

The Semantic Perspective of Interpreters towards Single-purpose Divine Inherent Names in The Holy Quran

(Received: 2021-07-11 Accepted: 2021-11-20)

mohammad sobhani yamchi¹
maryam garmrudi²

Abstract

The Holy Quran is a sacred text that has been revealed to The Holy Prophet Muhammad in order for its verses to be explained and interpreted to people. Among the methods used to explain verses and recognize the grand intention behind utilizing certain material is recognizing the Quranic vocabulary. Quranic Semantics is a novel research methodology in the field of Quran, which is effective in conceiving the exact meaning of the words and interpreting verses in a way that a careful analysis of the scientific meaning of vocabularies helps the interpreter to reveal the semantic layers and achieve the divine intention. A group of vocabularies that need to be semantically recognized in Quran – and explaining them enhances human recognition and knowledge about the true nature of the Holy God – are the divine names and adjectives. This research uses a descriptive-analytical methodology to explain and analyze single-purpose divine inherent names and adjectives in the Holy Quran. This paper starts with explaining the meaning of divine names and differentiates between divine inherent and practical adjectives. Following that, the single-purpose divine inherent names including The First, The Last, The Manifest, The Hidden, The Eternal, The Source of Peace, The Guardian of Faith, The Protector, The Compeller, The Majestic, and The Light are analyzed regarding different perspectives from interpreters. It was found that the interpreters did not agree on whether the meaning of some adjectives were inherent or practical.

Keywords: Divine Names; Inherent Names; Adjective Names; Descriptive Semantics; The Holy Quran

1) Assistant Professor of Qur'an Sciences and Exegesis of the University of Holy Qur'an Sciences and Education Maragheh, Iran. (The Corresponding Author) Email: Yamchi88@gmail.com

2) Master's degree in the field of Quranic Sciences, Maragheh Quranic Faculty Maragheh, Iran.





مقاله علمی - پژوهشی، صص ۳۱-۵۴

DOR: 20.1001.1.26455714.1400.5.2.14.6

نگاه معناشناسانه مفسران به اسمای ذات الهی تک کاربرد در قرآن کریم

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۴/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۸/۲۹)

محمد سبحانی یامچی^۱
مریم گرمودی^۲



سال پنجم
شماره دوم
پیاپی: ۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۰

چکیده

قرآن کریم متنی قدسی است که بر پیامبر اکرم (ص) وحی شد تا آیاتش برای مردم تبیین و تفسیر شود. یکی از روش‌های تبیین آیات و شناخت و دستیابی به مراد جدی الهی از مفاد استعمالی، شناخت واژگان قرآن است. معناشناسی واژه‌های قرآنی، یکی از روش‌های نوین پژوهش در قرآن است که در فهم دقیق کلمات و تفسیر آیات تأثیرگذار است، به طوری که بررسی علمی معانی واژگان، مفسر را در کشف لایه‌های معنایی و رسیدن به مراد الهی یاری می‌کند. یکی از واژگانی که نیاز به شناخت معنایی در قرآن دارد و با تبیین آن معرفت و شناخت انسان نسبت به ذات باری تعالی بیشتر می‌شود، اسماء و صفات الهی است. این پژوهش به روش توصیفی تحلیلی در صدد تبیین و تحلیل معانی اسامی و صفات ذات تک کاربردی الهی در قرآن کریم است. این نگاشت پس از بیان مفهوم اسمای الهی و تفاوت شناسی صفات ذات و فعل الهی، اسمای ذات الهی تک کاربردی «اول، آخر، ظاهر، باطن، صمد، سلام، مومن، مهیمن، جبار، متکبر و نور» را از نگاه مفسران بررسی کرد و مشخص شد که بین مفسران در معنای صفت ذات یا فعل بودن برخی از اسمای تک کاربردی اختلاف نظر وجود دارد و وحدت نظری در معناشناسی تفاسیر دیده نمی‌شود.

واژگان کلیدی: اسمای الهی، اسمای ذات، اسمای صفات، معناشناسی توصیفی، قرآن کریم.

(۱) استادیار علوم قرآن و تفسیر دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، مراغه ایران، (نویسنده مسئول)، ایمیل: Yamchi88@gmail.com
(۲) دانش آموخته کارشناس ارشد علوم قرآن مجید. دانشکده علوم قرآنی مراغه، ایران.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

۱. مقدمه

قرآن کریم معجزه فرازمانی و مکانی پیامبر اکرم (ص) است که توسط جبرئیل بر حضرتش وحی و بر قلب مطهرش نازل شد تا آیات و شرایعش برای مردم توسط حضرت تفسیر و تبیین شود. در کنار آیاتی که به موضوع توحید، نبوت، معاد، احکام فقهی و غیره پرداخته شده، قرآن اشاراتی به اسامی و صفات الهی نیز دارد. بی شک هرچه شناخت انسان نسبت به اسامی و افعال و صفات الهی بیشتر باشد، معرفت و درک عمیق از حضرت حق نیز به مراتب بهتر و عمیق تر خواهد بود. معناشناسی جزو مباحث جدید مطالعات قرآنی است که مفسر را در شناخت و دستیابی به مراد الهی از مفاد استعمالی یاری می کند. چرا که نگاه معناشناختی به متن و تحلیل معنایی واژگان آن، یکی از راه های دستیابی به دقایق معنا و مقصود اصلی گوینده است، این نوع نگاه در قرآن به دلیل جنبه هدایتگری قرآن و نقشی که در تأمین سعادت و کمال بشر دارد، از اهمیت ویژه ای برخوردار است؛ چرا که قرآن لفظ و معنایش از جانب خداوند است و چنان که از آیات و روایات به دست می آید، از سطوح معنایی متعددی برخوردار است. (مودب، ۱۳۸۸: ۴۴) بی تردید، اساسی ترین و ضروری ترین بحث در حوزه دین پژوهی، مسأله شناخت حق سبحانه و اسماء حسنا است؛ و به دلیل آن که بحث از اسماء حق سبحانه محور اصلی و اساسی همه علوم الهی همچون کلام، فلسفه و عرفان و مانند آن است، هر کدام از آنها از منظر خاصی، خود به تشریح آن پرداخته و حقایق ظریف و مهمی در این زمینه ارائه نموده اند. عقل انسان با تأمل در نظام آفرینش می تواند بفهمد که خداوند دارای صفات و خصال نکویی مانند خالق، رازق، شافی، جواد، هادی، قابض، منتقم و... است. بنابراین، اگر چه شهرپر فکر هیچ حکیم بلند اندیش و غواصی هیچ عارف ژرف نگر توان اکتناه ذات الهی را ندارد، لیکن شناخت اجمالی او با اسماء و صفات وی، مقدور همه انسان ها خواهد بود؛ یعنی هر کسی به اندازه مرتبه و جود خود می تواند از راه آثار، به اسمای حسنا او پی ببرد و از طریق اسمای حسنا دریچه ای به ذات و صفات ذات بگشاید. (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۵۷/۳) پیام مشترک و رهنمود بلیغ همه یا بیشتر آیات، تعلیم اسمای حسنا الهی و تهذیب نفوس و تزکیه ارواح برای نیل به مقام منیع خلافت الهی است؛ زیرا محور اصیل خلافت انسان کامل فراگیری حقایق جهان هستی به عنوان اسمای حسنا خداست. اسمای الهی در سراسر قرآن کریم در اطراف، اکناف، متون، حواشی و زوایای آیات الهی ماثور است تا هر انسانی با فراگیری عین آن ها در حد خود به مرحله ای از مراحل حقیقت تشکیکی خلافت الهی نایل شود. (همو، ۱۳۸۸: ۱۲۷/۱) در این پژوهش که به روش توصیفی تحلیلی سامان یافته، نویسندگان در مقام بررسی تمامی اسمای و صفات الهی نیستند، بلکه سعی دارند از میان اسمای الهی، اسمی تک کاربرد ذات را بررسی کنند و مراد مفسران از این واژگان را معناشناسی کنند. لذا این تحقیق در صدد پاسخ به این سوال است که آیا در قرآن اسمای ذات تک کاربردی وجود دارد؟ چه تفاوتی

بین اسماء ذات و فعل الهی است؟ و مفسران در نگاه معناشناسانه چه دیدگاهی نسبت به این اسمای ذات الهی دارند؟

به عنوان پیشینه پژوهش می توان به اسماء و صفات خداوند در قرآن نوشته علی زمانی قمشه‌ای (موسسه امام صادق علیه السلام: ۱۳۸۹)؛ بررسی تطبیقی اسمای الهی، نوشته مرضیه شنکایی (سروش: ۱۳۸۸)؛ و توحید و صفات الهی، نوشته علی الله بداشتی (دانشگاه قم: ۱۳۹۰) اشاره کرد که در خصوص اسمای الهی و صفات الهی نگارش یافته، نویسندگان در تحقیقات خود به بررسی اسماء و صفات خدا در قرآن و بررسی تطبیقی آن پرداخته‌اند، اما نوشته مستقلی که به تبیین معناشناسی اسماء الهی تک کاربردی در بین تفاسیر پرداخته باشد، یافت نشد. لذا این تحقیق اولاً نگاه مفسران قرآن کریم را با رویکردی معناشناسانه بررسی کرده، ثانیاً در این پژوهش به بررسی معانی اسماء الهی ذات تک کاربردی در قرآن از نگاه مفسران قرآن کریم پرداخته شده است.

۲. مفهوم شناسی

برای تعریف معناشناسی ابتدا باید نشانه را تعریف کرد. مراد از نشانه چیزی است که در برابر چیزی دیگر قرار می‌گیرد و نشانه به این معنا با نشانه به معنای عرفی تفاوت دارد. در زندگی روزمره معمولاً نشانه در این حد وسیع در نظر گرفته نمی‌شود و تنها به علائم مانند علائم راهنمایی و غیره نشانه گفته می‌شود و به واژه‌ها و کلمات نشانه گفته نمی‌شود. معنای نشانه در دو سطح تفسیر می‌شود: نخست، همان معنایی که نشانه یا ترکیبی از نشانه‌ها فی نفسه و بیرون از سیاق دارد. این همان معنایی است که واژه در فرهنگ لغت دارد. و دیگر، معنایی که نشانه در کاربرد پیدا می‌کند. این نوع معنا با قصد کاربران و موقعیت و شرایط کاربرد ارتباط دارد. (قائم‌نیا، ۱۳۸۹: ۴۲ و ۷۸) در واقع نشانه به معنای کلمه کلیدی خاصی است که قرار است معنای آن مورد بررسی قرار گیرد. برای فهم درست و دقیق مفاد و معانی واژه‌ها باید به بافت و سیاق هم توجه کرد، به‌ویژه در متون دینی مانند قرآن کریم که یک مجموعه‌ی تصادفی از کلمات بدون نظم و قاعده نمی‌باشد بلکه واژه‌های آن با قرار گرفتن در نظام خاص قرآنی در ارتباط با سایر کلمات رنگ معناشناختی خاصی به خود می‌گیرند که اگر بیرون از دستگاه و بدون در نظر گرفتن بافت و سیاق آیات لحاظ شوند، هرگز آن معنا را در بر نمی‌گیرند. (ایزوتسو، ۱۳۶۱: ۲۵) سیاق کلام در اصطلاح قدما به زنجیره سخن یا صدر و ذیل کلام یا الفاظ هم‌جوار گفته می‌شود. به کمک سیاق می‌توان دریافت که مراد متکلم آیا معنای حقیقی لفظ است یا معنای مجازی آن و یا کدامیک از معانی لفظ مشترک را گوینده اراده کرده است. (نکونام، ۱۳۹۰: ۳۴۴)

اسم به معنای چیزی است که بیانگر ذات چیزی یا صفت آن باشد (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۲۲۶/۵) و ذهن شنونده با شنیدن آن لفظ به معنای ویژه‌ای منتقل شود. (جوادی‌آملی، ۱۳۸۹:

۱۴۲/۳) به فرمایش علامه طباطبایی اسم به چیزی گویند که به وسیله آن انسان به سوی چیزی راه پیدا کند. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴۴۸/۸) اسم الهی عبارت است از: «ذات یا صفتی معین از صفات و تجلی ای از تجلیات؛ مثلاً، هرگاه ذات حق سبحانه با صفتی معین تجلی کند، اسمی از اسماء از آن پدید می آید؛ مثلاً، از تجلی خداوند با رحمت و اسعه او، اسم «الرَّحْمَن» پدید آمده و از تجلی او با رحمت خاصه کمالی، اسم «الرَّحِيم» ظاهر شده است، و از تجلی حق با وصف انتقام، اسم «الْمُنْتَقِم» ظهور یافته است.» (خمینی، ۱۳۸۹: ۲۰) و در اصطلاح اهل معرفت به معنای «ذات با تعین خاص» است؛ یعنی ذاتی که صفتی از صفات یا همه صفات او مورد نظر باشد. اسم در این اصطلاح از سنخ وجود خارجی و عینی است، نه از مقوله لفظ. (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۲۷۸/۱) بنابراین مراد از اسم در اصطلاح عبارت است از ذات همراه با تعینی از تعینات و کمالی از کمالات؛ و این معنا غیر از معنای اسم در لغت است که اعم است از اینکه دلالت کند بر ذات بدون وصف، یا دلالت کند بر ذات همراه با وصف. (همو، ۱۳۸۳: ۲۲۷)

نکته ای که در این بحث، باید بدان اشاره شود، تفاوت اسم و صفت الهی است. اهل معنا بر آنند که هستی را بی هیچ گونه تعین، مسمی؛ و به شرط تعین اسم، و خود تعین را صفت می گویند. (سبزواری، بی تا: ۲۱۴) تفاوت بین اسم و صفت مانند تفاوت عرض و صورت است؛ مثلاً، عالم و قادر، سمیع، بصیر را «اسم»، و علم، قدرت، سمع، و بصر را «صفت» گویند. (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۲۸۲) صفت در لغت به ویژگی ها و چگونگی یک شیء اطلاق می شود و اسم چیزی است که به واسطه آن ذات شیء شناخته شود. بین اسمای وصفی و صفت تفاوتی نیست جز اینکه معانی وصفی به اعتبار ذات شیء اسم اند و بدون اعتبار ذات وصف اند. مثلاً معنی علم را به اعتبار اول صفت و به اعتبار دوم اسم؛ از معنی اول علم و از معنای دوم عالم تعبیر کنند. (بداشتی، ۱۳۹۰: ۲۶۲)

۳. تفاوت صفات ذات و فعل

اینکه بین صفات ذات و فعل الهی تفاوتی وجود دارد یا نه باید گفت که «صفات ذات» به اوصافی گفته می شود که عین ذات خداست و فقط در رابطه با خود خدا در نظر گرفته می شود و برای اتصاف او به آن صفات، به در نظر گرفتن چیزی جز ذات او نیاز نیست؛ مثلاً می توان گفت: او حی، عالم، قادر و... است؛ خواه موجود دیگری غیر از ذات الهی وجود داشته باشد، خواه وجود نداشته باشد، در حالی که اتصاف او به صفات فعل، تنها با در نظر گرفتن موجودات دیگر صحیح است. ریشه و اساس صفات ذات به حیات، علم و قدرت برمی گردد. اما صفات دیگری که به عنوان صفت ذات مطرح می شود؛ مانند سمیع و بصیر بودن و... به یکی از صفات اصلی مزبور برمی گردد. صفات ذات در حالی که عین یکدیگرند، عین ذات نیز هستند و تغایری با آن ندارند. تغایر، فقط در مفهوم و تحلیل های عقلی است، نه در مصداق و نه در صدق.

«صفات فعل» به اوصافی گفته می‌شود که از فعل خدا، یعنی موجودات ممکن (انسان، فرشته، حیوان، جماد و...) انتزاع می‌شود (نه از ذات). لذا صفت فعل، رابطه خدا را با جهان خلقت بیان می‌کند. بدین معنا که تا امری غیر از ذات خدا فرض نشود، واجب تعالی به آن صفت متّصف نمی‌گردد، بلکه باید چیز دیگری غیر از ذات الهی ملاحظه گردد؛ آن‌گاه رابطه او با آن غیر در نظر گرفته شود و پس از ملاحظه این رابطه، آن صفت به خدا نسبت داده شود (به آن صفت متّصف گردد)؛ مانند: خالق، رازق، محیی، ممیت. یعنی پیش از آنکه خداوند چیزی را خلق کند، به او «خالق» گفته نمی‌شود؛ چنان که پیش از روزی دادن، به او «رازق» گفته نمی‌شود و پیش از حیات بخشیدن و میراندن، به او «محیی» و «ممیت» گفته نمی‌شود. ریشه همه اوصاف فعلی، همان اوصاف ذاتی است که عین ذات خداست و با قطع نظر از هر چیز دیگر، برای خدا ثابت است. البته مرز برخی صفات مشخص است و هر یک از آن‌ها نامی مخصوص دارد، مثلاً «قادر» صفت ذات است و «خالق» (که از شعبات قدرت است) صفت فعل، اما گاهی صفت ذات و صفت فعل، یک اسم دارند و از باب اشتراک لفظی یا اشتراک معنوی و رعایت تشکیک در مصداق (نه در مفهوم) بر هر دو اطلاق می‌شود؛ مانند علم که در مثل ﴿إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾؛ (انفال/۷۵) از صفات ذات خداست و در مثل ﴿لِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾؛ (آل عمران/۱۴۰) و ﴿وَلِيَعْلَمَ الْمُؤْمِنِينَ وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ نَافَقُوا﴾؛ (آل عمران/۱۶۶-۱۶۷) از صفات فعل خداوند و از فروعات و انشعابات علم ذاتی محسوب می‌شود. این اشتراک لفظی یا تشکیک مصداق، گاهی منشأ مغالطاتی نیز می‌شود. (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۱۶۴/۳)

۴. اسماء ذات تک کاربردی

در این بخش به معناشناسی اسامی ذات الهی که در قرآن تکرار ندارند، اشاره می‌شود.

۴. ۱. اول و آخر و ظاهر و باطن
﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (حدید/۳)؛ «اول و آخر و پیدا و پنهان اوست؛ و او به هر چیز داناست.»

۴. ۱. ۱. معنای لغوی «اول و آخر»

اول وصفی است که مقابل و ضد آخر است، (فیروزآبادی، ۱۴۱۵: ۴۵۳/۳؛ قرشی، ۱۳۷۱: ۱۴۴/۱) آغازگر اعداد و به معنای «واحد» است. (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۱۷۴/۱) اول یعنی آنچه در ابتدای عالم وجود است و آخر یعنی متاخر مطلق نسبت به ماقبلش است. آخر تمام مراحل بعد از اول را دربرمی‌گیرد و آخر همیشه در کنار اول برای دلالت بر امتداد مفهوم وجود بعد از اول استعمال می‌شود. (همان: ۴۵/۱) اول از اسماء و اوصاف الهی است. وصف کردن خدا به اول، بدین معناست که پیش از او چیزی به وجود نیامده است. (رفسنجانی،

۱۳۸۳: ۵، ۳۰۵) «ظاهر و باطن»؛ ظاهر از ماده «ظهر» دلالت بر قوت و بروز دارد. ظاهر به معنای آشکار است و در مقابل باطن است. (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۲۱۹/۷) باطن به معنای نهان است و از ماده «بطن» است که معنی اصلی آن شکم است و با معنای فرعی آن که پنهان بودن است، بی‌ارتباط نیست. (قرشی، ۱۳۷۱: ۲۰۲/۱)

۴. ۱. ۲. مفهوم قرآنی ﴿هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ...﴾

امین‌الاسلام درباره دیدگاه مفسران درباره آیه شریفه می‌نویسد: او اول است برای اینکه قبل از هر چیز بوده، و آخر است چون بعد از هلاک و فنای هر چیز هست، و ظاهر است چون ادله‌ای بسیار بر وجودش دلالت می‌کند و باطن است چون عالم به تمامی اشیاء هست و احدی نیست که از او دانتر باشد. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۹۹/۲۴) در واقع به نظر می‌رسد به اعتبار آخر آیه ﴿...هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ گفته‌اند که «خداوند ظاهر و باطن است چون عالم به تمام اشیاست. عده‌ای نیز گفته‌اند خداوند ظاهر و باطن است چون قاهر بر تمام اشیاست.» (طوسی، بی‌تا: ۵۱۸/۹) مفسران درباره این چهار اسم چند مطلب را بیان کرده‌اند.

الف. توصیف به اول و آخر بودن تعبیر لطیفی است از ازلیت و ابدیت او، زیرا او وجودی است بی‌انتهای واجب‌الوجود، یعنی هستیش از درون ذات او است نه از بیرون، از ازل بوده و تا ابد خواهد بود. بنابراین تعبیر به اول و آخر هرگز زمان خاصی را در بر ندارد و اشاره به مدت معینی نیست. توصیف به ظاهر و باطن نیز تعبیر دیگری از احاطه وجودی او نسبت به همه چیز است، از همه چیز ظاهرتر است؛ چرا که آثارش همه جا را گرفته، و از همه چیز مخفی‌تر است چون که ذاتش بر کسی روشن نیست. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۹۸/۲۳) «باطن» یعنی خداوند از چشم‌های مردم و اوامشان در حجاب است. ذاتی است که چشم آن را درک نمی‌کند و وهم به آن احاطه پیدا نمی‌کند. (ابن اثیر، ۱۳۶۷: ۱۳۶/۱)

ب. اول و آخر و ظاهر و باطن بودن و اختلاف آن‌ها، نسبت به ماست و گرنه ذات باری در عین وحدت با همه آن‌ها توصیف می‌شود و عین همه آن‌هاست چنانکه غیب و شهادت هم نسبت به ماست و نسبت به خدا نهان و آشکار نیست، بلکه همه چیز پیش خدا عیان و آشکار است. (قرشی، ۱۳۷۱: ۲۰۲/۱) پس هر چیزی که فرض شود اول باشد خدا قبل از آن چیز بوده، هم‌چنین هر چیزی که ما آخرینش فرض کنیم خدای تعالی بعد از آن هم خواهد بود، چون قدرتش احاطه به آن چیز دارد، هم به ما قبلش و هم به ما بعدش. ظاهر و باطن بودن و اختلاف آن‌ها، نسبت به ماست هر چیزی را که ما ظاهر فرض کنیم خدا ظاهرتر از آن است به خاطر احاطه‌ای که قدرتش بر آن چیز دارد، هم‌چنین هر چیزی که باطن فرض شود خدا به خاطر احاطه قدرتش بر آن باطن‌تر از آن است، و ما ورای آن قرار دارد، چون او است که آن چیز را باطن کرده است، لذا خدا اول و آخر و ظاهر و باطن علی‌الاطلاق است. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۵۴/۱۹)

ج. تفسیر دیگر درباره اولیت و آخریت خدا این است که خدا از آن نظر که مبدأ المبادی و غایه الغایات است، به اول و آخر بودن توصیف می‌شود؛ سرچشمه هستی اوست و غرض از خلقت نیز اوست. (سبحانی، ۱۳۸۸: ۲/۱۳۴)

د. اولیت خدای تعالی و آخریتش و همچنین ظهور و بطونش زمانی و مکانی نیست، و چنین نیست که در ظرف زمان اول و آخر باشد، و گرنه باید خود خدا جلوتر از زمان نباشد، و از زمانی و مکانی بودن منزه نباشد، و حال آنکه منزه از آن است، چون خالق زمان و مکان و محیط به تمامی موجودات است، بلکه منظور از اولیت و آخریت و همچنین ظاهر و باطن بودنش این است که او محیط به تمام اشیاء است. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۹/۲۵۴)

هـ. توصیف به ظاهر و باطن نیز تعبیر دیگری از احاطه و جودی او نسبت به همه چیز است، از همه چیز ظاهرتر است چرا که آثارش همه جا را گرفته، و از همه چیز مخفی‌تر است چون که ذاتش بر کسی روشن نیست (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۳/۲۹۹) «باطن» یعنی خداوند از چشم‌های مردم و اوهاشان در حجاب است. ذاتی است که چشم آن را درک نمی‌کند و وهم به آن احاطه پیدا نمی‌کند. (ابن اثیر، ۱۳۶۷: ۱/۱۳۶)

۴. ۲. «احد»

احد از ماده وحد به معنای یگانه و یکتا از اسماء و صفات الهی است. (فیروزآبادی، ۱۴۱۵: ۳۷۹/۱) و در اصطلاح فلسفی و عرفانی هر موجودی که یگانه باشد و متعددی از جنس آن نباشد احد می‌نامند و اخص از واحد است، زیرا واحد هم اطلاق بر چیزی می‌شود که یگانه باشد و متعددی از جنس آن نباشد و هم بر چیزی که متعدد باشد. احد در نزد عرفا اسم ذات است به اعتبار انتفای تعدد صفات و اسماء و نسب و تعینات و به اعتبار سقوط اعتبارات و نفی اضافات از اسماء و صفات است. (سجادی، ۱۳۷۳: ۱/۸۸) یکی از صفات که در قرآن کریم به صورت تک کاربردی برای خداوند بیان شده، صفت احد است. احد از صفات ذات خداوند است (شنکایی، ۱۳۸۸: ۴۵) که تنها در یک مورد و آن هم در سوره توحید صفت خداوند واقع شده است. ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾

۴. ۲. ۱. معانی «احد»

اصل واژه احد، «وحد» است که در آن واو به همزه تبدیل شده است (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۴۰/۱) که در دو معنی به کار می‌رود:

الف) در حالت نفی: برای استغراق یعنی در بر گرفتن تمام مفاهیم، معنی است خواه مفرد، جمع، مذکر، مؤنث و یا کم و زیاد باشد، مانند «ما فی الدار احد» یعنی حتی یکی هم در خانه نیست که در این عبارت هیچ کس نبودن را درباره یک، دو، و بیشتر می‌رساند. بنابراین در معنی فوق، به کار بردن احد در اثبات درست نیست معنی فی الدار احد- در خانه یکی

هست، درست نیست ولی اگر به جای احد در جمله مثبت (واحد) به کار رود و بگویند- فی الدار واحد- هم وجود (واحد) یعنی یک فرد در خانه بیان شده و هم بیشتر از یک فرد و این موضوع بسیار روشن است.

ب) در حالت اثبات: به کار بردن واژه احد به صورت مثبت بر سه وجه است:

اول. ضمیمه شدن احد به اعداد ده دهی مانند- احد عشر- احد و عشرون.

دوم. اضافه شدن احد به ضمایر چه به صورت مضاف و یا مضاف الیه مانند آیه ﴿أَمَّا أَحَدُكُمَا فَيَسْقِي رَبَّهُ خَمْرًا﴾ (یوسف/۴۱) که احد در این آیه به ضمیر، کما- اضافه شده و به صورت- یوم الاحد- که احد، مضاف الیه است.

سوم. احد به طور مطلق به صورت صفت به کار می رود که فقط مخصوص وصف خدای تعالی است ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ (اخلاص/۲). (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۱۵۶/۱)

برای اختصاص خداوند به یگانگی و برای همین غیر خداوند با آن وصف نمی شود؛ بنابراین گفته نمی شود: رجل احد و لا درهم احد. (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۴۰/۱)

با یک تقسیم بندی دیگر معانی زیر برای اسم «احد» بیان شده است:

الف) احد از اسماء خداوند است به این معنا که او یگانه ای است که وحدانیتش هرگز نابود نمی شود و دیگری همراه او وجود ندارد. (ابن اثیر، ۱۳۶۷: ۲۷/۱)

ب) احد به این معنی است که در ذاتش یکی است و اجزا ندارد و شماره ها را نمی توان در موردش به کار برد.

ج) معنی دیگرش این است که او یکی است و شبیه ندارد و کسی با او در وحدانیت شریک نیست. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۶۷۱/۲۰)

۴.۲.۲. فرق بین «احد» و «واحد»

عده ای از مفسران احد را به معنای واحد گرفته اند و فرق بینی میان این دو صفت قائل نشده اند و معتقدند هر دو اشاره به آن ذاتی است که از هر نظر بی نظیر و منفرد می باشد، در علم یگانه است، در قدرت بی مثال است، در رحمانیت و رحیمیت یکتا است، و خلاصه از هر نظر بی نظیر است. (فخررازی، ۱۴۲۰: ۳۵۷/۳۲) اما بیشتر مفسران تفاوت هایی میان معانی احد و واحد قائل شده اند که شامل موارد زیر می شود:

الف) در احادیث هیچ یک از اسماء و صفات ظهور ندارند و ذات صرف است؛ اما در واحدیت، اسماء و صفات در موثرهایشان ظاهر می شوند. (ثعلبی، ۱۴۲۲: ۳۳۴/۱۰) در واقع احد اسم ذات خداوند است، اما واحد در مقام اسماء و صفات استعمال می شود.

ب) احد در شمار اعداد نمی آید، اما واحد در شمارش ها به کار گرفته می شود. «واحد» در جایی به کار می رود که ثانی و ثالث برای آن فرض شود، بر خلاف «احد» که در مورد یکتا

و یگانه استعمال می‌شود. (قطب، ۱۴۱۲: ۶/۲۰۰۴) مرحوم علامه می‌نویسد: کلمه «احد» در مورد چیزی و کسی به کار می‌رود که قابل کثرت و تعدد نباشد، نه در خارج و نه در ذهن، به خلاف کلمه «واحد» که هر «واحدی» یک ثانی و ثالثی دارد یا در خارج و یا در توهم و یا به فرض عقل. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۰/۲۷۱) ولی این تفاوت با موارد استعمال آن در قرآن مجید و احادیث چندان سازگار نیست. بعضی نیز معتقدند: احد اشاره به بساطت ذات خداوند در مقابل اجزاء ترکیبیه خارجیه یا عقلیه (جنس و فصل، و ماهیت و وجود) است، در حالی که واحد اشاره به یگانگی ذات او در برابر کثرات خارجیه می‌باشد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۴۳۵) عدم تقسیم در خارج، عقل و وهم را دلیل بر بساطت ذات او شمرده شده است؛ چون شیء مرکب یا ترکیب خارجی است مانند جسم که مرکب از ماده و صورت است یا ترکیب مقداری است مانند خط و سطح و حجم و عدد و یا ترکیب از چند جزء مادی است مانند نمک که مرکب از دو جزء سدیم و کلر است. نوع دوم ترکیب که از خداوند نفی نموده‌اند، ترکیب عقلی است. ترکیب ممکنات که حتی اگر مانند عقول مجرده در خارج جزء نداشته و بسیط باشند؛ چون ممکن‌الوجودند، در عقل قابل تجزیه به دو جزء وجود و ماهیت هستند. نوع سوم از ترکیب، ترکیب وهمی است. مثلاً اگر جسم مادی را در خارج نتوان با اشیای برنده تقسیم کرد. در وهم قابل تقسیم است؛ چون جسم دارای دو طرف است. اما چیزی که هیچ‌یک از این تقسیم‌ها را نپذیرد، در ذاتش بسیط است. (بداشتی، ۱۳۹۰: ۱۵۰؛ فخررازی، ۱۴۲۰: ۳۲/۳۵۷)

ج) احد اسم خاص خداوند است، در حالی که واحد برای مخلوق نیز به کار برده می‌شود. د. به این دلیل خداوند با صفت احد در این آیه توصیف شده و با واحد توصیف نشده چرا که صفت مشببه نهایت آنچه را که نزدیک به معنای وحدت خداوند است، به عقول اهل زبان عربی می‌رساند. (ابن عاشور، بی تا: ۳۰/۵۳۸)

با یک جمع‌بندی کلی به این نتیجه می‌رسیم که: معنای وحدت بر چهار قسم حمل می‌شود؛ دو قسم از آن از صفات سلبی است، که خدای سبحان به آن معناها واحد نیست و دو قسم دیگر آن از صفات ثبوتی است، که خدای سبحان طبق آن معناها واحد است. دو قسمی که از صفات سلبی خداست وحدت عددی و نوعی است.

الف) وحدت عددی: «واحدی» که بتواند معروض کمیت باشد، یعنی بتوان در کنار آن چیزی را که از سنخ آن است قرار داد تا دو تایی با هم «اثنان» شده، قابل تقسیم باشد «واحد عددی» است. از این رو وحدت عددی از صفات سلبی خداوند سبحان است. خدای سبحان از وحدت عددی منزّه است.

ب) وحدت نوعی: منظور از وحدت بالنوع آن است که دو چیز یا بیش از آن تحت نوع واحد مندرج باشند و چیزی که منزّه از ماهیت است هیچ یک از این امور درباره او صادق نیست.

دو معنای دیگر از معانی چهارگانه وحدت که از اوصاف ثبوتی بوده، یکی به «واحد» و یگانه و دیگری به «أحد» و یکتا باز می‌گردد:

الف) یگانگی. خداوند بی‌شریک و شبیه و مثل است و هیچ موجود دیگری غیر از خدای سبحان واجب‌الوجود نیست.

ب) یکتایی. خداوند بسیط الحقیقه است و بسیط محض از هر گونه جزئی منزّه است؛ و ترکّب از چند جزء به ذات بسیط او راه ندارد؛ نه جزء خارجی و نه جزء ذهنی یا تحلیل عمیق عقلی. (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۱۶۱/۸-۱۶۴)

عده‌ای از مفسران «أحد» را به این گونه معنا کرده‌اند که خداوند در ذات، صفات و افعال بی‌همتا است. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۶۷/۲۷)

۳. ۴. «صمد»

صمد مصدری است که به معنی قصد آمده است. صاحب مقایس صمد را دارای دو اصل می‌داند، اصل اول به معنی قصد و اصل دوم به معنی صلابت در چیزی است. (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۳/۳۰۹) اصل در معنای کلمه «صمد» قصد کردن و یا قصد کردن با اعتماد است، وقتی گفته می‌شود: «صمده» معنایش این است که فلانی قصد فلان کس یا فلان چیز را کرد، در حالی که بر او اعتماد کرده بود. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۰، ۶۷۱) در فصوص‌الحکم «صمد» صفت ذات معرفی شده است اما در المیزان «صمد» صفت فعل معرفی شده است. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۰/۶۷۱) اگر ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ (توحید/۲) را به این معنا بگیریم که «خداوندی که بی‌نیاز است یا خداوندی که دائم و باقی است» صفت ذاتی است، اما اگر ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾ (توحید/۲) را به این معنا بگیریم که «خداوندی است که همه نیازمندان قصد او می‌کنند.» صفت فعلی است که این دیدگاه درست‌تر به نظر می‌رسد. اهل لغت برای واژه صمد معانی مختلفی بیان کرده‌اند: برخی آن را به معنی قصد و آهنگ، (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۶/۳۳۷) و برخی به صلابت و استحکام، (ابن فارس، بی‌تا: ۳/۳۱۰) دائم و باقی بعد از فنای خلق، (ابن اثیر، ۱۳۶۷: ۳/۵۲) و به معنی بلند پایه یعنی بزرگواری که هیچ امری از نظر او پنهان نمی‌ماند، معنی کرده‌اند، صاحب قاموس قرآن اعتقاد دارد که معنای لازم صمد همان بی‌نیاز است (قرشی، ۱۳۷۱: ۴/۱۵۱) چنان‌که برخی دیگر چیز پُر که میان تهی نباشد (ابن اثیر، ۱۳۶۷: ۳/۵۲) را معنای صمد دانسته‌اند. بعضی از مفسرین این صفت را به معنای متعددی تفسیر کرده‌اند که برگشت بیشتر آن‌ها به معنای زیر است:

سید و بزرگی که از هر سو به جانبش قصد می‌کنند تا حوایجشان را برآورد و چون در آیه مورد بحث مطلق آمده همین معنا را می‌دهد، پس خدای تعالی سید و بزرگی است که تمامی موجودات عالم در تمامی حوائجشان او را قصد می‌کنند. اگر الف و لام بر سر کلمه «صمد» در آمده، منظور افاده حصر است، می‌فهماند تنها خدای تعالی صمد علی‌الاطلاق

است، به خلاف کلمه «احد» که الف و لام بر سرش در نیامده، برای اینکه این کلمه با معنای مخصوصی که افاده می‌کند در جمله اثباتی بر احدی غیر خدای تعالی اطلاق نمی‌شود، پس حاجت نبود که با آوردن الف و لام حصر احدیت را در جناب حق تعالی افاده کند، و یا احدیت معهودی از بین احدیت‌ها را برساند. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۶۷۱/۲۰)

از معانی و مواردی که برای کلمه «الصمد» ذکر شده، معلوم می‌شود که معنای اصلی آن، هر چیز پر و فشرده و نفوذناپذیر است چنان‌که «الحجر المصمد- المصمت» نیز به این‌گونه سنگ گویند. و شاید شخص بزرگوار و ملجأ نیازمندان را از این جهت «صمد» خوانند که نسبت به دیگران بی‌نیاز و پر و برجای خود استوار است و نیازمندان به او روی می‌آورند و بنابراین، توصیف خداوند متعال به الصمد، از روی مجاز در کلمه و برای نزدیکی به اذهان آمده. تا نشان‌دهنده وجود مطلق و قدرت کاملی باشد که تحدید و تغییر و تأثر در ذات و صفاتش راه ندارد و غبار حوادث بر او ننشینند. زیرا آنچه محدود و متغیر و متأثر است ممکن می‌باشد که قائم به غیر و تو خالی است و از خود هستی و بقاء و کمال ندارد. (طالقانی، ۱۳۶۲: ۳۰۱/۴) بعضی از مفسرین گفته‌اند: کلمه «صمد» به معنای هر چیز تو پری است که جوفش خالی نباشد، و در نتیجه نه بخورد و نه بنوشد و نه بخوابد و نه بچه بیاورد و نه از کسی متولد شود. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۶۷۱/۲۰) امام حسین بن علی (ع) در حدیثی برای «صمد» پنج معنی بیان فرمودند: صمد کسی است که در منتهای سیادت و آقایی است؛ ذاتی است دائم ازلی و جاودانی؛ وجودی است که جوف ندارد؛ کسی است که نمی‌خورد و نمی‌آشامد؛ کسی است که نمی‌خوابد. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲۲۳/۳)

۴. ۴. «سلام»

در آیه ۲۳ سوره حشر ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ به چند اسم از اسمای الهی اشاره شده است که پنج تای آنها از اسمای تک کاربرد در قرآن است. این پنج اسم که عبارتند از: «السَّلام، المؤمن، المهيمن، الجبار و المتكبر از صفات ذاتی خداوند است.» (قطب، ۱۴۱۲: ۳۵۳۳/۶) سلام مصدر است که ریشه‌اش از سلم است و زیادی حروف در آن بر فزونی معنا دلالت دارد. دو معنا درباره «سلام» به کار رفته است.

الف. سلامت دهنده: سلام یعنی آنکه بندگان از ظلمش سالم‌اند. که در این صورت از صفات فعل است. (قرشی، ۱۳۷۱: ۲۹۹/۳) به عبارت دیگر هیچ‌گونه ظلم و ستم بر کسی روا نمی‌دارد، و همه از ناحیه او در سلامتند. کلمه «سلام» به معنای کسی است که با سلام و عافیت با تو برخورد کند، نه با جنگ و ستیز، و یا شر و ضرر. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۸۳/۱۹)

ب. سلامت: سلام به این معنا که در وجودش ذره ای ضعف و حاجت و فقر و نقص و محدودیت وجود ندارد و منزله از هر عیب و وضعی است که تصور شود. (مصطفوی،

۱۴۳۰: ۲۳۳/۵) که این معنا بیشتر مدّ نظر لغت شناسان قرار گرفته است. بعضی از مفسران نیز «سلام» را در اینجا به معنی سلامت از هر گونه عیب و نقص و آفت معنی کرده‌اند ولی با توجه به اینکه این معنی در کلمه «قدوس» که قبلاً آمده مندرج است و به علاوه «سلام» در قرآن مجید معمولاً به مسأله سلامت بخشیدن به دیگران آمده و اصولاً کلمه «سلام» که به هنگام ملاقات به دیگر گفته می‌شود و به معنی اظهار دوستی و بیان روابط سالم با طرف مقابل است و بیشتر مفسران نیز معنای اول را برگزیده‌اند. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۸۳/۱۹) در صورت اول از صفات فعل و در صورت دوم از صفات جلال است و آن در اصل مصدر است و از باب مبالغه در وصف حق تعالی آمده است. (قرشی، ۱۳۷۱: ۲۹۹/۳)

۴. ۱. ۴. فرق بین «قدوس» و «سلام»

قدوس اشاره به منزّه بودن خداوند از تمام عیوب در گذشته و حال دارد و سلام اشاره به سالم بودن خداوند از عیوب در زمان آینده دارد یعنی سلامتی او زایل نمی‌شود. (فخررازی، ۱۴۲۰: ۵۱۴/۲۹) القُدُوسُ برای دلالت بر منزّه بودن ذاتش به کار می‌رود. در حالی که سلام برای دلالت بر عدل در معامله با خلق به کار می‌رود. (ابن عاشور، بی تا: ۱۰۸/۲۸)

۴. ۲. ۴. فرق بین «سلام» و «تحیت»

«تَحِيَّةٌ» بر وزن «تَفَعَّلَ» مصدر باب تفعیل از «حی» به معنای درخواست حیات از خدا برای گروه یا شخصی است؛ مانند حیاک الله. تحیت، اعم از سلام و سلام برتر از تحیت است، (عسکری، بی تا: ۵۰/۱) چون سلام دهنده ضمن طلب زنده بودن، سلامت الهی را نیز برای شخص مقابل خواستار است. در جاهلیت، درود مردم به یکدیگر به لفظ «حیاک الله» بود که با آمدن اسلام، این تکریم به صورت سلام درآمد و از آداب جمعی شد. (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۵۳/۲۰) مبادله سلام هنگام شدن با دیگران، ساده‌ترین، آسان‌ترین و ارزشمندترین وسیله برای ابراز ارادت، تکریم و تعظیم مخاطب و تحکیم پیوندهای اجتماعی است. سلام، نوعی تحیت و درود است. اصل «تحیت» به معنای طلب حیات برای مخاطب است، خواه حیات ظاهری باشد یا حیات باطنی، مادی باشد یا معنوی. (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۸۹/۱)

۴. ۵. ۴. «مؤمن»

الف) ایمنی دهنده: اسم فاعل از «أمن» که اگر فعل امن متعدی بنفسه باشد به معنی ایمنی دادن است. (قرشی، ۱۳۷۱: ۱۲۵/۱) «مؤمن» به معنای کسی است که به تو امنیت بدهد، و تو را در امان خود حفظ کند (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۸۳/۱۹) مؤمن درباره‌ی انسان‌ها به معنی کسی است که دیگران از دست و زبان او در امان باشند. (سبحانی، ۱۳۸۸: ۳۴۱/۲) صفت «مؤمن» درباره خداوند به این معناست که مردم از ظلمش ایمن هستند و کسی که به خداوند ایمان

دارد از عذابش در امان می‌ماند. (بغوی، ۱۴۲۰: ۶۷/۵)

ب) بخشنده ایمنی و ایمان: در جای دیگر به غیر از معنای ایمنی دهنده، معنای دهنده ایمان را نیز اضافه کرده و گفته‌اند: خداوند به دوستانش ایمان مرحمت می‌کند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۵۵۳/۲۳)

ج) تصدیق کننده: (ابن منظور، بی تا: ۲۳/۱۳) مؤمن درباره انسان به این معنی است که به خدا و کتب آسمانی و پیامبران الهی ایمان دارد و آن‌ها را تصدیق می‌کند. (سیحانی، ۱۳۸۸: ۳۴۱/۲) اما مؤمن درباره‌ی خداوند به این معناست که تصدیق کننده‌ی خودش و پیامبرش یا با قول و یا با خلق معجزه (آلوسی، ۱۴۱۵: ۲۵۷/۱۴) «مؤمن» معنایش مصدق است برای آنچه که وعده داده است. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۵۱/۲۴) جمع میان معانی سه گانه امکان‌پذیر است، اما معنای اول با توجه به ریشه کلمه و نظر اکثریت مفسران درست‌تر به نظر می‌رسد.

۶.۴. «مهیمن»

الف) از ریشه «امن» به معنای امنیت دهنده: اسم فاعل به معنای امنیت دهنده از خوف که همزه در آن تبدیل به هاء شده است. (آلوسی، ۱۴۱۵: ۲۵۷/۱۴) بعضی گویند: که مهیمن در معنی همان مؤمن است برای آنکه اصلش: مؤمن است مگر اینکه آن مبالغه‌اش در صفت بیشتر است. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۳۴۹/۲۴)

ب) از ریشه «هیمن» به معنای مراقب و محافظ و نگهبان: او حافظ و نگاهدارنده و مراقب همه چیز است. (قرشی، ۱۳۷۱: ۱۶۶/۷) حفظ حقوق هر ذی حقی را می‌نماید نگهبان است حق کسی را از بین نمی‌برد. (طیب، ۱۳۷۸: ۴۸۴/۱۲) شاهد بر اعمال مردم است؛ (بغوی، ۱۴۲۰: ۶۷/۵) شاهده‌ی که چیزی از او غایب نمی‌شود. (فخررازی، ۱۴۲۰: ۵۱۴/۲۹) کلمه «مهیمن» به معنای فائق و مسلط بر شخصی و یا چیزی است. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۳۸۳) که معنای دوم طبق نظر اکثریت مفسران صحیح به نظر می‌رسد.

۷.۴. «جبار»

چهارمین اسمی که در آیه ۲۳ سوره حشر ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ آمده و جزو اسمای تک کاربرد و اسمای ذاتی خداوند است، اسم «الجبار» است که جزو صفات جلالی خداوند است و اشاره به قهر و غلبه الهی دارد. (قطب، ۱۴۱۲: ۳۵۳۳/۶)

«جبار» از ریشه «جبر» و «أجبر» گرفته شده است. بعضی از لغت‌شناسان گفته‌اند از أفعلت، فعال ساخته نمی‌شود. پس جبار از فعل اجبرت ساخته نمی‌شود از مصدر اجبار صیغه جبار نمی‌شود تا معنی قهر و اجبار و زور داشته باشد و پاسخ داده شده که جبار از معنی لفظ «جبر» در روایتی که از پیامبر (ص) روایت شده که: «لا جبر و لا تفویض» گرفته شده نه از

لفظ و مصدر «اجبار». (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۳۷۶/۱) این واژه در قرآن مجید در ده مورد به کار رفته که نه مورد آن در باره افراد ظالم و گردنکش و مفسد است، و تنها یک مورد آن درباره خداوند قادر متعال می‌باشد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۳/۵۵۴)

الف) زورگو (در معنای منفی): تصوّر زور و قهر با علوّ و برتری بر دیگران این صفت به صورت ذمّ و سرزنش گفته می‌شود مثل این سخن خدای تعالی که ﴿وَوَخَّابَ كُلِّ جَبَّارٍ عَنِيدٍ﴾ (ابراهیم/۱۵) (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۳۷۶/۱) بنابراین معنای جَبَّار آن است که مردم را مجبور می‌کند بر آنچه که خواسته است. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۲۴/۳۵۰) قاهر، نافذ (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۱۶/۱۰) (در معنای مثبت): جَبَّار بودن خداوند از این جهت است که مردم را بر آنچه می‌خواهد وامی‌دارد و مقهور می‌سازد. (ابن منظور، بی‌تا: ۴/۱۱۴) «جبار» کسی است که اراده‌اش نافذ است و اراده خود را بر هر کس که بخواهد به جبر تحمیل می‌کند. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۹/۳۸۳) صفت جَبَّار بر مسخر بودن موجودات تحت اراده خداوند دلالت دارد. (ابن عاشور، بی‌تا: ۲۸/۱۱۰) خداوند با واژه قاهر توصیف شده است و قهر و چیرگی و غلبه او جز بر مقتضای حکمت نیست. «جَبَّار» به معنی واحد آن، یعنی وادار کردن دیگری بر یک عمل، از سوی خدا پسندیده است؛ زیرا دارای چنین حقی است. در حالی که در مورد غیر خدا زشت است. بنابراین «جَبَّار» به عنوان وصف خداوند کنایه از اقتدار و نفوذ اراده‌ی او در جهان خواهد بود. (سبحانی، ۱۳۸۸: ۲/۱۷۱)

ب) جبران کننده و اصلاح کننده: کلمه «جبار» صیغه مبالغه از «جبر» یعنی شکسته بند و اصلاح کننده است، (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۹/۳۸۳) نامیدن خداوند به صفت جَبَّار-از معنی جبرت الفقیر-است زیرا خداوند حال مردم را با بخشیدن نعمت‌هایش به صلاح می‌آورد، و التیام می‌بخشد. (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۳۷۶/۱)

ج) اصلاح کردن چیزی با غلبه و قدرت: اصل جبر اصلاح کردن چیزی است با غلبه و قدرت این واژه هنگامی که در مورد خداوند به کار رود بیانگر یکی از صفات بزرگ او است که با نفوذ اراده و کمال قدرت به اصلاح هر فساد می‌پردازد، و هر گاه در مورد غیر او به کار رود معنی مذمت را دارد، و به گفته راغب به کسی گفته می‌شود که می‌خواهد نقصان و کمبود خود را با ادعای مقاماتی که شایسته آن نیست «جبران» می‌کند. (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۳۷۶/۱)

د) عظیم و قوی: به کار بردن این صفت برای نخل نشان از عظمت، طویل و قوی بودن آن دارد. و در آیه ﴿إِنَّ فِيهَا قَوْمًا جَبَّارِينَ﴾ شاید همین معنا مد نظر باشد. (ابن منظور، بی‌تا: ۴/۱۱۴) «جَبَّار» درباره خداوند به این معناست که بزرگی و عظمت و کبریایی خاص او است. (طیب، ۱۳۷۸: ۱۲/۴۸۴)

به طور کلی جمع هر سه معنا درباره اسم «جَبَّار» امکان‌پذیر است. به عبارت دیگر این

صفت می تواند نشانگر عظمت، قهر، غلبه و نفوذ اراده خداوند و اصلاح هر فسادى توسط خداوند باشد. (بغوی، ۱۴۲۰: ۶۷/۵)

۴. ۸. «متکبر»

پنجمین اسمی که در آیه ۲۳ سوره حشر ﴿هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيَّمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾ آمده و جزو اسماء تک کاربرد و اسماء ذاتی خداوند (بغوی، ۱۴۲۰: ۶۸/۵) است، اسم «المتکبر» است که جزو صفات جلالی خداوند است (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۳۸۳/۱۹) و اشاره به قهر و غلبه الهی دارد. (قطب، ۱۴۱۲: ۳۵۳۳/۶)

صفت «متکبر» از ریشه «کبر» گرفته شده است. کبر حالتی است که انسان با بزرگ دیدن خویش به آن صفت مخصوص می شود و همان است که انسان جان و وجود خویش را از غیر خویش بزرگتر می بیند. تکبر هم دو وجه دارد:

اول. تکبر پسندیده و شایسته، و آن این است که افعال نیک در حقیقت آن قدر در کسی زیاد باشد که افزون بر نیکی های غیر از اوست و بر این معنی خدای تعالی با واژه تکبر توصیف شده است.

دوم. تکبر مذموم و ناپسند این است که بزرگی با تکلف و زحمت همراه باشد و انسان بیش از شخصیت خویش آن بزرگی را طلب کند؛ (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۲۹۳/۳-۲۹۵) یعنی افراد کوچک و کم مقدار ادعای بزرگی کنند، و صفاتی را که ندارند به خود نسبت دهند، و از آنجا که عظمت و بزرگی تنها شایسته مقام خدا است این واژه به معنی ممدوحش تنها در باره او به کار می رود و هر گاه در غیر مورد او به کار رود به معنی مذموم است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۵۵۴/۲۳)

صیغه تفعّل دلالت بر سختی دارد، یعنی انسان متکبر با سختی و زحمت می خواهد خود را بزرگ نشان دهد، اما درباره خداوند دلالت بر آنچه لازمه ی سختی است؛ یعنی نیرو می کند. به این معنا که خداوند به واسطه نیرومندیش، بزرگی در او ظاهر است. (ابن عاشور، بی تا: ۱۱۰/۲۸) برای صفت «متکبر» که درباره خداوند به کار رفته است، چند معنا ذکر شده است. الف) صاحب عظمت و بزرگی: صفت «متکبر» درباره خداوند به معنای صاحب کبریا و صاحب عظمت است. (قرشی، ۱۳۷۱: ۷۵/۶) به عبارت دیگر خداوند متلبس به کبریا و بزرگی است و بزرگی در او ظاهر است. (طباطبائی، ۱۳۷۴: ۳۸۳/۱۹)

ب) بزرگتر از آنچه موجب نقص و حاجت است: (آلوسی، ۱۴۱۵: ۲۵۷/۱۴) بزرگتر از هر بدی است. بالاتراز صفات ممکنات و بزرگتر از آنچه لایق او نیست. (بغوی، ۱۴۲۰: ۶۷/۵) گرچه هر دو معنا نزدیک به هم است و درست به نظر می رسد. اما از دیدگاه محقق

معنای اول دقیق‌تر است، چرا که «متکبر» اسم فاعل از مصدر تفعل است و صیغه تفعل برای مطاوعت و اثرپذیری (شیرتونی، ۱۳۸۷: ۴/۴۵) به کار برده می‌شود. به این معنا که خداوند صاحب عظمت است و بزرگی در او نمایان است. در آیه ۲۳ سوره حشر سخن از حاکمیت خداوند و شئون این حاکمیت است و صفاتی چون «قدوس» و «سلام» و «مؤمن» و «جبار» و «متکبر»، با توجه به معانی آن‌ها که در بالا ذکر کردیم همه از ویژگی‌های این حاکمیت مطلقه الهی است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۲۳/۵۵۴)

۹. ۴. «نور»

در آیه ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمَشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نَوْراً عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (نور/۳۵)؛ «خداوند نور آسمان‌ها و زمین است؛ مثل نور خداوند همانند چراغدانی است که در آن چراغی (پرفروغ) باشد، آن چراغ در حبابی قرار گیرد، حبابی شفاف و درخشنده همچون یک ستاره فروزان، این چراغ با روغنی افروخته می‌شود که از درخت پربرتک زیتونی گرفته شده که نه شرقی است و نه غربی؛ (روغنش آن چنان صاف و خالص است که) نزدیک است بدون تماس با آتش شعله‌ور شود؛ نوری است بر فراز نوری؛ و خدا هر کس را بخواهد به نور خود هدایت می‌کند، و خداوند به هر چیزی داناست.»

واژه «نور» به عنوان صفت برای خداوند متعال به کار رفته است که از اسمای ذاتی (شنکایی، ۱۳۸۸: ۴۵) و تک کاربرد در قرآن است. نور روشنایی پراکنده‌ای است که کمک به دیدگان و بینایی می‌کند که دو گونه است: نور مادی و نور معنوی.

الف) نور محسوس مادی که مقابل ظلمت مادی است که در اثر تموج و تحرک مولکول‌ها ایجاد می‌شود. نور محسوس که به دیدن چشم ظاهر کمک می‌کند و از اجسام نورانی ساطع و منتشر می‌شود. مثل نور خورشید و ماه و ستارگان و سایر اشیاء نورانی (چراغ و غیره).

ب) نور معنوی: نور معقول که کمک به چشم دل و بصیرت می‌کند. مانند نور علم و معرفت نور ایمان نور عقل (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۱۲/۲۸۴)

واژه «نور» که به عنوان صفت برای خداوند متعال به کار رفته است از اقسام نور معنوی است. ابتدا باید خواص و ویژگی‌های نور مادی بررسی شود، چرا که به نظر می‌رسد مفسران معانی‌ای که برای نور معنوی در نظر گرفته‌اند با تأمل در ویژگی‌های آن بوده است.

الف) نور بالاترین سرعت را در جهان ماده دارد. نور با سرعت سیصد هزار کیلومتر در ثانیه می‌تواند کره زمین را در یک چشم بر هم زدن (کمتر از یک ثانیه) هفت بار دور بزند، به همین دلیل مسافت‌های فوق العاده عظیم و سرسام‌آور نجومی را فقط با سرعت سیر نور می‌سنجند و واحد سنجش در آنها سال نوری است. (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۱۲/۲۸۴)

ب) نور وسیله تبیین اجسام و مشاهده موجودات مختلف این جهان است، و بدون آن چیزی را نمی‌توان دید، بنابراین هم «ظاهر» است و هم «مظهر».

ج) نور آفتاب که مهم‌ترین نور در دنیا است پرورش دهنده گل‌ها و گیاهان بلکه رمز بقای همه موجودات زنده است و ممکن نیست موجودی بدون استفاده از نور (به طور مستقیم یا غیر مستقیم) زنده بماند. امروز ثابت شده که تمام رنگ‌هایی را که ما می‌بینیم نتیجه تابش نور آفتاب یا نورهای مشابه آن است و گر نه موجودات در تاریکی مطلق رنگی ندارند!

د) نور آفتاب نبود کننده انواع میکروب‌ها و موجودات موذی است و اگر تابش اشعه این نور پر برکت نبود کره زمین، تبدیل به بیمارستان بزرگی می‌شد که همه ساکنانش با مرگ دست به گریبان بودند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۴۷۳/۱۴)

اگر بخواهیم برای ذات پاک خدا تشبیه و تمثیلی از موجودات حسی این جهان انتخاب کنیم (گر چه مقام با عظمت او از هر شبیه و نظیر برتر است) آیا جز از واژه «نور» می‌توان استفاده کرد؟! همان خدایی که پدید آورنده تمام جهان هستی است، روشنی بخش عالم آفرینش است، همه موجودات زنده به برکت فرمان او زنده‌اند، و همه مخلوقات بر سر خوان نعمت او هستند که اگر لحظه‌ای چشم لطف خود را از آن‌ها باز گیرد همگی در ظلمت فنا و نیستی فرو می‌روند. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۴۷۳/۱۴)

۴. ۹. ۱. معانی «نور»

مفسران واژه «نور» در آیه ۳۵ سوره نور را به نور معنوی تفسیر کرده و معانی مختلفی برای آن بیان کرده‌اند که عبارتند از:

الف) هدایت کننده: خدا هدایت کننده اهل آسمان‌ها و زمین به سوی مصالح ایشان است.
ب) روشن کننده: خدا به وسیله خورشید و ماه و ستارگان آسمان‌ها و زمین را روشن می‌کند.
ج) زینت بخش (طوسی، بی تا: ۴۳۷/۷؛ بغوی، ۱۴۲۰: ۱۵/۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۳۸/۱۷)
خداوند زینت بخش آسمان‌هاست به فرشتگان و زینت بخش زمین است به پیامبران و علما.
(طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۳۹/۱۷)

د) مُدبِّر: تدبیرکننده‌ی امر آسمان‌ها و زمین است. (طریحی، ۱۳۷۵: ۵۰۴/۳)

ه) مُنعم: اینکه در صفت خدا نور وارد شده، به خاطر این است که هر نفعی و هر احسان و انعامی از جانب خداست. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۳۸/۱۷)

و) مکنون: مکنون و هستی بخش آسمان‌ها و زمین به علت اینکه نور هم ظاهر و هم مظهر است. (مصطفوی، ۱۴۳۰: ۲۸۸/۱۲) در اینجا مقصود از نور، معنای کنایی و مجازی آن است؛ یعنی، وجود؛ چرا که جهان بدون هستی بخشی خداوند، در ظلمت و تاریکی عدم محض خواهد بود.

ز) ظاهر و مُظهِر: در تعریف «نور» آمده است: «ظاهر بنفسه و مظهر لغيره»؛ یعنی، نور هم خود روشن است و هم روشنایی بخش اشیای دیگر است. (ابن منظور، بی تا: ۲۴۰/۵) اگر نور را به معنی وسیع کلمه به کار بریم یعنی هر چیزی که ذاتش ظاهر و آشکار باشد در این صورت به کار بردن کلمه «نور» در ذات پاک او جنبه تشبیه هم نخواهد داشت، چرا که چیزی در عالم خلقت از او آشکارتر نیست، و تمام آنچه غیر او است از برکت وجود او آشکار است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۴۷۳/۱۴؛ طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۶۸/۱۵) با توجه به ویژگی‌های نور جمع میان تمام معانی بالا امکان‌پذیر است؛ معنای ششم و هفتم مشابه هم هستند، اما آخرین معنایی که مطرح شد، دقیق‌تر به نظر می‌رسد؛ چرا که بارزترین ویژگی نور مُظهِر بودن آن است.

۲.۹.۴. فرق بین «نور» و «ضیاء»

عده‌ای از لغت‌شناسان «نور» را مترادف «ضیاء» معرفی کرده‌اند، (ابن منظور، بی تا: ۲۴۱/۵؛ فراهیدی، بی تا: ۲۷۶/۸) «ضیاء» قوی‌تر از «نور» است و فرق بین آن‌ها این است که «ضیاء» دارای روشنایی ذاتی است، ولی روشنایی نور عارضی است. (طریحی، ۱۳۷۵: ۵۰۴/۳) ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا﴾ (یونس / ۵)

نتیجه‌گیری

در این پژوهش که درباره اسماء الهی ذات تک‌کاربری در قرآن کریم بود، پس از معناشناسی و بیان تفاوت اسامی ذات و فعل الهی، در بیان معناشناسی اسماء الهی گفته شد که اسماء و صفات حسنی الهی حلقه اتصال بین مخلوقات با ذات قدسی است؛ چون گرچه انسان توان و قدرت درک ذات و اکتناه آن را ندارد و نمی‌تواند به کنه هستی و حقیقت وجود خداوند راه پیدا کند، لیکن راه معرفت‌شناسی به هیچ عنوان برای او به طور کامل بسته نیست؛ چرا که انسان به واسطه قدرت و قوه عقلانیتی که خداوند در او به ودیعه نهاده است با تفکر و تعقل و تدبیر و تأمل در نظام آفرینش، می‌تواند خداوند را متصف به صفات و خصال نیک الهی همچون خالق، شافی، هادی، قابض و... بکند. گرچه انسان توان شناخت کنه ذات الهی را ندارد، لیکن شناخت اجمالی خدا با اسماء و صفاتش، برای همه انسان‌ها مقدور است و هر کسی به اندازه مرتبه وجودی خود می‌تواند از راه آثار، به اسمای حسنی او پی ببرد و از طریق اسمای حسنی در پیچه‌ای به ذات و صفات ذات بگشاید. اسمای خدای سبحان برخی ذاتی و برخی فعلی است. صفات ذاتی به اوصافی گفته می‌شود که عین ذات خداست و فقط در رابطه با خود خدا در نظر گرفته می‌شود و برای اتصاف او به آن صفات، به در نظر گرفتن چیزی جز ذات او نیاز نیست؛ در حالی که اتصاف او به صفات فعل، تنها با در نظر گرفتن موجودات دیگر صحیح است. در این تحقیق اسماء کم کاربرد مورد بررسی قرار گرفت و مشخص شد که معنای وحدت بر چهار قسم حمل می‌شود؛ دو قسم از آن

از صفات سلبی است، که خدای سبحان به آن معناها واحد نیست و دو قسم دیگر آن از صفات ثبوتی است که خدای سبحان طبق آن معناها واحد است. دو قسمی که از صفات سلبی خداست، وحدت عددی و نوعی است. دو قسمی که از صفات ثبوتی خداست، یکی به «واحد» و یگانه؛ یعنی بی شریک و شبیه و دیگری به «أحد» و یکتا؛ یعنی بسیط محض و منزله از اجزای خارجی و ذهنی، بازمی‌گردد. همچنین احد به این معناست که خداوند در ذات، صفات و افعال بی‌همتاست. «صمد» به معنای قصد است؛ به این معنا که خدای تعالی سید و بزرگی است که تمامی موجودات عالم در تمامی حوائجشان او را قصد می‌کنند. «صمد» به معنای هر چیز پر و فشرده و نفوذناپذیر نیز آمده، بنابراین توصیف خداوند متعال به الصمد، از روی مجاز در کلمه و برای نزدیکی به اذهان آمده تا نشان‌دهنده وجود مطلق و قدرت کاملی باشد که تحدید و تغییر و تأثر در ذات و صفاتش راه ندارد و معانی سایر اسماء نیز به همین صورت مشخص شده است.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
 پرتال جامع علوم انسانی

کتابنامه

- قرآن کریم.
- آلوسی، محمود (۱۴۱۵): «روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم»، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد (۱۳۶۷): «النهایه فی غریب الحدیث و الأثر»، قم: موسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- ابن عاشور، محمدبن طاهر (بی تا): «التحریر و التنویر»، بیروت: موسسه التاریخ.
- ابن فارس، احمدبن فارس (۱۴۰۴): «معجم مقاییس اللغه»، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن منظور، محمدبن مکرم (بی تا): «لسان العرب»، بیروت: دار صادر.
- ایزوتسو، توشیهیکو (۱۳۶۱): «خدا و انسان در قرآن»، ترجمه احمد آرام، تهران: نشر قلم.
- بداشتی، علی الله (۱۳۹۰): «توحید و صفات الهی»، قم: دانشگاه قم.
- بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۲۰): «معالم التنزیل»، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
- ثعلبی نیشابوری، احمدبن ابراهیم (۱۴۲۲): «الکشف و البیان عن تفسیر القرآن»، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
- ثقفی تهرانی، محمد (۱۳۹۸): «تفسیر روان جاوید»، تهران: برهان.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹): «ادب فنای مقریان»، قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳): «توحید در قرآن»، قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸): «تفسیر تسنیم»، قم: اسراء.
- حقی برسویی، اسماعیل (بی تا): «تفسیر روح البیان»، بیروت: دار الفکر.
- خمینی، روح الله (۱۳۸۹): «شرح دعای سحر»، ترجمه سید احمد فهری، قم: دار الکتب.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۳۷۴): «المفردات فی غرایب القرآن»، تهران: مرتضوی.
- رفسنجانی، علی اکبر (۱۳۸۳): «فرهنگ قرآن»، قم: بوستان کتاب، دوم.
- زمانی قشمه‌ای، علی (۱۳۸۹): «اسماء و صفات خداوند در قرآن»، قم: موسسه امام صادق علیه السلام.
- زمخشری، محمود (۱۴۰۷): «الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل»، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
- سبجانی، جعفر (۱۳۸۸): «منشور جاوید»، تهران: دار القرآن الکریم.
- سبزواری، ملاهادی (بی تا): «شرح الاسماء الحسنی»، قم: مکتبه آیه الله مرعشی نجفی.
- سجادی، جعفر (۱۳۷۳): «فرهنگ معارف اسلامی»، تهران: کومش، سوم.
- قطب، سید (۱۴۱۲): «فی ظلال القرآن»، بیروت-قااهره: دار الشرق.
- شریف الرضی، محمدبن حسین (بی تا): «نهج البلاغه»، ترجمه محمد دشتی، قم: مشهور.
- شنکایی، مرضیه (۱۳۸۸): «بررسی تطبیقی اسمای الهی»، تهران: سروش.
- صدرالدین شیرازی، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۶): «شرح اصول کافی». تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- طالقانی، محمود (۱۳۶۲): «پرتوی از قرآن»، تهران: سهامی انتشار.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۸۸): «رسائل توحیدی»، ترجمه ابراهیم صالحی، قم: بوستان کتاب.
- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴): «المیزان فی تفسیر القرآن»، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، قم: انتشارات اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲): «مجمع البیان فی تفسیر القرآن»، تهران: ناصر خسرو.
- طریحی، فخر الدین بن محمد (۱۳۷۵): «مجمع البحرین»، تهران: بی نا.
- طوسی، محمدبن حسن (بی تا): «التبیان فی تفسیر القرآن»، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
- طبیب، محمدحسین (۱۳۷۸): «اطیب البیان فی تفسیر القرآن»، تهران: اسلام.
- عسکری، حسن بن عبدالله (بی تا): «الفروق فی اللغه»، بیروت: دار الافاق الجدیدة.
- فخررازی، محمدبن عمر (۱۴۲۰): «مفاتیح الغیب»، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (بی تا): «العین»، قم: نشر هجرت.

- فیروزآبادی، محمدبن یعقوب (۱۴۱۵): بیروت- لبنان: دار الکتب العلمیه، اول.
- قائمی نیا، علیرضا (۱۳۸۹): «بیولوژی نص»، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- قرشی، علی اکبر (۱۳۷۱): «قاموس قرآن»، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- قرطبی، محمدبن احمد (۱۳۶۴): «الجامع لاحکام القرآن»، تهران: ناصر خسرو.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳): «بحالانوار»، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
- مصطفوی، حسن (۱۴۳۰): «التحقیق فی کلمات القرآن الکریم»، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴): «تفسیر نمونه»، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- مؤدب، سید محمدرضا (۱۳۸۸): «مبانی تفسیر قرآن»، قم: دانشگاه قم.
- نکونام، جعفر (۱۳۹۰): «درآمدی بر معناشناسی قرآن»، قم: دانشکده اصول دین.



bibliography

- Holy Quran.
- Al-Alousi, Mahmoud (1415 AH): "The Spirit of Meanings in the Interpretation of the Great Qur'an", Beirut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyya.
- Ibn Atheer Jazari, Mubarak bin Muhammad (1367SH): "The End in Gharib Hadith and Athar", Qom: The Ismaili Publications Institution.
- Ibn Ashour, Muhammad Ibn Taher (Beta): "The Liberation and Enlightenment," Beirut: Institute of History.
- Ibn Faris, Ahmad Ibn Faris (1404 AH): "A Dictionary of Language Measures," Qom: Islamic Information Office.
- Ibn Manzoor, Muhammad Ibn Makram (Peta): "Lisan al-Arab", Beirut: Dar Sader.
- Izutsu, Toshihiko (1361 SH): "Khuda wa Insan der Qur'an", translated by Ahmed Aram, Tehran: Publication of a pen.
- Badashti, Ali Allah (1390SH): "The Oneness and Attributes of My God," Qom: Daneshgah Qom.
- Baghawi, Hussein bin Masoud (1420 AH): "The Landmarks of Downloading." Beirut: Dar Al-Ihya, Arab Heritage.
- Tha'labi Nishapuri, Ahmad ibn Ibrahim (1422 AH): "The Reveal and Explanation of the Interpretation of the Qur'an," Beirut: Dar Al-Ihya' Arab Heritage.
- Thaqafi Tehrani, Muhammad (1398SH): "The Interpretation of Rawan Javid", Tehran: Proof.
- Jawadi Amoli, Abdullah (1389SH): "The Literature of My Closeness to Art." Qom: Isra.
- Jawadi Amoli, Abdullah (1383SH): "Unification of the Qur'an", Qom: Isra.
- Jawadi Amoli, Abdullah (1388SH): "Tafsir of Tasnim", Qom: Israa.
- Hakki Barsawi, Ismail (Peta): "The interpretation of the spirit of the statement," Beirut: Dar Al-Fikr.
- Khomeini, Ruhollah (1389SH): "Sharh Da'i Sahar", translated by Seyyed Ahmad Fihri, Qom: Dar Al-Kitab.
- Ragheb Isfahani, Hussain bin Muhammad (1374SH): "Vocabulary in Ghareeb al-Qur'an", Tehran: Mortazavi.
- Rafsanjani, Ali Akbar (1383SH): "Farhang Qur'an", Qom: Boستان Kitab, Dom.
- Zamani Qeshmhai, Ali (1389SH): "The Names and Attributes of Khudawand in the Qur'an," Qom: Institution of Imam Sadiq, peace be upon him.
- Zamakhshari, Mahmoud (1407 AH): "Revealing the Truths of Mysteries of Download", Beirut: House of Revival of the Arab Heritage.
- Sobhani, Jafar (1388SH): "Javid's Manifesto", Tehran: House of the Noble Qur'an.
- Sabzwari, Malahadi (Peta): "Explanation of the Most Beautiful Names", Qom: Library of Ayatollah Marashi Najafi.
- Sajadi, Jafar (1373SH): "Farhang Islamic Maarif", Tehran: Gomish, Som.
- Qutb, Sayed (1412 AH): "In the Shadows of the Qur'an," Beirut-Cairo: Dar al-Sharq.
- Sharif al-Radi, Muhammad ibn Husayn (Peta): "Nahj al-Balaghah", translated by Mu-



سال پنجم
شماره دوم
پیاپی: ۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۰

- hammad Dashti, Qom: famous.
- Shankai, Marzich (1388SH): "I apply my name to my God." Tehran: Soroush.
 - Sadruddin Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (1366SH): "Sharh Usul Kafi." Tehran: Institute of Farhangi Studies and Investigations.
 - Taleghani, Mahmoud (1362SH): "Partoi az Qur'an", Tehran: Sehemi Enshar.
 - Tabatabai, Muhammad Hussain (1388SH): "Ris'at al-Tawhidi", translated by Ibrahim Salehi, Qom: Boştan Book.
 - Tabatabai, Muhammad Husayn (1374SH): "The Balance in the Interpretation of the Qur'an," translated by Muhammad Baqir Mousavi Hamdani, Qom: Islamic publications.
 - Tabarsi, Fadl bin Hassan (1372SH): "Majma' al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an", Tehran: Nasir Khusraw.
 - Turaihi, Fakhruddin bin Muhammad (1375SH): «Bahrain Complex», Tehran: Bina.
 - Tosi, Muhammad bin Hassan (Peta): "The Clarification in the Interpretation of the Qur'an," Beirut: House of Revival of the Arab Heritage.
 - Tayeb, Muhammad Husayn (1378SH): "The best statement in the interpretation of the Qur'an", Tehran: Islam.
 - Askari, Hassan bin Abdullah (Beta): "The Differences in Language", Beirut: Dar Al-Afaq Al-Jadeeda.
 - Fakhrazi, Muhammad bin Omar (1420 AH): "The Keys to the Unseen." Beirut: House of Revival of the Arab Heritage.
 - Farahidi, Khalil bin Ahmed (Peta): "Al-Ain", Qom: Hegrat Publishing.
 - Firouzabadi, Muhammad bin Yaqoub (1415 AH): Beirut - Lebanon: Dar Al-Kutub Al-Alimah, first.
 - Qaemina, Alireza (1389SH): Biology Nass, Tehran: Institute of Islamic Culture and Thought.
 - Qureshi, Ali Akbar (1371SH): "Quran dictionary", Tehran: House of Islamic Books.
 - Al-Qurtubi, Muhammad bin Ahmad (1364SH): "The Collector of the Laws of the Qur'an," Tehran: Nasir Khusraw.
 - Majlesi, Muhammad Baqir (1403 AH): "Bahalanwar", Beirut: Dar Al-Ihya, Arab Heritage.
 - Mostafawi, Hassan (1430 AH): "The Investigation into the Words of the Noble Qur'an", Beirut: Scientific Books House.
 - Makarim Shirazi, Nasir (1374 SH): "Tafsir Namouna", Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah.
 - Modab, Seyyed Muhammad Reza (1388SH): "The Buildings of Interpretation of the Qur'an," Qom: Daneshgah, Qom.
 - Nekunam, Jafar (1390SH): "Dramadi Bar Maanashnasi Qur'an", Qom: Daneshkdah Usul Deen.



سال پنجم
شماره دوم
پیاپی: ۹
پاییز و زمستان
۱۴۰۰