِمْ» (اسراء: ۷۱). در معنای امام در اینجا اختلاف کرده‌اند: ۱- پیامبر و کسی که در دنیا از او پیروی می‌شود (از انس، مجاهد، قتاده و دیگران)، ۲- کتاب اعمالی که در دنیا انجام داده‌اند (از ابن عباس، حسن و ضحاک)، ۳- کتابی که بر پیامبر هر قوم نازل شده و در آن تشریحات آمده است (از ابن زید و مجاهد) (طبری، ۱۴۱۵ق، ج ۱۵، ص ۱۲۷-۱۲۶، طوسی، بی تا، ج ۶، ص ۵۰۴، طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۶، ص ۶۶۳)، ۴- جمع ام به معنای مادر، بدین گونه که مردم روز قیامت به مادرانشان خوانده می‌شوند نه پدرانشان (از قرظی) (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۶، ص ۶۶۳)؛ به جهت رعایت حال عیسی (ع)، اظهار شرف حسنین (ع) و رسوا نشدن زنازادگان (زمخشری، ۱۳۹۲ق، ج ۲، ص ۴۵۹).

اما قول اخیر رد می‌شود؛ زیرا ام، بر امهات جمع بسته می‌شود نه بر امام (زمخشری، ۱۳۹۲ق، ج ۲، ص ۴۵۹، سیوطی، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۱۸۶) و گفته شده که بهترین نظر، کتاب اعمال است. در قرآن نیز در این معنا آمده است: «وَكُلِّ شَيْءٍ أَخَصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ» (یس: ۱۲)، و نیز (اسراء: ۱۳-۱۴، جاثیه: ۲۸-۲۹، کهف: ۴۹، زمر: ۶۹) و مانند آن (قاسمی، بی تا، ج ۱۰، ص ۳۹۵۲). یا پیشوا در دنیا؛ زیرا چنین معنایی از کاربردهای غالب زبان عربی است و هدایت معانی کلام خدا به مشهورتر، اولی است تا وقتی که دلیلی برای خلاف آن وجود نداشته باشد (طبری، ۱۴۱۵ق، ج ۱۵، ص ۱۲۷، طوسی، بی تا، ج ۶، ص ۵۰۴، طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۶، ص ۶۶۳).

۲-۴-۴. شناخت مناسبت معنای کاربردی یا اصطلاحی با معنای اشتقاقی و اصلی آن

به شناخت مناسبت یک معنای رایج با اصل اشتقاقی آن و نحوه انتقال یک لفظ از معنایی به معنای دیگر، «معناشناسی تاریخی»^۶ (نکونام، ۱۳۹۰ش، ص ۱۸) یا مطالعه

درزبانی^۷ (باقری، ۱۳۷۸ش، ص ۳۶) و به طور کلی «مطالعه‌ی تغییرات معنا در طول زمان» (پالمر، ۱۳۷۴ش، ص ۲۹) گفته می‌شود و با استفاده از این روش در معناشناسی قرآن کریم، می‌توان زبان قرآن را همچون فرایندی تاریخی در نظر گرفت که حدود ۲۳ سال امتداد داشته و در ابتدا مشتمل بر دو دوره‌ی مکی و مدنی بوده و سپس با گسترش اسلام و ورود فرهنگ‌ها و ظهور علوم مختلف، و پیش از آن نسبت به زمان قبل از نزول وحی، از لحاظ معناشناسی تغییراتی پیدا کرده است (برای اطلاع بیشتر، ر.ک: أبو عوده، ۱۴۰۵ق، سراسر اثر، بستانی - سپهوند، ۱۳۹۰ش، ص ۱۷۶-۱۷۳). ذیلاً نمونه‌ای از این فرایند ذکر می‌شود.

الف) «ثوب»: این کلمه دارای یک اصل لغوی است و آن برگشتن است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۹۵-۳۹۳). اما برخی قیدی در معنای برگشتن اضافه کرده و آن را رجوع چیزی به حالت اولیه‌ای که بر آن بوده یا به حالت مقدر و مقصود در فکر و ذهن، دانسته‌اند، مانند ثواب العمل و أثاب که مراد پاداش بر کاری است؛ از آن جهت که پاداش یک کاری، به آدمی برمی‌گردد (راغب، ۱۴۰۴ق، ص ۸۳). این دو لفظ در قرآن بسیار به کار رفته‌اند: «فَأْتَابَهُمُ اللَّهُ بِمَا قَالُوا جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ» (مائده: ۸۵، فتح: ۱۸)، «فَأَتَاهُمُ اللَّهُ ثَوَابَ الدُّنْيَا وَحَسُنَ ثَوَابُ الْآخِرَةِ» (آل عمران: ۱۴۸، کهف: ۳۱، مریم: ۷۶).

همچنین کاربرد «ثیاب» نیز بر جامه غلبه دارد، چه بسا از این جهت که بارها پوشیده می‌شود، یعنی مستمراً به آن رجوع می‌شود (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۹۴) و در قرآن نیز این معنای غالب آمده است: «...أَلَا حِينَ يَسْتَعْشُونَ ثِيَابَهُمْ...» (هود: ۵، کهف: ۳۱، نور: ۵۸).

ب) «لبس»: برای این کلمه، اصلی دال بر معنای مخالطه و مداخله (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۲۳۰) یا ستر (پوشاندن) (راغب، ۱۴۰۴ق، ص ۴۴۷) گرفته‌اند که معنای دوم، یکی از آثار معنای اصلی این ماده نه اصل آن است؛ از آنجا که اختلاط و مداخله، شبیه به ستر یا مشتمل بر آن است. در قرآن نیز این معنا به کار رفته است: «وَلَا تُلْبَسُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ وَ تَكْتُمُوا الْحَقَّ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ» (بقره: ۴۲، انعام: ۹، ۸۲). همچنین از مشهورترین معانی این ماده، ثیاب ملبوس (جامه) است؛ از حیث آن که با آدمی مخالطه داشته یا او را می‌پوشاند که در قرآن نیز بسیار به کار رفته است: «يَلْبَسُونَ مِنْ سُندُسٍ وَ اسْتَبْرَقٍ

مُتَقَابِلِينَ» (دخان: ۵۳)، «يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سِوَاتِكُمْ وَرِيشًا...» (اعراف: ۲۶، ۲۷، فاطر: ۳۳). این کاربرد اخیر بر این ماده، غلبه کرده تا آنجا که گویی اصل آن می‌باشد. از این رو، مشاهده می‌شود که اموری چون زنان و مردان، شب و غیره، به آن، به مناسبت‌هایی، تشبیه می‌شود، مانند: «هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ» (بقره: ۱۸۷)، «وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ اللَّيْلَ لِبَاسًا» (فرقان: ۴۷، نبا: ۱۰، نحل: ۱۱۲).

۳. سطح معنای کاربردی غالب و عرفی نزد عرب

۳-۱. معنای کاربردی غالب

یکی از وجوه بارز زبان از جمله زبان عربی، وجود معانی متعددی برای یک واژه؛ از حیث معانی حقیقی و مجازی است، اما با این وجود، عادتاً در یک زمان و مکان خاصی، یکی از معانی آن لفظ بر دیگر معانی غلبه کرده و به اصطلاح، به معنای مشهور متبادر میان متکلمین، تبدیل می‌شود، به گونه‌ای که اگر در کلامی در آن زمان و مکان بیاید، ذهن ابتدا به این معنا منصرف می‌گردد.

این معنای متبادر که معنای عرفی یا ظاهری لفظ است، از اهمیت خاصی برخوردار است و شناخت آن برای افراد غیر حاضر زمان و مکان به کار رفتن الفاظ، حتمی و حجت است. بدین معنا در اصول فقه، «معنای ظاهری» گفته می‌شود و بر حجیت آن اتفاق است (مظفر، بی تا، ج ۳، ص ۱۴۳ به بعد)، مانند لفظ «القیامه» که در اصل به معنای ایستادن و برپا شدن است اما در قرآن به معنای زمان رستاخیز بوده همین معنا اکنون نیز چیره است یا لفظ «حج» به معنای قصد کردن، در قرآن نیز به همین معنای به کار رفته است: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» (آل عمران: ۹۷)، اما به تدریج معنای خاص خود، به زیارت خانه خدا رفتن برای انجام مناسکی خاص تحت عنوان تمتع و عمره گشت و در حال حاضر، این معنا به ذهن متبادر و حقیقی گشته است.

۳-۲. تفسیر مبتنی بر معنای کاربردی غالب و علل رویکرد مفسران به آن

تفسیر مبتنی بر کاربردی غالب، عرفی یا لغوی، بیان معانی قرآن بر اساس زبان عربی رایج (زمان نزول) از حیث ألفاظ و اسلوبها است (طیار، ۱۴۲۲ق، ص ۳۸) و از دیرباز

مفسران چنین رویکردی را قائل بودند و معتقد بودند که قرآن بر کلام معروف و پر کاربرد عرب نازل شده است، نه بر کلام شاذ، ضعیف و منکر آن و غیر مستعمل نزد مخاطبین (طبری، ۱۴۱۵ق، ج ۷، ص ۲۲۱، ج ۱۲، ص ۴۰، طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۹، ص ۱۵۸، طوسی، بی تا، ج ۹، ص ۳۰۳، طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۷، ص ۱۹۷، نحاس، ۱۴۰۸ق، ج ۵، ص ۱۳۲، زرکشی، ۱۳۹۱ق، ج ۲، ص ۱۶۰، ۱۶۷، طیار، ۱۴۲۲ق، ص ۴۰ به بعد، نکونام، ۱۳۹۰ش، ص ۷۲ به بعد، حربی، ۱۴۱۷ق، ص ۳۴۹، ۳۷۲-۳۷۱، ...).

همچنان که معنای عرفی در خطاب، آشکارتر از معنای لغوی است؛ زیرا متبادر به ذهن است و از آنجا که کلام هم برای فهماندن و فهمیدن است [چنین خطابی، مفید فایده است] [ابن النجار، ۱۴۰۰ق، ج ۳، ص ۴۳۵]، البته به شرط آن: الف) این «حقیقت عرفی» (معنای عرفی کاربردی)، در زمان پیامبر (ص) یا پیش از آن وجود داشته باشد و حقیقت عرفی پس از آن، ملاک نیست (سیوطی، ۱۳۷۸ق، ص ۹۶، ب) عرف غالب یا شایع باشد (سیوطی، ۱۳۷۸ق، ص ۹۲، ۹۵، ج) قرینه‌ای برای دلالت لفظ بر معنای شرعی و اسلامی وجود نداشته باشد (حربی، ۱۴۱۷ق، ص ۴۱۴).

علاوه بر آن، آیات قرآن که مخاطبین را به تفکر در قرآن فرمان می‌دهند: «كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ» (ص: ۲۹)، «أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْقَانَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَفْقَالُهُمْ» (محمد: ۲۴)، «وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ» (قمر: ۱۷، ۲۲، ۳۲، ۵۴) یا قرآن را عربی مبین توصیف می‌کند: «لِسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ» (نحل: ۱۰۳)، «بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ» (شعراء: ۱۹۲-۱۹۵) یا آن را تبیان کننده هر چیز می‌داند: «وَوَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ بَيِّنَاتٍ لِكُلِّ شَيْءٍ» (نحل: ۸۹) از مؤیدات این قاعده است.

برخی از دانشمندان نیز موارد کلی و غالب کاربردهای قرآنی را گردآوری کرده‌اند، مانند ابن فارس در الأفراد که زرکشی (۱۳۹۱ق، ج ۱، ص ۱۱۱-۱۰۵) و سیوطی (۱۴۰۵ق، ج ۲، ص ۱۳۹-۱۳۲) آن را نقل کرده و مطالبی بدان افزوده‌اند و نیز راغب اصفهانی در مفرداتش و الکفوی در کلیاتش (کلیات فی اللغة) و مفسران در مواضعی از تفاسیر خود. نمونه:

الف) «جزء» در: «وَجَعَلُوا لَهُ مِنْ عِبَادِهِ جُزْءًا» (زخرف: ۱۵)، «جزء» را در اینجا به معنای بهره و مراد فرشتگان دانسته‌اند اما برخی آن را در لغت، به معنای اِنَاث دانسته و

برای آن از شعر شاهدی نیز آورده‌اند (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۹، ص ۶۴)، اما هر چند که عرب جاهلی، فرشتگان، از جنس دختران می‌شمرد، اما برای این لفظ، چنین معنایی نزد آنها به طور قطع وجود نداشته است (زمخشری، ۱۳۹۲ق، ج ۳، ص ۴۸۱).

ب) «سنة» در: «لا تأخذهُ سِنَّةٌ وَ لا نَوْمٌ» (بقره: ۲۵۵) که از قول ابن زید نقل شده «وسنان» کسی است که از خواب برمی‌خیزد در حالی که گیج است تا آنجا که ممکن است بر خانواده‌اش شمشیر بکشد، در حالی که چنین معنایی برای این لفظ در کلام عرب وجود نداشته و غالب معنایش، چرت یا خواب سبک می‌باشد (ابن عطیه، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۷۵).

ج) «طِيراً أَبابیل» (فیل: ۳): گفته شده که می‌تواند مراد، پشه یا مگس‌هایی باشند که میکروب‌هایی را بر پاهای خود حمل کرده و وقتی با بدن انسان تماس برقرار می‌کردند، آنها را بیمار ساخته و نابود می‌نمودند (محمد عبده، ۱۳۸۷ق، ص ۱۶۵، مراغی، ۱۳۹۴ق، ج ۳۰، ص ۲۳۴، وجدی، بی‌تا، ص ۸۲۲)، در حالی که عرب زمان پیامبر (ص) چیزی به نام میکروب نمی‌شناخت و به طور قطع از شنیدن طیر ابابیل و حجاره ذهنش به مگس یا پشه و میکروب خطور نمی‌کرد و به کل به دور از زبان عرب و کلمات مأنوس آنها که قرآن نازل شد، است (ذهبی، ۱۳۹۶ق، ج ۲، ص ۵۶۹، عرجون، بی‌تا، ص ۳۶-۳۴) و از سیاق آیه آشکار می‌شود که عرب شاهد این ماجرا بوده و دیده که پرندگانی، سنگهایی را پرتاب کرده‌اند و فیل‌هایی و انسان‌هایی بر اثر آن نابود شده‌اند. آنها پشه و مگس ندیدند یا میکروبی که اصلاً دیده نمی‌شود و... (رومی، ۱۴۰۱ق، ج ۲، ص ۷۲۶).

د) «حی و میت» در: «وَتُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَتُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ» (آل عمران: ۲۷). در تفسیر این آیه گفته شده که مراد، اخراج حی (از انسان و دیگر جانداران) از نطفه (که حکم میت دارد) و اخراج نطفه میت از حی است یا اخراج درخت نخل از هسته و هسته از درخت نخل یا اخراج مؤمن از کافر و کافر از مؤمن است. اما گفته شده که نظر نخست، درست‌تر است، چون به هر حال، هر چیزی که از موجود زنده جدا بشود، در حکم میت است و در اینجا همان نطفه است و این، شبیه به آیه «وَكُنْتُمْ أََمْوَآتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (بقره: ۲۸). اما بقیه تأویلات هر چند مفهوم هستند و قابل

قبول، اما در اینجا کاربرد غالب و آشکار عرب که معنای نخست است، مقدم است نه معنای خفی و شاذ (طبری، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۲۲۶).

هـ) «تنور» در: «حَتَّىٰ إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَفَارَ التَّنُّورُ» (هود: ۴۰). گفته شده که تنور: الف) وجه ارض (کف زمین) که آب از آن بیرون زد، ب) تنویر الصبح، از این قول عرب: نور الصبح تنویراً که این قول منسوب به علی (ع) نیز است، ج) جای بلند و مشرف (مثل منار)، د) محل پخت نان (طوسی، بی تا، ج ۵، ص ۴۶۸، طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۵، ص ۲۴۸-۲۴۷، طبری، ۱۴۱۵ق، ج ۱۲، ص ۴۰) و گفته شده که اولی تأویلات در اینجا، آنست که تنور را محل پخت نان بگیریم (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۵، ص ۲۴۸، طبری، ۱۴۱۵ق، ج ۱۲، ص ۴۰)؛ زیرا این معنا از کلام عرب، دانسته می شود و کلام خدا را باید بر اغلب أشهر معانی نزد عرب حمل کرد، مگر دلیلی بر خلاف آن ارائه شود؛ زیرا خداوند به زبان معانی آنها با آنها سخن گفته است تا مراد او را بفهمند (طبری، ۱۴۱۵ق، ج ۱۲، ص ۴۰).

و) در تفسیر علمی «و سَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ وَكُنَّا فَاعِلِينَ. وَ عَلَّمْنَاهُ صَنْعَةَ لَبُوسٍ لَكُمْ لِيُخْصِنَكُمْ مِنْ بَأْسِكُمْ فَهَلْ أَنْتُمْ شَاكِرُونَ» (انبیاء: ۸۰-۸۱) گفته شده که «یسبحن»، یعنی معادنی که کوهها آشکار می کنند تا داود در صنعت جنگ از آن استفاده کند و «الطیر» بر هر پرنده و هر چیز سریع السیری از اسب، قطار، هواپیما، پیام های تلگراف و تلفن دلالت می کند (ابوزید، ۱۳۴۹ق، ص ۲۵۷) که تصریح شده که چنین تفسیری خروج از مدلولات نصوص قرآنی و عرفی غالب زمان نزول و إلهاد در آیات خداوند است (ذهبی، ۱۳۹۸ق، ص ۱۰۶).

۳-۵. ملاحظاتی در خصوص معنای کاربردی غالب

۳-۵-۱. با توجه به قاعده کاربرد غالب، نمی توان هر چیزی که در لغت ثابت شود، بر قرآن حمل کرد (ابوحیان، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۳، ۳۴، قرطبی، ج ۱، ص ۳۴، زرکشی، ۱۳۹۱ق، ج ۲، ص ۱۷۲) که نوعی تفسیر به رأی است (قرطبی، ۱۹۶۵م، ج ۱، ص ۳۴)، بلکه باید سیاق و نیز سبب نزول و دیگر قرائن مرتبط را مد نظر داشت، مانند: «ذُو مِرَّةٍ فَاسْتَوَى. وَ هُوَ بِالْأُفُقِ الْأَعْلَى» (نجم: ۶-۷) که طبری بر آنست که مراد استواء جبرئیل (ذو

مرّة) و پیامبر(ص) در شب معراج است(طبری، ۱۴۱۵ق، ج ۲۷، ص ۴۳) و «هو» را به پیامبر(ص) بر گردانیده است که گفته شده چنین معنایی، هر چند در عربی موجه است، اما معنای آیات و سیاق آن را یاری نمی‌دهد(ابن کثیر، ۱۴۱۲ق، ج ۷، ص ۴۲۰).

۳-۵-۲. هنگام اختلاف بین حقیقی بودن معانی الفاظ یا مجازی، ابتدا باید بر حقیقت حمل کرد مگر دلیل قطعی از شرع، قیاس، عقل و ... بر عدول از آن باشد (فخر رازی، ۱۴۱۰ق، ج ۱۰، ص ۲۱)، مانند: «وَالْتَيْنِ وَالزَّيْتُونَ. وَ طُورِ سَيْنِينَ. وَ هَذَا الْبَلَدِ الْأَمِينِ» (تین: ۱-۳) که گفته‌اند مراد: رسول خدا (التین)، علی(ع) (الزیتون)، حسن و حسین (طور سینین) و ائمه(ع) می‌باشند (قمی، ۱۳۶۳ش، ج ۲، ص ۴۲۹) که نه سیاق و نه لغت غالب بر آن دلالت نداشته و خود تفسیر نیز به معصوم منسوب نیست.

۳-۵-۳. نصوص وحی بر عموم لفظ خود حمل می‌شود؛ زیرا اصل تشریح برای عموم یا اطلاق است؛ اگر نصی یا دلیلی بر تخصیص یا تقیید آن وارد نشده باشد(شنقیطی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۱۳، زرقانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۲۵، طبری، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۸۳، زمخشری، ۱۳۹۲ق، ج ۱، ص ۳۰۶، فخر رازی، ۱۴۱۰ق، ج ۶، ص ۵۵، زرکشی، ۱۳۹۱ق، ج ۱، ص ۳۲، سیوطی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۸۵، قرطبی، ۱۹۶۵م، ج ۲، ص ۲۸۲، أبوحیان، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۱۹۱)، مانند: «وَ مَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللَّهِ أَنْ يُذَكَّرَ فِيهَا اسْمُهُ» (البقره: ۱۱۴) که در مراد از مساجد اختلاف کرده‌اند و آن را مسجد الحرام، بیت المقدس، محل سجده یا همه مساجد گفته‌اند(طوسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۱۷، طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱، ص ۳۶۱) و گفته شده که درست آن، همه مساجد است، چون لفظ، عام و به صیغه جمع است و تخصیص آن به برخی از مساجد یا بعضی از زمانها، محال است(ابن العربی، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۵۰، أبوحیان، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۵۷۱).

۳-۵-۴. حذف، إضمار و تقدیر بر خلاف اصل زبان عربی می‌باشد(ابن هشام، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۵۹۹، زرکشی، ۱۳۹۱ق، ج ۳، ص ۱۰۴، طبری، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۵۹۲، فخر رازی، ۱۴۱۰ق، ج ۲۹، ص ۲۵۹، أبوحیان، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۶۱، زرکشی، ۱۳۹۱ق، ج ۳، ص ۱۰۴)، مگر آن که بر آن دلیل باشد و عرب عادت دارد که از کلام، جهت اختصار و در صورت وجود دلیلی دال بر محذوف، حذف کنند و دلالت کلام بر محذوف، گاهی صریح است و گاهی از سیاق یا قرائن متصل بدان دانسته می‌شود و از

این رو، در قرآن حذفیات بسیاری وارد شده است (ابن هشام، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۶۰۳، ابن قتیبه، ۱۳۹۳ق، ص ۲۲۶-۲۱۰، زرکشی، ۱۳۹۱ق، ج ۳، ص ۱۱۱-۱۰۸، سیوطی، ۱۴۰۵ق، ج ۳، ص ۱۷۴، فراء، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۲۴۷، طبری، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۶۱، شنقیطی، بی تا، ج ۳، ص ۳۵۶)، مانند: «أَنْ أَضْرِبَ بِعَصَاكَ الْبَحْرَ فَأَنْفَلَقَ» (الشعراء: ۴) که مراد: فضرِب فانفلق است، اما لفظاً بدان نیازی نیست؛ زیرا پیشتر «اضرب» آمده که نشان می دهد که انفلاق بر اثر ضرب بوده است.

و نباید ادعای حذفیاتی کرد دلیلی بر حذف آنها وجود ندارد، چون مخالفت بدون دلیل با اصل است و إلاً باید نوعی علم غیب برای فهم آن داشت (ابن جنی، بی تا، ج ۲، ص ۳۶۰) و حذف بدون دلیل، منافی غرض وضع کلام از حیث إفاده و إفهام است (ابن عبدالسلام، ۱۴۰۸ق، ص ۲) و اگر چنین حذفهایی در کلام یافت شود، کلام را تباه کرده و تکالیف را از بین می برد؛ زیرا کسی مراد گوینده را نمی فهمد و هر نوع تقدیری را می تواند برای آن در نظر بگیرد و بر اساس ادعای حذفیات بدون دلیل، بسیاری از تفاسیر انحرافی به ظهور رسیده است. لذا چنین اضماری، یقیناً باطل است (ابن قیم، ۱۴۰۸ق، ج ۲، ص ۷۱۱).

۳-۵-۵. در صورت اختلاف، ارجاع ضمیر به مذکور یا محدث عنه، مقدم بر ارجاع آن به مقدر و غیر محدث عنه است؛ زیرا ارجاع آن به مقدر، در صورت امکان ارجاع آن به مذکور، خلل در نظم آیه بدون دلیل است (طبری، ۱۴۱۵ق، ج ۱۴، ص ۱۴۱، زمخشری، ۱۳۹۲ق، ج ۳، ص ۳۱۶، شنقیطی، بی تا، ج ۷، ص ۲۶۵، زرکشی، ۱۳۹۱ق، ج ۴، ص ۳۹)، مانند: «وَإِنْ كَادُوا لَيَسْتَفْزُونَكَ مِنَ الْأَرْضِ لِيُخْرِجُوكَ مِنْهَا» (اسراء: ۷۶) که ضمیر موجود در «لِيسْتَفْزُونَكَ» را مشرکین قریش (بیرون کردن از مکه)، یهود (بیرون کردن از مدینه) و کفار (بیرون کردن از سرزمین عرب) گفته اند (طبری، ۱۴۱۵ق، ج ۱۵، ص ۱۳۳، طوسی، بی تا، ج ۶، ص ۵۰۷، طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۶، ص ۶۶۷) که گفته شده درست آنست ضمیر موجود در «لِيسْتَفْزُونَكَ»، به قریش برگردد نه یهود، چون در سیاق ذکر قریشیان است (طبری، ۱۴۱۵ق، ج ۱۵، ص ۱۳۳) و «فِيهِ شِفَاءٌ لِلنَّاسِ» (نحل: ۶۹) که امثال قتاده ضمیر را راجع به قرآن می دانند (طوسی، بی تا، ج ۶، ص ۴۰۴، طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۶، ص ۵۷۴، طبری، ۱۴۱۵ق، ج ۱۴، ص ۱۴۱) اما گفته شده که درست آنست که به

عسل برگردد؛ زیرا سیاق درباره عسل است و از قرآن، ذکری اینجا نیامده است (طبری، ۱۴۱۵ق، ج ۱۴، ص ۱۴۱؛ ابن العربی، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۱۸۳، طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۶، ص ۵۷۴). اما در عدم اختلاف، این قاعده اعمال نمی‌شود، مانند: «وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا» (مائده: ۴۵) که اجماعاً گفته شده «هم» به یهود برمی‌گردد (قرطبی، ۱۹۶۵م، ج ۶، ص ۱۹۰، طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۳، ص ۳۰۸، طوسی، بی تا، ج ۳، ص ۵۳۵).

۴. سطح معنای سیاقی

۴-۱. معنای سیاق

سیاق، را به طور کلی، تمام قرائن لغوی (لفظی) و غیرلغوی (معنوی، حال و مقام) تبیین کننده مراد جمله، دانسته‌اند (صدر، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۹۰) که اعم از قرائن لغوی و مقصود در این مقاله است.

۴-۱-۱. قرائن لغوی یا بافت زبانی^۸ که بر محیط زبانی یک واحد زبان، یعنی بر روابط دستوری و معنایی این واحدها با دیگر واحدهای زنجیره گفتار یا متن دلالت دارد (صفوی، ۱۳۷۹ش، ص ۲۱۲)؛ زیرا بیشتر واحدهای زبانی در مجاورت واحدهای دیگر قرار می‌گیرند و معنای این واحدها تنها با ملاحظه واحدهای دیگری که در کنار آنها هستند، قابل توصیف یا تعیین هستند (E.A.Nida, 1975, p.196) و معنای کلمه، در اینجا، همان «کاربرد آن در زبان»، «شیوه کاربرد آن» یا «نقشی که ایفا می‌کند» می‌باشد (S.Ullmann, 1973, p.8).

خلاصه آن که معنای یک واژه را باید بر اساس محیط وقوع آن عنصر تعیین کرد. به عنوان مثال کلمه عقد و عقده که به معنای جمع بین اطراف است (راغب، ۱۴۰۴ق، ص ۵۷۶) گاهی برای اجسام سخت به کار رفته است، مانند عقد حبل (گره ریسمان) یا گره در معنای کنایی آن: «وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ» (الفرق: ۴) یا باز کردن زبان: «وَالْحُلُّ عُقْدَةٌ مِنْ لِسَانِي» (طه: ۲۷) یا برای محکم کردن سوگند و پیمان: «وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ» (نساء: ۳۳) یا خود پیمان: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (مائده: ۱) یا بر حسب بافت زبانی برای روابط همسری: «وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ» (البقره: ۲۳۵). این تحول معنایی همه

در بافت زبانی نمود پیدا کرده و با این بافت یعنی سیاق کلام قابل شناسایی است (مختار عمر، ۱۳۸۵ش، ص ۶۷).

۴-۱-۲. قرائن سیاق غیر لفظی نیز به انواعی تقسیم می‌شود:

الف) سیاق یا بافت عاطفی^۹ که میزان قدرت و انفعال را مشخص می‌کند که لازمه‌ی آن تاکید، مبالغه یا اعتدال می‌باشد. مثلاً کلمه عشق، غیر از کلمه دوستی است، گر چه در اصل معنا، یعنی دوست داشتن، با هم مشترکند (مختار عمر، ۱۳۸۵ش، ص ۶۶).

ب) سیاق یا بافت موقعیتی^{۱۰} که موقعیت بیرونی که کلمه در آن واقع شود. به عنوان مثال کاربرد واژه «یرحم» در عبارت «یرحمک الله»، در مقام عافیت گفتن به عطسه کننده با فعل، شروع و طالب رحمت در دنیا است و در مقام ترحم بعد از مرگ در عبارت «الله یرحمه» با اسم شروع می‌شود و طالب رحمت در آخرت است. بافت موقعیتی که در کنار بافت زبانی در تقدیم و تأخیر نمایان است، بر این امر دلالت می‌کند (مختار عمر، ۱۳۸۵ش، ص ۶۶).

ج) سیاق یا بافت فرهنگی^{۱۱}؛ محیط فرهنگی یا اجتماعی است که کلمه در آن به کار برده می‌شود. مثلاً کلمه «عقیلته» در عربی معاصر، نشانه طبقه اجتماعی مشخصی نسبت به کلمه «همسرش» است (مختار عمر، ۱۳۸۵ش، ص ۶۷) و کلمه استاد در آموزش عالی و از نظر اداری، بالاتر استادیار و دانشیار و نزد عموم هر مدرس دانشگاهی است.

۴-۲. اهمیت سیاق

گفته شده که برای فهم کلام، ملاحظه معانی ماقبل و مابعد آن؛ یعنی سیاق، اولی از عدم ملاحظه آن است، مگر به دلیلی قطعی (طبری، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۸۲، ابن کثیر، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۷، فخر رازی، ۱۴۱۰ق، ج ۲۷، ص ۱۳۵، قرطبی، ۱۹۶۵م، ج ۹، ص ۲۹، زرکشی، ۱۳۹۱ق، ج ۲، ص ۲۰۰)، چون سیاق به تبیین مجمل، تخصیص عام، تفیید مطلق و تنوع دلالت، رهنمون می‌کند (زرکشی، ۱۳۹۱ق، ج ۲، ص ۲۰۰). چنین معنایی را می‌توان معنای کاربردی یک لفظ در یک متن؛ معنایی مبتنی بر شرایط محیطی یا متنی کاربرد آن لفظ

در متن خود (ایزوتسو، ۱۳۷۸ش، ص ۲۷) دانست. خواهیم دید، علاوه بر این سیاق لغوی، سیاق معنوی نیز در بسیاری از موقعیتها، از چنین نقش تعیین کننده در تبیین مراد گوینده از کلام، دارد.

هر کلمه‌ای، در سیاق خود، معنای مرادی دارد که ممکن است که معنای لغوی اصلی و اشتقاقی باشد یا معنای غالب و کاربردی یا اصطلاحی (خواهد آمد) که باز، به هر حال، به دور از معنای اصلی اشتقاقی نبوده و به نحوی از انحاء قابل ارجاع بدان است. تفسیر بر اساس معنای سیاقی، در حقیقت تفسیر معنایی و مرادی، در مقابل تفسیر لغوی صرف است؛ زیرا مدلول لفظ، نه بر اساس اصل لغوی و معجمی، بلکه بر اساس کاربردش در سیاقی خاص، معنا می‌شود و مراد خاص از آن، بنا بر سیاق، خواسته می‌شود و اساس تفسیر، تفسیر بر اساس معنای سیاقی بوده و تا سیاق، مؤید معنایی نباشد، نمی‌توان آن معنا را پذیرفت و ممکن است که این معنا، در یکی از سطوح معنایی باشد.

به عبارتی دیگر، هر چند سیاق (لفظی یا معنوی)، خود موجب ایجاد و توجیه معنایی خاصی برای یک لفظ می‌باشد و سطح معنای سیاقی را می‌سازد، موجب ایجاد و توجیه دیگر سطوح معنایی نیز می‌باشد. در حقیقت، سیاق، یکی از عناصر مهم در ایجاد سطوح معنایی در زبان و بالاخص در قرآن است.

الف) «يَأْفِكُونَ»: «وَ أَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَإِذَا هِيَ تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ» (اعراف: ۱۱۷)، به حبال و عصی (قول حسن) (طبری، ۱۴۱۵ق، ج ۹، ص ۲۹)؛ زیرا آنچه آنان افک می‌ساختند (الذي يَأْفِكُونَ)، یعنی دروغ می‌ساختند (یکذبون به)، همان حبال و عصی بود، هر چند معنای غالب یعنی، دروغ نیز در اینجا درست می‌باشد (طوسی، بی‌تا، ج ۴، ص ۵۰۴).

ب) «فتنه»: «وَ الْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ» (بقره: ۱۹۱) به کفر (شرک نیز داخل این معناست، قول حسن، قتاده، مجاهد و برخی دیگر) (طوسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۴۶، طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۲، ص ۵۱۲، أبو عبیده، ۱۳۸۱ق، ج ۱، ص ۶۸)، در حالی که معنای اشتقاقی آن اختبار و آزمایش است (طوسی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۴۶).

ج) «حین»: «وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ» (بقره: ۳۶)، (اعراف: ۲۴)، (انبیاء: ۱۱۱) به «وقت یوم القیامة» (أبو عبیده، ۱۳۸۱ق، ج ۱، ص ۲۱۲، طوسی، بی تا، ج ۱، ص ۱۶۵، طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱، ص ۱۹۸) و نیز مرگ و أجل (طوسی، بی تا، ج ۱، ص ۱۶۵، طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۱، ص ۱۹۸).

د) «نعمت»: «بِعُرْفُونَ نِعْمَتِ اللَّهِ تَمُّ يُنْكِرُونَهَا وَأَكْثَرُهُمُ الْكَافِرُونَ» (نحل: ۸۳) به پیامبری پیامبر اسلام (ص): به دلیل آیه پیش: «فَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ الْمُبِينُ» (نحل: ۸۲) و بعد: «وَيَوْمَ نَبْعَثُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ شَهِيدًا تَمُّ لَا يُؤَدُّنَ لِلدِّينِ كَفْرًا وَلَا هُمْ يُسْتَعْتَبُونَ» (النحل: ۸۴). لذا معنا چنین می شود که مشرکین قریش می دانند که تو فرستاده ما هستی اما آن را انکار می کنند (طبری، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۱۵۸-۱۵۷، نحاس، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۹۹)، هر چند به معنای کلی، یعنی تمام نعمت های الهی (معنای اشتقاقی و غالب) نیز معنا شده است (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۳، ص ۵۸۳).

ه) «بیوت»: «لَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا...» (البقره: ۱۸۹)، به خانه های مردم و ایتان از ظهور، به داخل شدن به آنها از پشت خانه (قول ابن عباس، قتاده و برخی دیگر)، همچنان سبب نزول بر آن دلالت دارد: از براء بن عازب نقل شده که انصار پس از حج، وقتی بر می گشتند از پشت خانه به آن وارد می شدند و وقتی مردی از انصار، از درب خانه وارد آن شد، به او اعتراض شد لذا آیه بالا نازل شد. اکثر مفسرین این قول به جهت سبب نزول مذکور، پذیرفته اند (قرطبی، ۱۹۶۵، ج ۲، ص ۳۴۶، أبوحیان، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۲۳۷، طبری، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۲۸۶، نحاس، ۱۴۰۸ق، ج ۱، ص ۱۰۵، طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۷۵، طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۲، ص ۵۰۸، طوسی، بی تا، ج ۲، ص ۱۴۲)، همچنان که به معنای پرداختن به امور از راه درستش، طلب معروف از اهلش و رهبران و ائمه (ع) نیز آمده است (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۲، ص ۵۰۸-۵۰۹، طوسی، بی تا، ج ۲، ص ۱۴۲)، اما سیاق لفظی و معنوی قبل از هر چیز به معنای نخست دلالت دارد.

۳-۴. تفسیر قرآن به قرآن و معنای سیاقی

قریب به اتفاق مسلمانان معتقدند که تفسیر قرآن به قرآن حداقل یکی از روشهای تفسیر مهم و اصیل قرآن و نیز مؤید به دلایل عقلی و نقلی است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص

۴ به بعد) که خود نوعی مراجعه به سیاق لفظی است (شنقیطی، بی تا، ج ۱، ص ۶۷، عک، ۱۴۰۶ق، ص ۷۹)، اما سیاقی منفصل نه متصل، مانند: «وَلَهُمْ عَذَابٌ وَاصِبٌ» (صافات: ۹) که در ترجیح یکی از اقوال در تفسیر «واصب»، مانند واجب، لازم، دائم و خالص گفته شده که معنای دائم و خالص بهترست، چون در قرآن نیز آمده است: «و له الدین واصباً» (نحل: ۵۲) (دین خالص و دائمی از اوست) (طبری، ۱۴۱۵ق، ج ۲۳، ص ۴۰، طوسی، بی تا، ج ۸، ص ۴۸۴).

و مانند: «و تَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي لَدَى أَنْفَعَنْ كُلَّ شَيْءٍ» (النمل: ۸۸) که برخی بر آنند که مراد از کوه های در حال حاضر است که ساکن هستند اما در حقیقت در حرکتند و این اشاره ای علمی به حرکت زمین به دور خورشید یا حرکت پوسته زمین است و ذیل آیه: صنع الله... نیز تأییدی بر آن می گیرند و ارتباطی با روز قیامت ندارد؛ زیرا در قیامت همه چیز نابود می شود و این امر با اتقان صنع مناسبت ندارد. اما این سخن درست نیست؛ زیرا تمام آیات قرآنی که از حرکت کوه های سخن می گوید، در سیاق حوادث روز قیامت است، مانند: «وَتَسِيرُ الْجِبَالُ سَيْرًا» (طور: ۱۰)، «وَيَوْمَ نُسَيِّرُ الْجِبَالَ» (کهف: ۴۷)، «وَإِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ» (تکویر: ۳)، «وَسُيِّرَتِ الْجِبَالُ فَكَانَتْ سَرَابًا» (نبأ: ۲۰).

ضمناً آیه مورد بحث نیز در سیاق سخن از حوادث قیامت می باشد: «وَيَوْمَ يُنْفَخُ فِي الصُّورِ فَفَرِعَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ إِلَّا مَنْ شَاءَ اللَّهُ وَكُلُّ أَنْفُوهٌ دَاخِرِينَ» (نمل: ۸۷) و «مَنْ جَاءَ بِالْحَسَنَةِ فَلَهُ خَيْرٌ مِنْهَا وَهُمْ مِنْ فَزَعٍ يَوْمَئِذٍ آمِنُونَ» (نمل: ۸۹) (شنقیطی، بی تا، ج ۶، ص ۴۴۳، طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۴۰۱) و «اتقان صنع» در اینجا، از آن جهت که تخریب های صورت گرفته در آخرت، خود نوعی ادامه آفرینش الهی و مکمل خلقت خداوندی و داخل در اتقان صنع و آفرینش خداوند است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۴۰۱).

۴-۴. وجوه و نظائر و معنای سیاق

علم وجوه و نظائر (وجوه، معانی متعدد یک لفظ در یک متن و نظائر، معانی واحد یک لفظ و تکرار شونده در همان متن) را می توان نوعی تفسیر مبتنی بر سیاق دانست که از

دیرباز نزد مسلمانان به ظهور رسیده است (زرکشی، ۱۳۹۱ق، ج ۱، ص ۱۰۲، سیوطی، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۴۰۹، بدری، ۱۴۱۲ق، ص ۸۳). برای مثال گفته شده که «إفک»، بنا بر دلالت سیاق، دارای هفت معناست: ۱- کذب: «فَسَيَقُولُونَ هَذَا إِفْكٌ قَدِيمٌ» (احقاف: ۱۱) و نظیر آن: «وَذَلِكَ إِفْكُهُمْ» (احقاف: ۲۸)، ۲- پرستش بتان: «أَفْكَاً آلِهَةً دُونَ اللَّهِ تُرِيدُونَ» (صافات: ۸۶-۸۵)، ۳- ادعای فرزند برای خداوند: «أَلَا إِنَّهُمْ مِنْ إِفْكِهِمْ لَيَقُولُونَ* وَلَدَ اللَّهِ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ» (صافات: ۱۵۱-۱۵۲)، ۴- تهمت زدن به زنان پاکدامن: «إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِنْكُمْ» (نور: ۱۱)، ۵- رویگردان شدن: «يُؤْفِكُ عَنْهُ مِنَ الْفِكِّ» (ذاریات: ۹) و نظیر آن: «لِتَأْفِكُنَا عَنْ آلِهَتِنَا» (احقاف: ۲۲)، ۶- دگرگون کردن: «وَالْمُؤْتَفِكَةَ أَهْوَى» (نجم: ۵۳)، و نظیر آن: «وَالْمُؤْتَفِكَاثُ بِالْحَاطِطَةِ» (حاقه: ۹)، ۷- سحر: «تَلْقَفُ مَا يَأْفِكُونَ» (شعراء: ۴۵) (دامغانی، بی تا، ص ۷۲-۷۴) و ظاهراً معنای اشتقاقی آن نیز رویگردان و برگشتن و منصرف شدن (معنای پنجم) است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۱۱۸، راغب، ۱۴۰۴ق، ص ۱۹) که تقریباً در تمام وجوه مذکور حضور دارد.

۵. سطح معنای اصطلاحی - اسلامی

۵-۱. معنای اصطلاحی

معنای اصطلاحی، معنایی است که مردم در کاربردهای لغوی خاص، عرف اجتماعی یا سنت‌های و عادت‌های موجود خود بر آن اتفاق دارند، به کار می‌رود و به گونه‌ای است که تقریباً معنای لغوی اصلی («معنای لغوی» و ماوضع له) آن فراموش می‌شود (أبو عوده، ۱۴۰۵ق، ص ۲۰-۱۹).

۵-۲. اصطلاح اسلامی

مفسران و زبان‌شناسان (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ص ۴۷-۴۴، أبو هلال عسکری، ۱۹۶۶م، ص ۳۶-۳۵، سیوطی، بی تا، ج ۱، ص ۳۰۱)، از دیرباز متوجه شدند که در قرآن، کلماتی با معانی متفاوت با معانی آنها در شعر جاهلی و زبان عرب پیش از نزول، به سبب تغییر اوضاع فکری و عملی و اخلاقی، وجود دارد؛ مانند صلاه، زکاه، صوم، تیمم، نفاق، فسق،... و از این رو، به تمیز بین دو معنای عربی (و لغوی) و اسلامی اقدام کردند و به

معنای اسلامی، «معنای شرعی»، «تعریف شرعی»، «اسم شرعی»، «اسم اسلامی» یا «اصطلاح اسلامی» گفتند (أبوعوده، ۱۴۰۵ق، ص ۲۲).

۳-۵. خاستگاه اصطلاح اسلامی

خاستگاه اصطلاح اسلامی (یا شرعی)، شرع؛ قرآن، سنت یا متشرعین است و بدون بیان شرع، چنین معنایی برای آن حاصل نمی‌شود و فقط در شرع، چنین معنایی دارد. اما در این نوشتار فقط به اصطلاحاتی پرداخته می‌شود که خاستگاه اولیه آن، بیان قرآن بوده و بدان اختصاصاً «اصطلاح قرآنی» می‌توان گفت که اخص از اصطلاح شرعی و نیز کاربرد سیاقی است و از طریق تخصیص یا تعمیم معنای غالب و کاربردی یا لغوی یک لفظ و ابتدائاً از کاربرد قرآنی به وجود می‌آید و معنایی جدید به معنای این لفظ اضافه می‌شود که پیشتر ناشناخته بود.

از آنجا که نمونه‌هایی چون زکاه و صلاه و ...، به شکل‌های مختلف مورد بررسی قرار گرفته‌اند، در این مقاله به دو نمونه دیگر در این معنا اشاره می‌شود:

الف) الجَبَّار: برخی این واژه را مشتق از: جَبْرَ الْمُجَبَّرِ يَدُهُ فَجَبَّرَتْ (شکسته‌بند دستش را درمان کرد، پس درمان شد) می‌دانند که مجازاً در تعبیر ذیل استفاده شده است: جبر الله (آن را تمام کرد)، جبرُ الفقير (تهیدست را بی‌نیاز کردم) و جبر الخلق (آنها را بر پا داشت و کارشان را به سامان رسانید و رزق و روزی داد) و برخی آن را از معنای چیرگی و الزام کردن می‌دانند (أبوحاتم رازی، ۱۹۵۷م، ج ۲، ص ۸۳-۸۲، ابن منظور، بی‌تا، ج ۴، ص ۱۱۳، زبیدی، بی‌تا، ج ۶، ص ۱۶۰، زمخشری، ۱۹۹۴م، ص ۵۲، طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۹، ص ۴۰۰) و کلمه «الجَبَّار» (به صورت معرفه) فقط یک بار در قرآن و در توصیف خداوند: (حشر: ۲۳) و «جَبَّار» (به صورت نکره)، ۹ بار و هنگام سخن از سرکشان متکبر بر زمین: (هود: ۵۹)، (غافر: ۳۵)، ... به کار رفته است و برای آن کلاً چهار معنا در کاربرد قرآنی در نظر گرفته‌اند: ۱- قَهَّارِ خَالِقِ که همان الله است. ۲- بسیار گشنده به غیر حق که برای انسان‌ها به کار می‌رود. ۳- متکبر نسبت به عبادت و اطاعت خداوند. ۴- دارنده قدرت و عظمت که مرجع همه آنها چیرگی و اقتدار است که نزد عرب جاهلی وجود داشته است (مقاتل، ۱۹۷۵م، ص ۱۷۰، تفسیری، ۱۳۶۰ش،

ص ۶۳-۶۲) که کاربرد قرآنی این کلمه در معنای نخست، کاربردی جدید و مختص قرآن بوده و عرب پیش از این آن را برای «الله» به کار نمی‌برده است و ظاهراً الف و لام معرفه جهت تخصیص و تحدید معنای آن به خداوند، به کلمه افزوده است.

ب) الشَّرِيعَةُ: شریعت از: شرع الوارد یشرع شرعاً و شروعاً (وارد شده بر آب، با دستانش آب نوشید) است، و الشریعة، الشراع و المشرعة، یعنی محلّی که آب رود از آنجا گرفته می‌شود (آبشخور) (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲۵۲، ابن منظور، بی‌تا، ج ۸، ص ۱۷۵، زبیدی، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۲۴۱) و در قرآن، کلمه «شریعه» فقط در یک آیه: (جاثیه: ۱۸) و فعل آن «شرع»، در دو جا: (شوری: ۲۱، ۱۳) و «شرعة» در (مائده: ۴۸) و «شُرْعاً» در (اعراف: ۱۶۳)، آمده که به جزء لفظ «شُرْعاً» که مجازاً به معنای آشکار استفاده شده، معنای دیگر موارد مرتبط با دین است. البته عموماً میان شریعت و دین فرق گذاشته و شریعت را اخص از دین و مختص به احکام عملی، مانند نماز، زکات، حج و ... دانسته‌اند که در هر دینی فرق دارد و «شریعه» نیز در اینجا صرف احکام دین اسلام است (ابن منظور، بی‌تا، ج ۸، ص ۱۷۵، زبیدی، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۲۳۷، طوسی، بی‌تا، ج ۹، ص ۲۵۵، طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۹، ص ۱۱۴، طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۸، ص ۱۶۶)، لذا کاربرد این ماده در معنای تشریح احکام یا احکام شرعی، حتی در معنای دین به طور عام (که شامل احکام و اعتقادات و غیره می‌شود) کاربردی قرآنی است. لازم به تذکرست:

۱- در صورت تعارض میان معنای شرعی با معنای لغوی، در صورتی که دلیلی برای ترجیح یکی نباشد، معنای شرعی مقدم می‌شود (فخررازی، ۱۴۱۰ق، ج ۲، ص ۲۱۳، ج ۶، ص ۸۶، زرکشی، ۱۳۹۱ق، ج ۲، ص ۱۶۷، عثیمین، ۱۴۱۰ق، ص ۳۱)، مانند:

الف) «و لا تُصَلِّ عَلَی أَحَدٍ مِنْهُمْ مَاتَ أَبَداً وَ لا تُقُمْ عَلَی قَبْرِهٖ» (توبه: ۸۴). در معنای صلاه در اینجا دو معنا احتمال داده‌اند: الف) دعا کردن (طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۵، ص ۸۷) و نظیر آن در قرآن نیز آمده است: (احزاب: ۵۶) و (توبه: ۱۰۳)، ب) نماز میت (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۹، ص ۳۶۰، طوسی، بی‌تا، ج ۵، ص ۲۷۲، طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۵، ص ۸۷) و گفته شده که معنای نخست، اصلی و لغوی و معنای دوم، شرعی بوده و در اینجا مقدم است (حربی، ۱۴۱۷ق، ص ۴۰۱).

ب) «وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ. الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ» (فصلت: ۶-۷). نقل شده که مراد آنست که آنها طاعتی که آنها و بدنهایشان را تطهیر و تزکیه کنند، به او نمی‌دهند و موحد نمی‌شوند (از ابن عباس و برخی دیگر) یا آنها به زکاتی که خداوند در اموال آنها واجب کرده، اقرار نمی‌کنند (از قتاده و برخی دیگر) (طبری، ۱۴۱۵ق، ج ۲۴، ص ۹۳-۹۲). از مفسران نیز برخی معنای نخست را پذیرفته‌اند، به خصوص که حکم زکات در مدینه نازل شده و این آیه در مکه (ابن عطیه، بی تا، ج ۱۴، ص ۱۶۴) و برخی برآنند که معنای زکات اصطلاحی، مشهورتر است، و «هم بالآخره هم کافرون» دلیل بر آنست، چون مشرکین به لا إله إلا الله شهادت نمی‌دادند و اگر «لایأتون الزکوة» به معنای عدم شهادت به لا إله إلا الله باشد، برای «هم بالآخره هم کافرون» معنایی نخواهد بود، چون کسی که به خدا ایمان نداشته باشد، به آخرت هم ایمان نخواهد داشت، پس ذیل آیه دلالت بر این دارد که زکات در اینجا اصطلاح شرعی است (طبری، ۱۴۱۵ق، ج ۲۴، ص ۹۳، طوسی، بی تا، ج ۹، ص ۱۰۷، طبرسی، ۱۳۷۲ش، ج ۹، ص ۶-۵) و گفته شده که اشکالی ندارد که اصل زکات در مکه و جزئیاتش در مدینه، در (انعام: ۱۴۱) واجب شده باشد (آلوسی، ۱۴۰۸ق، ج ۲۴، ص ۹۹) و این معنا را اختیار بیشتر مفسرین است (ابن کثیر، ۱۴۱۲ق، ج ۷، ص ۱۵۳، آلوسی، ۱۴۰۸ق، ج ۲۴، ص ۹۹-۹۸) بلکه برخی فقط همین وجه را ذکر کرده‌اند (فراء، ۱۴۰۳ق، ج ۳، ص ۱۲، زجاج، ۱۴۰۸ق، ج ۴، ص ۳۸۰، فخررازی، ۱۴۱۰ق، ج ۲۷، ص ۱۰۰) و ...

۲- برخی از مفسران از تعبیر «عادت قرآنی» (عرف قرآنی، عادة القرآن) (فخررازی، ۱۴۱۰ق، ج ۶، ص ۳۸۱، ابن عاشور، بی تا، ج ۱، ص ۱۲۲، ...) یا «طریقه قرآنی» (طریقه القرآن) (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۱۷۶، ابن عاشور، بی تا، ج ۱، ص ۵۳۴) که به نظر با توجه به مثالهایی که ذیل این اصطلاحات در کتب تفسیر ذکر می‌شود، این تعبیر اعم از تعبیر اصطلاح قرآنی می‌باشد و به روش و سبکهای بیان قرآن خاص یا غالب که اکثراً دارای مشابهی در زبان عربی است، دلالت دارد.

نتیجه گیری

قرآن همچون یک متن، بلکه بالاتر از آن همچون خطابی الهی والا و با ارزش مطلق، از کلمات برای رساندن معانی خود بهره جسته است و کلمات نیز از سویی، به اقتضای طبیعت و نیز کارکرد خود و از سویی دیگر، به اقتضای خطاب الهی، از سطوح معانی ظاهری و باطنی متفاوتی برخوردارند که در سطوح معانی ظاهری آن عبارتند از: سطح معنای اشتقاقی؛ معنای متکی بر اصل معنایی و ریشه‌ای کلمه، سطح معنای کاربرد غالب؛ معنای متکی بر کاربرد غالب و عرفی مردمان زمان نزول، سطح معنای سیاقی؛ معنای متکی بر شواهد متنی و بیرون متنی، سطح معنای اصطلاح اسلامی (شرعی و قرآنی)؛ معنای متکی بر شیوه کاربرد خاص شارع در قرآن و سنت و آن به گونه‌ای است که لفظ فقط باید در یکی از این سطوح، معناشناسی شده و معنایی برای آن اثبات گردد.

ضمن این که مرجع نهایی هر یک از سطوح معانی ظاهری، سیاق به طور عام است، از این رو، سیاق هم خود یکی از سطوح معانی ظاهری است و هم مبنای دیگر سطوح.

همچنین دانستن این که معنای لفظ در کدام سطح از سطوح معانی ظاهری، مراد الهی است، کمک بسزایی در فهم مراد خطاب الهی ایفا می‌کند، هر چند که برخی از این سطوح با هم در ارتباط بوده و تعارضی با هم ندارند و به نحوی و مناسبتی قابل ارجاع به هم هستند و باید اذعان داشت که امکان خطا در تشخیص سطح معنای مورد نظر قرآن و نیز در معنای لفظ در سطح تشخیص شده برای آن همیشه وجود دارد و با آن که تشخیص سطح معنایی بسیار مهم تلقی می‌گردد اما صحت این تشخیص و سپس صحت معنایی که از این سطح تعیین می‌گردد نیز از اهمیت خاصی برخوردار است.

بدیهی است که سطوح معانی قرآنی و انواع و اشکال آن منحصر در سطوح معانی ظاهری نیست، بلکه الفاظ قرآنی به اشکال دیگری از معانی غیر ظاهری و متکی بر تأویل، معانی باطنی، معانی طولی، اشارات و رمز، جری و تطبیق و ... معناشناسی شده‌اند، اما مهم دانستن این موضوع است که معانی ظاهری قرآن، در هر یک از سطوح

آن، از حجیت برخوردار بوده و نمی‌توان آنها را نادیده گرفته و بلکه مبنا و مرجع هر معنای دیگر (تأویلی، طولی و ...) است.

یادداشت‌ها

- 1 - Synchronic linguistics
- 2 - Diachronic linguistics
- 3 - Intertextuality
- 4 - Context
- 5 - Intratextuality
- 6 - emasiology
- 7 - Diachronic linguistics
- 8 - Linguistic Context
- 9 - Emotional Context
- 10 - Situational Context
- 11 - Cultural Context

کتابنامه

- قرآن کریم.
- ابن ابی حاتم رازی، عبدالرحمن (بی‌تا)، *تفسیر القرآن العظیم*، تحقیق أسعد محمد الطیب، صیدا: المكتبة العصرية.
- ابن درید، محمد بن حسن (۱۴۱۱ق)، *الاشتقاق*، تحقیق عبد السلام محمد هارون، بیروت: دار الجیل.
- ابن العربی، محمد بن عبدالله (۱۴۰۸ق)، *أحكام القرآن*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن النجار، محمد بن احمد فتوحی (۱۴۰۰ق)، *شرح الكوكب المنیر*، بی‌جا: جامعة أم القرى.
- ابن جنی، عثمان (بی‌تا)، *الخصائص*، بیروت: دار الکتب العربیة.
- _____ (۱۴۲۱ق)، *سر صناعة الإعراب*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر (بی‌تا)، *التحریر و التنویر*، بیروت: موسسه التاريخ.
- ابن عبدالسلام، عز (۱۴۰۸ق)، *الإشارة إلى الإيجاز في بعض أنواع المجاز*، بیروت: دار البشائر الإسلامیة.

- ابن عطیه، عبدالحق بن غالب (بی تا)، *المحرر الوجیز، مغرب: وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية*.
- ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق)، *معجم مقاییس اللغة، بیروت: مكتبة الإعلام الإسلامي*.
- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم (۱۳۹۳ق)، *تأویل مشکل القرآن، قاهره: دار التراث*.
- ابن قیم الجوزیه، محمد بن ابی بکر (۱۴۰۸ق)، *الصواعق المرسله، ریاض: دار العاصمة*.
- ابن کثیر، اسماعیل (۱۴۱۲ق)، *التفسیر، بیروت: دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزیع*.
- ابن منظور، محمد بن مكرم (بی تا)، *لسان العرب، مصر: دار المصریه للتألیف و الترجمة*.
- ابن هشام انصاری، عبدالله بن یوسف (۱۴۰۷ق) *معنی اللیب، بیروت: دار المكتبة العصرية*.
- أبو حاتم رازی، محمد بن إدريس (۱۰۵۷ق)، *الزینة، مصر: دار الكتاب العربی*.
- أبو حیان، محمد بن یوسف (۱۴۱۲ق)، *البحر المحیط، بیروت: دار الفكر*.
- أبوزید، محمد (۱۳۴۹ق)، *الهدایة و العرفان فی تفسیر القرآن بالقرآن، بی جا: البابي الحلبي*.
- أبو عبیده، معمر بن مثنی (۱۳۱۸ق)، *مجاز القرآن، قاهره: مكتبة الخانجي*.
- أبو علی فارسی، حسن بن أحمد (۱۴۱۳ق)، *الحجة للقراء السبعة، بیروت: دار المأمون للتراث*.
- أبو عوده، عودة خلیل (۱۴۰۵ق)، *التطور الدلالي بین لغة الشعر الجاهلی و لغة القرآن الكريم، اردن: مكتبة المنار*.
- أبو هلال عسکری، حسن بن عبدالله (۱۹۶۶ق)، *الأوائل، مغرب: أسعد طرابزون الحسینی*.
- آلوسی، محمود شکری (۱۴۰۸ق)، *روح المعانی، بیروت: دار الفكر*.
- أصمعی، عبدالملک بن قریب (۱۹۱۲م)، *الأضداد، بیروت: دارالعلم*.
- ایزوتسو، توشیهکو (۱۳۷۸ش)، *مفاهیم اخلاقی - دینی در قرآن کریم، تهران: فرزانه*.
- باقری، مهری (۱۳۷۸ش)، *مقدمات زبان شناسی، تهران: نشر قطره*.
- بدری، عادل عبدالرحمن (۱۴۲۱ق)، *نزہة النظر فی غریب النهج والأثر، قم: مؤسسه المعارف الإسلامية*.
- بستانی، قاسم؛ سپهوند، وحید (۱۳۹۰ش)، «کاربرد روشهای معناشناسی نوین در پژوهشهای قرآنی»، *مجله مطالعات قرآن و حدیث*، سال ۵، شماره ۱، ص ۱۶۵-۱۸۶.
- تفسیلی، حبیب بن ابراهیم (۱۳۶۰ش)، *وجوه قرآن، تهران: بنیاد قرآن*.

- پالمير، فرانك (١٣٧٤ش)، *نگاهي تازه به معناشناسي*، تهران: نشر مركز.
- جرجاني، سيد شريف (١٤٠٧ق)، *التعريفات*، بيروت: عالم الكتب.
- حربى، حسين بن على بن حسين (١٤١٧ق)، *قواعد الترجيح عند المفسرين*، رياض: دارالقاسم.
- دامغانى، حسين بن محمد (بى تا)، *الوجوه والنظائر*، قاهره: وزارت اوقاف.
- ذهبى، محمد حسين (١٣٩٨ق)، *الاتجاهات المنحرفة فى تفسير القرآن الكريم*، بيروت: دار الاعتصام.
- _____ (١٣٩٦ق)، *التفسير والمفسرون*، بيروت: دار الكتب الحديثه.
- راغب اصفهاني، حسين بن محمد (١٤٠٤ق)، *المفردات*، بى جا: دفتر نشر الكتاب.
- رومى، فهد بن عبدالرحمن (١٤٠١ق)، *منهج المدرسه العقلية الحديثه فى التفسير*، بيروت: مؤسسه الرساله.
- زبيدى، محمد مرتضى (بى تا)، *تاج العروس*، بيروت: دار مكتبه الحياه.
- زجاج، ابراهيم بن سرى (١٤٠٨ق)، *معانى القرآن و إعرابه*، بيروت: عالم الكتب.
- زرقانى، محمد عبدالعظيم (بى تا)، *مناهل العرفان*، بى جا: دار الفكر.
- زركشى، محمد بن بهادر (١٣٩١ق)، *البرهان*، بيروت: دار المعرفه.
- زمخشري، محمود بن عمرو (١٩٩٤ق)، *اساس البلاغه*، بيروت: دارالفكر للطباعه و النشر و التوزيع.
- _____ (١٣٩٢ق)، *الكشاف*، مصر: مطبعه البابى الحلبي.
- سيوطى، جلال الدين (١٤٠٥ق)، *الاتقان*، قاهره: دارالتراث.
- _____ (١٣٧٨ق)، *الأشباه و النظائر فى قواعد و فروع فقه الشافعية*، بيروت: مصطفى البابى الحلبي.
- _____ (بى تا)، *المزهر فى علوم اللغة و أنواعها*، قاهره: مكتبه دار التراث.
- شنيطى، محمد أمين بن محمد مختار (بى تا)، *أضواء البيان فى إيضاح القرآن بالقرآن*، بيروت: عالم الكتب.

- صدوق، محمد بن علی (۱۳۸۵ق)، *علل الشرائع*، نجف اشرف: منشورات المكتبة الحيدرية ومطبعتها.
- _____ (۱۴۰۴ق)، *عیون أخبار الرضا(ع)*، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- صدر، سید محمد باقر (۱۴۰۶ق)، *دروس فی علم الاصول*، بیروت: دار الكتاب البنانی.
- صفوی، کوروش (۱۳۷۹ش)، *درآمدی بر معناشناسی*، تهران: پژوهشکده فرهنگ و هنر اسلامی.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۷ق)، *المیزان*، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲ش)، *مجمع البیان*، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۵ق)، *جامع البیان*، بیروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، *التبیان*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- طیار، مساعد (۱۴۲۲ق)، *التفسیر اللغوی للقرآن الکریم*، بی جا: دار ابن الجوزی.
- عبده، محمد (۱۳۸۷ق)، *تفسیر جزء عم*، قاهره: مکتبه محمد علی صبیح.
- عرجون، محمد صادق (بی تا)، *نحو منهج لتفسیر القرآن*، عربستان: الدار السعودیة للنشر و التوزیع.
- عثیمین، محمد بن صالح (۱۴۱۰ق)، *أصول فی التفسیر*، قاهره: دار ابن تیمیه.
- عک، خالد عبدالرحمن (۱۴۰۶ق)، *أصول التفسیر و قواعدہ*، بیروت: دار النفائس.
- فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۱۰ق)، *مفاتیح الغیب*، بیروت: دار الفکر.
- فراء، یحیی بن زیاد (۱۴۰۳ق)، *معانی القرآن*، بیروت: عالم الکتب.
- فرات، ابن ابراهیم کوفی (۱۴۱۰ق)، *التفسیر*، تهران: مؤسسه الطبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق)، *العین*، بی جا: مؤسسه دار الهجرة.
- قاسمی، محمد جمال الدین (بی تا)، *محاسن التأویل*، بیروت: دار إحياء الكتب العربية.
- قرطبی، محمد بن أحمد (۱۹۶۵م)، *الجامع لأحكام القرآن*، بیروت: دار إحياء التراث العربي.

- قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳ش)، *تفسیر القمی*، قم: دار الکتب.
- مختار عمر، احمد (۱۳۸۵ش)، *معنائشناسی*، مشهد: انتشارات فردوسی مشهد.
- مراغی، احمد مصطفی (۱۳۹۴ق)، *التفسیر*، بی جا: دار الفکر.
- مظفر، محمد رضا (بی تا)، *أصول الفقه*، قم: مؤسسه النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين.
- مقاتل، ابن سلیمان (۱۴۲۴ق)، *التفسیر*، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- _____ (۱۹۷۵م)، *الأشباه و النظائر فی القرآن الکریم*، قاهرة: الهيئة المصریة العامة للكتاب.
- نحاس، احمد بن محمد (۱۴۰۸ق)، *معانی القرآن الکریم*، عربستان: جامعة أم القرى.
- نکونام، جعفر (۱۳۹۰ش)، *درآمدی بر معنائشناسی قرآن*، قم: دانشکده اصول الدین.
- وجدی، محمد فرید (بی تا)، *المصحف المفسر*، قاهره: الشعب.
- A.E.Nida (1975), *componential analysis of meaning*, mouton.
- S.Ullmann (1973), *Meaning and Style*, Oxford.