

Studying the Qur'anic Vocabulary of Kashshaf from the Point of View of Allameh Tabataba'i

Amanullah Naseri Karimvand* 

PhD in Qur'an and Hadith Sciences, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran

Ghasem Boustani 

Associate Professor, Department of Qur'anic and Hadith Sciences, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran

Hamzeh Obedi Neysi

PhD Student in Qur'an and Hadith Sciences, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran

Abstract

Paying attention to the correct meaning of the words of the Qur'an plays an important role in interpreting and understanding the meaning of the great God. Therefore, the meanings of Qur'anic words are considered one of the important keywords of commentators in understanding the divine word, based on which the interpretation takes a special direction and may be influential in the works of other commentators. One of these commentators is Zamakhshari, who in his commentary (Kashshaf) has chosen certain meanings for some words that have been criticized by other commentators, including Allameh Tabataba'i. In this research, the question has been answered that what words did Allameh Tabataba'i criticize in Keshaf's commentary and what is the validity of his criticisms? This article, with a descriptive-analytical method and a library style, while collecting these words and mentioning the meanings of Zamakhshari and Tabataba'i's criticism, has also examined these meanings and criticisms to find out which of the meanings intended by Zamakhshari or Allameh Tabataba'i is correct. The result of the research shows that although the critical opinions of the author of al-Mizan are often correct, in some cases, Zamakhshari's point of view is valid and preferable and Tabataba'i's criticism does not apply to it

Keywords: Tabataba'i, Al-Mizan, the Meanings of the Words of the Qur'an, Criticism of Zamakhshari's Lexical Opinions.

* Corresponding Author: amannaseri@gmail.com

How to Cite: Naseri Karimvand, A. & Boustani, Gh. & Obedi Neysi, H. (2023). Studying the Qur'anic Vocabulary of Kashshaf from the Point of View of Allameh Tabataba'i, *Journal of Seraje Monir*, 13 (45), 217-244.

بررسی مفردات قرآنی کشف از دیدگاه علامه طباطبائی

امان‌آله ناصری کریموند *^{ID} دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران

قاسم بستانی^{ID} دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران

حمزه عبیدی نیسی دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران

چکیده

توجه به معانی صحیح واژه‌های قرآن، نقش مهمی در تفسیر و فهم مراد خداوند متعال دارد. از این رو، معانی لغات قرآنی، یکی از کلیدواژه‌های مهم مفسران در فهم کلام الهی شمرده می‌شود که بر پایه آن، تفسیر سمت و سویی خاص به خود گرفته، ممکن است در آثار دیگر مفسران نیز تأثیرگذار باشد. یکی از این مفسران، زمخشری است که در تفسیر خود (کشاف)، معانی خاصی برای برخی از واژه‌ها برگزیده است که مورد نقد دیگر مفسران، از جمله علامه طباطبائی قرار گرفته‌اند. در این پژوهش، به این سؤال پاسخ داده شده که علامه طباطبائی چه واژه‌هایی از تفسیر کشف را نقد کرده است و اعتبار نقدهای ایشان چگونه است؟ این نوشتار با روش توصیفی-تحلیلی و شیوه کتابخانه‌ای، ضمن گردآوری این واژه‌ها و ذکر معانی زمخشری و نقد طباطبائی: حجت این معانی و نقدهای صورت گرفته را نیز بررسی نموده است تا معلوم گردد که کدام معنی از معانی مورد نظر زمخشری یا علامه طباطبائی درست است. نتیجه پژوهش نشان می‌دهد که گرچه غالباً نظرات نقادانه مؤلف المیزان صحیح است، اما در مواردی نیز دیدگاه زمخشری معتبر و ارجح است و نقد طباطبائی بر آن وارد نیست.

کلیدواژه‌ها: طباطبائی، المیزان، معانی واژه‌های قرآن، نقد نظرات لغوی زمخشری.

۱. مقدمه

نخستین شرط لازم برای فهم مفاد هر کلام، آگاهی از مفاهیم کلمات و معانی جمله‌های آن است (ر.ک؛ زرکشی، ۱۴۱۰ ق، ج ۱: ۳۹۶؛ سیوطی، ۱۴۲۱ ق، ج ۱: ۳۷۳ و بابایی، ۱۳۹۴: ۸۰). تفسیر کشف زمخشری جایگاه والایی در میان مفسران فریقین دارد (ر.ک؛ حجتی، ۱۳۷۵: ۱۰۴؛ ذهبی، ۱۳۸۱، ج ۱: ۴۱۳؛ فانی و خرمشاهی، ۱۳۸۳، ج ۸: ۴۸۸؛ ایازی، ۱۴۱۴ ق: ۵۷۳ و معرفت، ۱۳۸۸: ۲۸۷) که با دیدگاهی لغوی و ادبی خاص و با تکیه بر ادبیات عرب به تفسیر آیات قرآن پرداخته‌است (ر.ک؛ معرفت، ۱۳۸۰، ج ۲: ۳۰۹)، از این رو، گاهی نقدهایی به این دیدگاه‌ها، از جمله نظراتش نسبت به برخی از معانی لغات شده که زمخشری آن‌ها را در تفسیر خود تأیید نموده‌است. از جمله منتقدان این معانی، علامه طباطبائی در *المیزان* است که هرچند در موارد بسیاری، به‌ویژه در مباحث نحوی، ادبی، لغوی و بلاغی به تفسیر کشف استناد نموده، در موارد متعددی نیز به نقد و بررسی نظرات زمخشری پرداخته‌است (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۱: ۷۱؛ همان، ج ۱۳: ۱۸۱؛ همان، ج ۱۳: ۴۳۱؛ همان، ج ۱۵: ۴۵۸؛ همان، ج ۲۰: ۱۸۶ و همان، ج ۲۰: ۲۱۳ و...). در این نوشتار، نظرات زمخشری پیرامون معنانشناسی واژه‌های قرآنی و آنگاه نقد آن‌ها از سوی طباطبائی ذکر، سپس میان این دو داوری شده، تا صحت و سقم نظرات این دو دانسته شود.

۲. پیشینه بحث

تاکنون کتاب یا مقاله مستقلی در این زمینه انجام نشده‌است، اما آثاری که با این نوشتار ارتباط داشته باشد، عبارت است از: مقاله «جایگاه تفسیر کشف در تفسیر المیزان» از سید محمدباقر حجتی و دیگران (ر.ک؛ حجتی و دیگران، ۱۳۸۷: ۷۷-۱۰۶) است که در آن به بررسی روش تفسیر المیزان و کشف و بهره‌گیری علامه از آرای زمخشری پرداخته شده‌است و پایان‌نامه کارشناسی ارشد با عنوان «نقد و بررسی زمخشری از منظر علامه طباطبائی» از مرتضی حیدری (دانشگاه قم، ۱۳۹۰) که در آن، انواع بهره‌گیری علامه از آرای زمخشری و نیز نقد نظرات تفسیری زمخشری بررسی شده‌است. همچنین، آثار

دیگری، از جمله مقاله «روش‌شناسی توضیح واژگان در الکشاف و مجمع‌البیان» به قلم محمود شهبازی و نرگس شیرازی، سال ۱۳۹۱ در مجله حسنا چاپ شده‌است که به بررسی روش دو تفسیر در کشف معانی واژه‌ها پرداخته‌اند و مقاله «تفسیر الکشاف و روش‌شناسی زمخشری در تحلیل واژگان» در دو فصلنامه حدیث و اندیشه، سال ۱۳۹۲ به قلم هادی حجت و آمنه فخاریان که در آن به تبیین روش زمخشری در تعیین معنای واژه‌ها پرداخته‌اند و مقاله «بررسی تطبیقی تفسیر کشاف و المیزان با توجه به قاعده و ویژگی‌های مخاطب» از سید محمدرضا حسینی در مجله مطالعات تطبیقی قرآن و حدیث، (ش ۱۰؛ ۱۳۹۷) منتشر شده که به «ویژگی‌های مخاطب» در دو تفسیر پرداخته‌است. همچنین، مقاله «مبانی علامه طباطبائی در نقد نظرات زمخشری در تفسیر کشاف (با رویکردی بر ادله قرآنی و قرائن درون‌متنی)»، سال ۱۴۰۰ به قلم قاسم بستانی، مینا شمخی و امان‌آله ناصری کریموند در پژوهشنامه معارف قرآنی (س ۱۲، ش ۴۴) چاپ شده‌است که در آن، پژوهش‌مبانی علامه طباطبائی در نقد نظرات تفسیری زمخشری که غالباً مبتنی بر قرائن قرآنی است، استخراج و دسته‌بندی شده‌است. گرچه در دو مورد به مفهوم‌شناسی و کشف مصداق برخی از واژه‌ها پرداخته شده‌است، اما در موضوع، عناوین و محتوا با تحقیق حاضر متفاوت بوده‌است و بحثی از نقد لغوی واژه‌های قرآنی در آن نشده‌است. بنابراین، نوشتار حاضر با هیچ یک از آثار مذکور همپوشانی خاص و چشمگیری ندارد.

۳. واژه‌های مورد اختلاف زمخشری و علامه

گرچه تفسیر کشاف از منظر اندیشمندان فریقین معتبر است و جایگاه خاصی دارد و تمجیدهای زیادی در شأن زمخشری نقل شده‌است؛ از جمله وی را استاد فن بلاغت و علم نحو (ر.ک؛ قمی، بی‌تا، ج ۲: ۸۸ و سمعانی، ۱۴۰۸ ق.، ج: ۷۳۳)، آگاه و متفطن در علوم دین (ر.ک؛ زرکلی، ۱۹۸۰ م، ج ۴: ۱۷۸) و عالم و پیشوایی بی‌بدیل در عصر خویش (ر.ک؛ ابن‌خلکان، بی‌تا، ج ۵: ۱۶۸) دانسته‌اند، اما به‌رغم تخصص ایشان در مباحث نحوی و ادبی، در کشف معانی واژه‌های قرآنی لغزش‌هایی داشته که مؤلف المیزان به بررسی و در

بررسی مفردات قرآنی کشف از دیدگاه علامه طباطبائی؛ امان‌آله ناصری کریموند و همکاران | ۲۲۱

مواردی، به نقد نظرات ایشان پرداخته‌است. در ادامه، برخی از واژه‌هایی که به وسیلهٔ زمخشری معنا شده، اما از سوی طباطبائی مورد نقد قرار گرفته‌است، ذکر و آنگاه نظرات نویسنده نسبت به آن بیان می‌شود.

۳-۱. حَجَاباً مَسْتُوراً

زمخشری ذیل آیهٔ ﴿وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَاباً مَسْتُوراً﴾ (الإسراء/ ۴۵)، «معنای "حجاب مستور" را حجابی می‌داند که حجاب بودنش را هم نتوان درک کرد؛ به این معنا که گفته‌های تو را نمی‌فهمند و هم نفهمند که نمی‌فهمند» (زمخشری، ۱۴۰۷ ق.، ج ۲: ۶۷۰). علامه طباطبائی پس از ذکر این معنا، آن را بی‌پایه می‌داند و می‌گوید:

«قرآن در اینجا "حجاب" را به "مستور" توصیف نموده‌است؛ یعنی حجابی که به چشم نمی‌آید، برخلاف حجاب‌های معمولی که با آن چیزی را از چیز دیگر پنهان می‌کنند و معلوم می‌شود که این حجاب، حجاب معنوی است که خداوند میان رسول خدا^(ص) و میان مشرکان می‌افکند و او را از ایشان پنهان می‌نمود و در نتیجه، نمی‌توانستند حقیقت آنچه را که از معارف قرآن نزد وی هست، بفهمند و به آن ایمان آورند...» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۳: ۱۵۷).

گرچه علامه نظر زمخشری را بی‌پایه خوانده‌است، ولی هر دو این واژه را به معنای حجاب معنوی [و نامرئی] دانسته‌اند، همان طور که در لغت نیز به معنای «حجاب نامرئی، مخفی و معنوی» آمده‌است (ر.ک؛ ابن منظور، ۱۴۰۸ ق.، ج ۴: ۳۴۴؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق.: ۳۹۶ و قرشی، ۱۴۱۲ ق.، ج ۲: ۱۰۵). همچنین، «حجابی بر روی حجاب دیگر که اولی دومی را بپوشاند» (طریحی، ۱۳۹۵ ق.، ج ۳: ۳۲۳) و در برخی منابع، به معنای «ساتراً» هم آمده‌است (ر.ک؛ ازهری، ۱۴۲۱ ق.، ج ۱۲: ۲۶۵).

دیگر مفسران^۱ نیز بر این معنا (معنای مورد نظر لغویون) اتفاق نظر دارند (ر.ک؛ طوسی، بی‌تا، ج ۶: ۴۸۴؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۰: ۲۷۰؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶: ۶۴۶؛ طبری، ۱۴۱۲ ق.، ج ۱۵: ۶۶؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ ق.، ج ۷: ۲۳۳۳ و فخر رازی، ۱۴۲۰ ق.، ج ۲۰: ۳۵۱).

پس با بررسی آرای لغت‌شناسان و نظرات مفسران و نیز با عرضه نظرات زمخشری و طباطبائی به آن منابع، این نتیجه به دست می‌آید که زمخشری و طباطبائی هر دو لغت مذکور را به یک معنا گرفته‌اند و نقد علامه نسبت به زمخشری، در معنای ترکیبی واژه‌ها و معنای کلی حاصل از آیه است که از «حجاب مستور» برداشت کرده‌است، نه نقد معنای لغوی یک واژه.

۲-۳. صدیق

یکی از واژه‌هایی که زمخشری و علامه در تعیین معنای آن اختلاف نظر دارند، واژه «صدیق» در آیه ﴿وَ اذْكُرْ فِي الْكِتَابِ اِبْرَاهِيمَ اِنَّهُ كَانَ صِدِّيقًا نَبِيًّا﴾ (مریم/ ۴۱) است که زمخشری واژه «صدیق» را مبالغه تصدیق گرفته‌است؛ یعنی او مردی بود کثیرالتصدیق نسبت به حق؛ هم به زبان تصدیقش می‌کرد و هم به عمل (ر.ک؛ زمخشری، ۱۴۰۷ ق.، ج ۳: ۱۸)، ولی مؤلف المیزان «صدیق» را مبالغه از صدق می‌داند و صدیق کسی است که در صدق مبالغه کند و میان گفتار و کردارش تناقضی نباشد و ابراهیم^(ع) چنین بود. سپس نظر زمخشری را از این نظر که فعل مزید را صیغه مبالغه گرفته، نقد نموده، آن را معنایی بعید می‌داند (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۷۴ ق.، ج ۱۴: ۷۴).

برخی از لغت‌شناسان این واژه را چنین معنا کرده‌اند: «کسی که در گفتارش راستگوست و دروغی ندارد» (فراهیدی، ۱۴۰۹ ق.، ج ۵: ۵۶؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق.، ج ۴: ۴۷۸ و قرشی، ۱۴۱۲ ق.، ج ۴: ۱۱۶). مفسران نیز نوشته‌اند که در اقوال، اخبار و وعده‌های راستگو بود و دروغ نمی‌گفت (ر.ک؛ طبری، ۱۴۱۲ ق.، ج ۱۶: ۶۷؛ آلوسی، ۱۴۱۵ ق.، ج ۸: ۴۱۳ و فخر رازی، ۱۴۲۰ ق.، ج ۲۱: ۵۴۲). اما طبرسی هم او را راستگو می‌داند و هم مانند زمخشری معنای کثیرالتصدیق را برای این واژه ذکر می‌نماید (ر.ک؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶: ۷۹۷).

با توجه به نظر علامه در ذکر معنای این واژه و نیز نظر لغویون و آرای مفسران، می‌توان گفت زمخشری در تعیین معنای این واژه دچار لغزش شده‌است؛ چراکه «صدیق» به معنای بسیار راستگوست، نه بسیار تصدیق‌کننده.

۳-۳. شَجَرَةٌ خَيْبَةٌ

صاحب کشف ذیل آیه ﴿وَمَثَلُ كَلِمَةٍ خَيْبَةٍ كَشَجَرَةٍ خَيْبَةٍ اجْتَنَّتْ مِنَ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ﴾ (ابراهیم / ۲۶)، «شَجَرَةٌ خَيْبَةٌ» را هر درختی همچون کشوت (سریش) و حنظل (هندوانه ابوجهل) دانسته که میوه‌اش خوش طعم نیست (ر.ک؛ زمخشری، ۱۴۰۷ ق.، ج ۲: ۵۵۳). اما علامه نظر ایشان را ناصواب دانسته، مقصود از کلمه «خیبته» را شرک به خدا ذکر می‌کند که همانند درختی کنده شده‌است و جای معینی ندارد و چون خیث است، جز شر و ضرر، اثر دیگری به بار نیاورد (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۷۴ ق.، ج ۱۲: ۷۵).

این واژه در لغت به معانی مختلفی، از جمله «صفتی برای هر چیز فاسدی» (فراهیدی، ۱۴۰۹ ق.، ج ۴: ۲۴۹)، «هر کلمه زشتی، اعم از کفر، دروغ، سخن چینی و...» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق.، ج ۲: ۲۷۲)، «حنظل یا کشوت» (ابن منظور، ۱۴۰۸ ق.، ج ۲: ۱۴۴) به کار رفته‌است و برخی گفته‌اند: «به معنای هر چیز پلید و تنفرآور است» (قرشی، ۱۴۱۲ ق.، ج ۲: ۲۱۹).

مفسران نیز درباره تعیین معنای واژه مذکور در این آیه، معانی مختلفی، از جمله «گیاه حنظل» (طبری، ۱۴۱۲ ق.، ج ۱۳: ۱۴۰ و ابن کثیر، ۱۴۱۹ ق.، ج ۴: ۴۲۴)، «مثل برای درختی است که ناپایدار است و روی زمین قرار ندارد» (طوسی، بی تا، ج ۶: ۲۹۳ و طبرسی، ۱۳۷۲ ق.، ج ۶: ۴۸۱)، «جهل به خداوند» (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق.، ج ۱۹: ۹۳)، «کافر» (سیوطی، ۱۴۰۴ ق.، ج ۴: ۷۵) ذکر نموده‌اند، اما با توجه به اقوال مختلفی که مصادیق متعددی را برای این واژه ذکر کرده‌اند، منحصر کردن این واژه به یکی از این معانی اندکی مشکل است؛ چراکه خداوند متعال در این آیه در مقام تشبیه عملی ناپسند به درخت خیثه است و بر همین اساس، در نظر گرفتن معنای ظاهری و عام درخت پلید مد نظر نیست، بلکه با این تشبیه در صدد رساندن معنای عمیق تری است که با توجه به قراین موجود در کلام فهمیده می‌شود که درخت در این آیه به معنای «عمل» به کار رفته‌است و خیث نیز به معنای هر گونه رفتار پلید، اعم از کفر، شرک و... است. با این فرض، می‌توان گفت هر عمل پلیدی از جمله شرک به خدا منظور است که در این صورت، نظر زمخشری قابل نقد است، ولی

از این روی که معنای مورد نظر زمخشری نیز (همان طور که مفسران و لغت‌شناسان گفته‌اند)، یکی از مصادیق این واژه است، می‌توان نظر وی را نیز صحیح دانست و از آنجا که علامه ترجمه تفسیری این واژه و زمخشری معنای لغوی آن را بیان نموده، می‌توان گفت معنای مورد نظر زمخشری صحیح‌تر است، چون در اینجا، مقصود تعیین معنای لغت است، نه تفسیر و مفهوم کلی آن.

۳-۴. سلام

زمخشری واژه «سلام» در آیه ﴿قَالَ سَلَامٌ عَلَيْكَ سَأَسْتَغْفِرُ لَكَ رَبِّي إِنَّهُ كَانَ بِي حَفِيًّا﴾ (مریم/ ۴۷) را به معنای خداحافظی و جدایی در نظر گرفته‌است و منظور ابراهیم^(ع) را این گونه تعبیر نموده که وی خواسته‌است امر پدر را که گفت: ﴿وَ أَهْجُرُنِي...﴾ اطاعت کند (زمخشری، ۱۴۰۷ ق.، ج ۲: ۲۱)، ولی طباطبائی «سلام» را به معنای امنیت و سلامتی دانسته‌است و چنین به بیان معنای این آیه پرداخته که ابراهیم^(ع) با سلام، پدرش را وعده امنیت، سلامتی و احسان داد و این همان دستورالعملی است که قرآن در آیه ﴿وَ إِذَا مَرُّوا بِاللَّغْوِ مَرُّوا كِرَامًا﴾ (الفرقان/ ۷۲) و آیه ﴿وَ إِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا﴾ (الفرقان/ ۶۳) بیان کرده، سپس نظر زمخشری را قولی نادرست خوانده‌است، چراکه ابراهیم^(ع) بعد از مدت‌ها که از این گفت و شنود گذشت، از قوم خود دوری گزید (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۷۴ ق.، ج ۱۴: ۷۸).

مفسران در تعیین معنای «سلام» در این آیه چنین نوشته‌اند: «در امان بودن» (طبری، ۱۴۱۲ ق.، ج ۱۶: ۷۰)، «بزرگداشت و شکرگزاری» (طوسی، بی تا، ج ۷: ۱۳۱) و برخی دیگر نوشته‌اند: «این سلام، سلام وداع و جدایی است؛ یعنی به منظور ادای حق پدری نافرمانی نمی‌کنم و از تو جدا می‌شوم» (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶: ۷۹۸ و فخر رازی، ۱۴۲۰ ق.، ج ۲۱: ۵۴۶). همچنین، گفته‌اند: «ابراهیم^(ع) با او معارضه نکرد؛ زیرا او به‌رغم کفر پدرش، به درگیری با او امر نشد» (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۱: ۱۱۱) و اینکه «به دلیل احترام پدری، از من

آزار و اذیتی به تو نمی‌رسد» (ابن کثیر، ۱۴۱۹ ق.، ج ۵: ۲۰۹). برخی نیز گفته‌اند: «تودیع و متارکه با روش دفع بدی با خوبی» (آلوسی، ۱۴۱۵ ق.، ج ۸: ۴۱۷).

نظرات پیرامون واژه مذکور بسیار متفاوت است، گرچه مفسرانی نظیر فخر رازی و آلوسی با زمخشری هم‌رأی هستند، ولی باید توجه داشت که این اقوال نمی‌تواند صحیح باشد؛ زیرا در هیچ یک از آیات قرآن، «سلام» به معنای «خداخافظی» نیامده است و در کاربردهای محاوره‌ای نیز این دو واژه متناقض بوده، سلام برای رسیدن دو یا چند نفر به هم، و خداخافظی برای ترک کردن و رفتن است. علاوه بر این، همان‌طور که علامه گفته، بر اساس آیات دیگر، متارکه و وداع ابراهیم^(ع) با پدرش مدت‌ها بعد از این جریان اتفاق افتاده است و فاصله زمانی این دو جریان، طوری نیست که ربطی به هم داشته باشد. بنابراین، نظر زمخشری ضعیف و قابل نقد است.

۳-۵. «ذکر»

مؤلف کشف ذیل آیه ﴿... أَهَذَا الَّذِي يُذَكِّرُ آلِهَتِكُمْ وَ هُمْ بِذِكْرِ الرَّحْمَنِ هُمْ كَافِرُونَ﴾ (الأنبياء / ۳۶)، مراد از «ذکر» را قرآن می‌داند؛ یعنی «ذکر الرحمن»، به معنای «قرآن الرحمن» است (زمخشری، ۱۴۰۷ ق.، ج ۳: ۱۱۷). زمخشری «ذکر» در این آیه را به معنای «قرآن» گرفته، ولی علامه این واژه را به معنای «یاد خداوند» می‌داند؛ یعنی اینکه خداوند رساننده هر رحمت و منعم هر نعمت است. سپس نظر زمخشری را نادرست شمرده است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۴: ۴۰۷).

البته واژه «ذکر» در لغت نیز به معنای «یاد و یادآوری» است، اما متناسب با موضوع و ساختار برخی آیات (مانند: طه / ۴۲؛ الأحزاب / ۳۴؛ الأنبياء / ۲۴؛ الجمعة / ۹ و...)، معانی متفاوتی پیدا می‌کند (ر.ک؛ ناصری کریموند و دیگران، ۱۳۹۵: ۶۸۶۷).

برخی از مفسران نیز این واژه را به معنای «یاد خدا» گرفته‌اند (طوسی، بی‌تا، ج ۷: ۲۴۸؛ طبری، ۱۴۱۲ ق.، ج ۱۷: ۱۹ و ابن کثیر، ۱۴۱۹ ق.، ج ۵: ۳۰۰)، برخی احتمال قرآن و کتب

آسمانی را داده‌اند (ر.ک؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ ق.، ج ۲۲: ۱۴۴) و گروهی نیز گفته‌اند: «منظور، قرآن است» (آلوسی، ۱۴۱۵ ق.، ج ۹: ۴۶ و قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۱: ۲۸۸). زمخشری در مباحث لغت‌شناسی، ابتدا منظور از ذکر را «قرآن» دانسته، ولی در بیان معنای آیه، نظر خود را نادیده گرفته است و این کلمه را به معنای «یاد خدا» می‌داند (ر.ک؛ زمخشری، ۱۴۰۷ ق.، ج ۳: ۱۱۷) که در معنای کلی آیه به نوعی با علامه هم نظر است، ولی با توجه به اینکه هدف این نوشتار، بررسی مباحث لغوی است، می‌توان گفت نظر ایشان در تعیین معنای واژه مذکور، ناصواب است.

۶۳. خبیراً

در تفسیر کشاف، ذیل آیه ﴿... ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَنُ فَسَأَلَ بِهِ خَبِيرًا﴾ (الفرقان/۵۹)، «خبیر» را به معنای کسانی می‌داند که کتب آسمانی پیشینان را خوانده‌است و بر اوصاف و افعال خداوند و چگونگی آفرینش آگاهی دارند (ر.ک؛ زمخشری، ۱۴۰۷ ق.، ج ۳: ۲۸۹)، اما طباطبائی، آن را به سبب موافقت با سیاق، به معنای خداوند متعال گرفته است؛ زیرا مراد از «فَسَأَلَ بِهِ خَبِيرًا»، یعنی از خداوند پرس که بر همه چیز آگاه است و در نتیجه، نظر زمخشری را مردود دانسته است (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۷۴ ق.، ج ۱۵: ۳۲۳). زمخشری و طباطبائی، هر دو برای «خبیر» معنای «آگاه» را در نظر گرفته‌اند، ولی درباره مصداق آن اختلاف دارند. لغت‌شناسان در تعیین معنای «خبیر» چنین گفته‌اند: «کسی که به اخبار و اعمال شما آگاهی دارد» (ابن منظور، ۱۴۰۸ ق.، ج ۴: ۲۲۶)، دانای امور (فراهیدی، ۱۴۰۹ ق.، ج ۴: ۲۵۸ و راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق.، ج ۲: ۲۷۳).

البته هر دو مفسر در تعیین معنای واژه «خبیر» هم نظر هستند و آن را به معنای «آگاه» می‌دانند، ولی در تعیین مصداق آن با هم اختلاف دارند که با توجه به نظر لغت‌شناسان، باید گفت که این واژه فقط در وصف خداوند متعال است و هیچ فرد دیگری نمی‌تواند به این معنا «خبیر» باشد.

اغلب مفسران نیز با علامه هم‌رأی هستند (ر.ک؛ طوسی، بی‌تا، ج ۷: ۵۰۲؛ طبری، ۱۴۱۲ ق.، ج ۱۹: ۱۹؛ آلوسی، ۱۴۱۵ ق.، ج ۱۰: ۳۸؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷: ۲۷۴؛ ابن‌کثیر، ۱۴۱۹، ج ۶: ۱۰۸ و فخر رازی، ۱۴۲۰ ق.، ج ۲۴: ۴۷۸). البته برخی نیز با زمخشری موافق هستند و منظور از «خیر» را کسی می‌دانند که به صفات و اسمای خداوند متعال آگاهی داشته باشد (ر.ک؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۳: ۶۳)، اما این نظر با توجه به موارد فوق و شواهد و قرائنی که در آیه هست، نمی‌تواند صحیح باشد و وصف و مصداق خاص واژه «خیر» در اینجا، فقط خداوند متعال است، نه فرد یا افراد دیگری.

۷-۳. اَطَّيرَ و طَائِر

زمخشری ذیل آیه ﴿قَالُوا اطَّيَّرْنَا بِكَ وَبِمَنْ مَعَكَ قَالَ طَائِرُكُمْ عِنْدَ اللَّهِ بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ تُفْتَنُونَ﴾ (النمل / ۴۷)، «طائر» را به معنای هر چیزی می‌دانند که دنبالش خیر بیاورد، یا شر. سپس به آیه‌ای از قرآن کریم استناد می‌کند که نامه اعمال را که خیر است، یا شر، طائر خوانده، می‌فرماید: ﴿وَكُلِّ إِنْسَانٍ أَلْزَمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَنُخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَابًا﴾ (الإسراء / ۱۳). وی بنا بر مطالب فوق، معتقد است که «طائر» همان کتابی است که مقدرات انسان در آن محفوظ شده است (ر.ک؛ زمخشری، ۱۴۰۷ ق.، ج ۳: ۳۷۱)، ولی علامه واژه «اطَّيَّرْنَا» را در اصل از «تَطَيَّرْنَا» می‌داند و «تطیر» را به معنای فال بد زدن به چیزی و شوم می‌گیرد و با استناد به آیات دیگری از قرآن، نظر زمخشری را نقد نموده، بیان می‌دارد که این نظر صحیح نیست؛ زیرا ذیل آیه ۱۳ سوره اسراء آمده که مراد از «طائر»، نامه اعمال است، نه کتاب مقدرات؛ هم‌چنان که آیه بعدش می‌فرماید: ﴿اقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا﴾ (الإسراء / ۱۴) بر صحت این نظر دلالت می‌کند (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۷۴ ق.، ج ۱۵: ۵۳۳-۵۳۴).

از نظر لغت‌شناسان، «تطیر» به دو معنای فال خوب و بد زدن (ر.ک؛ ابن‌منظور، ۱۴۰۸ ق.، ج ۴: ۵۱۱؛ فراهیدی، ۱۴۰۹ ق.، ج ۷: ۴۴۷ و راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق.، ج ۵: ۵۲۸) و فال بد زدن (ر.ک؛ طریحی، ۱۳۹۵ ق.، ج ۳: ۳۸۳ و قرشی، ۱۴۱۲ ق.، ج ۴: ۲۶۲) به کار می‌رود،

ولی مفسران این واژه را به معنای فال بد زدن دانسته‌اند (ر.ک؛ طوسی، بی‌تا، ج ۸: ۱۰۲؛ سیوطی، ۱۴۰۴ ق.، ج ۵: ۱۱۲؛ طبری، ۱۴۱۲ ق.، ج ۱۹: ۱۰۷؛ آلوسی، ۱۴۱۵ ق.، ج ۱۰: ۲۰۵؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۳: ۲۱۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷: ۳۵۴ و فخر رازی، ۱۴۲۰ ق.، ج ۲۴: ۵۶۰).

با توجه به نظرات مفسران که عموماً «تطیر و طائر» را به معنای فال بد زدن دانسته‌اند، می‌توان نقد طباطبائی بر نظر زمخشری را صحیح شمرد، اما همان طور که برخی از لغت‌شناسان گفته‌اند، شاید بتوان گفت «تطیر» در هر دو معنا به کار می‌رود و نظر هر دو مفسر از نظر معناشناسی پذیرفتنی بوده که در این صورت، نقد علامه نسبت به نظر زمخشری بیشتر متوجه استدلال زمخشری نسبت به معنای کلی آیه خواهد بود، نه فقط معنای واژه تطیر.

۸-۳. عزم

صاحب‌کشاف ذیل آیه ﴿... وَ اصْبِرْ عَلٰی مَا اَصَابَكَ اِنَّ ذٰلِكَ مِنْ عَزْمِ الْاُمُورِ﴾ (لقمان/ ۱۷)، «عزم» را به معنای عزیمت خدا و ایجاب او در امور معنا کرده‌است (ر.ک؛ زمخشری، ۱۴۰۷ ق.، ج ۳: ۴۹۷)، اما علامه آن را تصمیم قلبی بر حکم راندن دانسته، معنای زمخشری را نادرست و به دور از سیاق آیه دانسته‌است (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۷۴ ق.، ج ۱۶: ۳۲۶). لغت‌شناسان هم گفته‌اند: «عزم» در لغت به معنی «اراده» است (ر.ک؛ ابن‌منظور، ۱۴۰۸ ق.، ج ۱۲: ۳۹۹؛ فراهیدی، ۱۴۰۹ ق.، ج ۱: ۳۶۳ و قرشی، ۱۴۱۲ ق.، ج ۴: ۳۴۴). مفسران نیز این واژه را به معنای زیر دانسته‌اند: اراده محکم (ر.ک؛ طوسی، بی‌تا، ج ۳: ۷۳)، اموری که خداوند متعال به آن امر کرده‌است (ر.ک؛ سیوطی، ۱۴۰۴ ق.، ج ۲: ۱۰۷ و طبری، ۱۴۱۲ ق.، ج ۴: ۱۳۳)، امور محکم (ر.ک؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۴: ۳۰۴)، اموری که درستی آن اثبات شده، عاقل باید بر انجام آن مصمم باشد (ر.ک؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۲: ۹۰۴؛ آلوسی، ۱۴۱۵ ق.، ج ۲: ۳۵۹ و فخر رازی، ۱۴۲۰ ق.، ج ۹: ۴۵۵).

اگرچه هر دو مفسر «عزم» را به معنای تصمیم و اراده گرفته‌اند، ولی درباره فرد تصمیم‌گیرنده با هم اختلاف دارند و طباطبائی «عزم» را متعلق به انسان می‌داند، در حالی که زمخشری تصمیم‌گیرنده را خداوند می‌داند. بنابراین، بر اساس بررسی‌های لغوی و معناشناسی این واژه در کتب لغت و تفاسیر مختلف، می‌توان نظر طباطبائی را در نقد زمخشری صحیح دانست؛ زیرا هیچ دلالتی مبنی بر عزیمت و الزام خداوند متعال در امور، از الفاظ آیه مذکور قابل برداشت نیست.

۹-۳. زوج

زمخشری ذیل آیه ﴿...وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ﴾ (ق / ۷)، مراد از «ازواج» را اصناف دانسته‌است، نه نر و ماده بودن موجودات (ر.ک؛ زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ج ۱۴: ۱۵)، ولی علامه معتقد است که «ازواج» در این آیه، دلالت صریح بر زوجیت دارد و اشاره می‌کند به اینکه مسأله تزویج دو چیز با هم و پدید آوردن چیز سوم، اختصاص به انسان، حیوان و نبات ندارد، بلکه تمام موجودات را از این راه پدید می‌آورد... سپس به آیه ﴿سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ﴾ (یس / ۳۶) استناد نموده که بر اساس این آیه، آنچه زمین می‌رویاند، عبارت است از نباتات، و ممکن هست بگوئیم شامل حیوانات نیز می‌شود، چون این‌ها هم از مواد زمینی درست می‌شوند. خداوند متعال درباره انسان هم فرموده‌است: ﴿وَاللَّهُ أَنْبَتَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ نَبَاتًا﴾ (نوح / ۱۷). پس معلوم می‌شود که منظور از ﴿مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ﴾، همه گیاهان و حیوانات و انسان‌هاست. لذا نظر زمخشری نادرست است؛ زیرا آیات دیگری مانند آیه ﴿وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (الذاریات / ۴۹) که متعرض خلقت ازواج است، با این نظر سازگار نیست. علاوه بر این، اصولاً مقارنه دو چیز با هم و نوعی تألف و ترکیب، از لوازم مفهوم زوجیت است و بنا بر معنای مورد نظر زمخشری، نه مقارنتی در کار است و نه تألف و ترکیبی (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۷۴ ق، ج ۱۷: ۱۲۹-۱۳۰).

لغت‌شناسان این واژه را در لغت به معانی «نوع و رنگ» (فراهیدی، ۱۴۰۹ ق.، ج ۶: ۱۶۶) و «زوج و جفت» دانسته‌اند (ابن منظور، ۱۴۰۸ ق.، ج ۲: ۲۹۱ و قرشی، ۱۴۱۲ ق.، ج ۳: ۱۸۵). مفسران نیز غالباً «زوج» را به معنای جفت گرفته‌اند (ر.ک؛ سیوطی، ۱۴۰۴ ق.، ج ۶: ۱۰۲؛ طبری، ۱۴۱۲ ق.، ج ۲۶: ۹۵ و ابن کثیر، ۱۴۱۹ ق.، ج ۷: ۳۷۰). برخی هم آن را به معنی صنف می‌دانند (ر.ک؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹: ۲۱۳ و آلوسی، ۱۴۱۵ ق.، ج ۱۳: ۳۲۶). اکثر لغت‌شناسان آن را به معنی جفت می‌دانند و دلایل قرآنی که علامه ذکر نموده‌است، دلالت بر همین معنا دارد. همچنین، اغلب مفسران «زوج» را در این آیه به «جفت» معنا کرده‌اند. البته باید توجه داشت که زمخشری بحث زوجیت را نفی نکرده، بلکه ازواج را به معنای اصناف (که به معنای انواع گیاهان است)، دانسته که در واقع، علامه هم همین را می‌گوید و می‌توان گفت نظر دو مفسر یکسان بوده، اختلاف خاصی با هم ندارند، بلکه اختلاف اصلی در برداشت و تفهیم ناصواب مؤلف المیزان نسبت به نظر زمخشری است. اصولاً در برخی از موارد، نظر زمخشری و طباطبائی یکسان است، ولی گاهی علامه نظر زمخشری را کامل نقل نکرده، بلکه یکی از احتمالات ایشان را ذکر و یا نظر وی را ناقص نقل کرده‌اند که این باعث اختلاف نظر دو مفسر در تفسیر المیزان شده‌است.

۳-۱۰. شاهد

یکی دیگر از واژه‌هایی که زمخشری و علامه درباره معنای آن اختلاف نظر دارند، واژه «شاهد» در آیه ﴿أَقْمِنْ كَانَ عَلَيَّ بَيِّنَةٌ مِّن رَّبِّي وَ يُتْلُوهُ شَاهِدٌ مِّنْهُ وَ مِّن قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَىٰ، اِمَامًا وَ رَحْمَةً...﴾ (هود/ ۱۷) است که زمخشری منظور از «شاهد» را قرآن دانسته‌است (ر.ک؛ زمخشری، ۱۴۰۷ ق.، ج ۲: ۳۸۵)، ولی علامه معتقد است که منظور از این واژه، تحمل شهادت نیست، بلکه ادای شهادت و شهادت دادن است؛ شهادتی که صحت امر مشهود را افاده کند؛ زیرا مقام، مقام تثبیت حقایق قرآن است و در چنین مقامی، مناسب این است که شهادت به معنای اداء باشد، نه به معنای تحمل. سپس به کلام خداوند متعال در آیه دیگری استدلال کرده که فرموده‌است: ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كَان مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ وَ كَفَرْتُمْ بِهِ وَ شَهِدَ

بررسی مفردات قرآنی کشف از دیدگاه علامه طباطبائی؛ امان‌آله ناصری کریموند و همکاران | ۲۳۱

شَاهِدٌ مِنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ عَلَىٰ مِثْلِهِ قَامَنَ وَاسْتَكْبَرْتُمْ ﴿الْأَحْقَافُ / ۱۰﴾ (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۰: ۲۷۴) که بنابر این آیه، استدلال علامه در معنای فوق تأیید می‌شود. سپس، وی نظر زمخشری را نادرست شمرده است؛ چرا که منظور از شهادت، شهادت دادن است و دقت در سیاق آیه و ظاهر جملات آن، کافی است که به بطلان نظر زمخشری حکم نمود (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۰: ۲۷۴-۲۷۵).

مفسران در تعیین معنای «شاهد»، اقوال مختلفی دارند؛ از جمله بر اساس روایاتی زبان پیامبر^(ص) مصداق این واژه است (ر.ک؛ طبری، ۱۴۱۲ ق.، ج ۱۲: ۱۰)، برخی پیامبر^(ص)، امام حسین^(ع)، جبرئیل^(ع) و علی^(ع) را نام برده‌اند (ر.ک؛ طوسی، بی تا، ج ۵: ۴۶۰؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۹: ۱۶ و طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵: ۲۲۶). همچنین، برخی زبان پیامبر^(ص) و امام علی^(ع) را به عنوان شاهد دانسته‌اند (ر.ک؛ سیوطی، ۱۴۰۴ ق.، ج ۳: ۳۲۴ و فخر رازی، ۱۴۲۰ ق.، ج ۱۷: ۳۲۹). ولی با توجه به دلایل قرآنی، علامه و نیز نظرات سایر مفسران که با دلایل، قراین و روایاتی منظور از «شاهد» را شخص یا اشخاصی تعیین نموده‌اند و در این میان، فقط زمخشری منظور از «شاهد» را قرآن گرفته است و از آنجا که دلیل خاصی در اثبات این نظر وجود ندارد، نمی‌توان نظر وی را صحیح دانست و نقد علامه بر نظر ایشان معتبر است.

۱۱-۳. آیت شب و روز

مؤلف کشف ذیل آیه ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتٍ لِّمَنْ حَمَلْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِّمَنْ تَبَتَّغُوا...﴾ (الإسراء / ۱۲)، مراد از «آیت لیل» را ماه و مراد از «محو آن» را لکه‌هایی دانسته که در آن دو دیده می‌شود و گفته است: مراد از «آیت نهار» خود آفتاب و منظور از «مبصر بودن آن»، نداشتن آن لکه‌هاست (ر.ک؛ زمخشری، ۱۴۰۷ ق.، ج ۲: ۶۵۲). اما علامه معتقد است اینکه فرمود: «شب و روز را دو آیت قرار داد»، مقصود این است که آن‌ها را دو آیت خلق کرد، نه اینکه در آغاز خلقت‌شان آیت نبودند و بعداً آن‌ها را آیت خود قرار داد. بنابراین، مراد از «آیت شب و آیت روز» خود شب و روز است و مقصود از «محو لیل»، تاریک کردن و پنهان کردن آن از چشم‌هاست که به خلاف روز باشد. سپس علامه بر

ضعف و عدم صحت نظر زمخشری حکم کرده است و چنین استدلال می‌نماید که گفتگو در خودِ دو «آیت» (لیل و نهار) است، نه در آیت آن دو آیت. علاوه بر این، تفریعی که بر جمله مورد بحث کرده است و فرموده است: ﴿لَتَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ...﴾ متفرع بر روشنی دادن روز و ظلمت شب است، نه بر لکه داشتن ماه و نداشتن آفتاب. پس با توجه به مباحث فوق، ضعف گفتار زمخشری روشن می‌شود؛ زیرا آیه شریفه در مقام بیان فرقی است که میان این دو آیت است، ولی بنا بر گفتار زمخشری، دیگر فرقی میان این دو آیت باقی نمی‌ماند. این یکی، آن دیگری را و آن دیگری، این را از بین می‌برد (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۳: ۶۹). منظور از «آیه»، نشانه و علامت، و منظور از «لیل و نهار»، شب و روز است و نیاز به بررسی لغوی نیست.

مفسران نیز خود «لیل و نهار» را آیه و علامت می‌دانند (ر.ک؛ طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۱۵: ۳۸ و فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۰: ۳۰۵)، برخی نیز شب و روز را دو علامت بر وحدانیت خداوند متعال دانسته‌اند (ر.ک؛ طوسی، بی‌تا، ج ۶: ۴۵۴ و قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۰: ۲۲۷). البته طبرسی نیز نظری شبیه به زمخشری دارد که مؤلف المیزان به نقد نظر ایشان پرداخته است و آن را ناصواب دانسته است (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۳: ۶۹).

بنا بر دلایل علامه، در نقد نظر زمخشری و نیز استناد به نظرات دیگر مفسران می‌توان گفت زمخشری در تعیین معنای این واژه‌ها دچار لغزش شده است و نظر ایشان قابل نقد است. البته احتمال فوق، یکی از احتمالات زمخشری است و احتمال دیگر وی با نظر طباطبائی یکسان است که در المیزان ذکر نشده است و این یکی دیگر از مواردی است که نظر زمخشری ناقص ذکر شده است و امانت‌داری در تفسیر المیزان رعایت نگردیده است.

۳-۱۲. طَبَّيْه

در تفسیر کشاف، ذیل آیه ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَبَّيْهً كَشَجَرَةٍ طَبَّيْهٍ...﴾ (ابراهیم/ ۲۴) چنین آمده که منظور از واژه «طَبَّيْه»، هر چیز نیکویی است؛ مثل تسبیح،

بررسی مفردات قرآنی کشف از دیدگاه علامه طباطبائی؛ امان‌آله ناصری کریموند و همکاران | ۲۳۳

تحمید، استغفار، توبه و دعوت است (ر.ک؛ زمخشری، ۱۴۰۷ ق.، ج ۲: ۵۵۳)، اما علامه «طیبه» را به معنای «پاکیزه و نیک» دانسته است (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۲: ۵۴) و نظر زمخشری را بی اعتبار و نادرست می خواند (ر.ک؛ همان، ج ۱۲: ۷۱-۷۲).

لغت شناسان این واژه را چنین معنی کرده اند: پاک و پاکیزه (ر.ک؛ ابن منظور، ۱۴۰۸ ق.، ج ۱: ۵۶۵؛ فراهیدی، ۱۴۰۹ ق.، ج ۷: ۴۶۱؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق.، ج ۵۲۷ و قرشی، ۱۴۱۲ ق.، ج ۴: ۲۵۷) و مفسران نیز در تبیین این واژه اقوال ذیل را ذکر نموده اند: پاک و پاکیزه (ر.ک؛ طبری، ۱۴۱۲ ق.، ج ۱۳: ۱۳۵ و آلوسی، ۱۴۱۵ ق.، ج ۷: ۲۰۱)، پاک و بابرکت (ر.ک؛ طوسی، بی تا، ج ۶: ۲۹۱ و فخر رازی، ۱۴۲۰ ق.، ج ۱۹: ۸۹)، پاک و رشد کننده (ر.ک؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶: ۴۸۰). برخی نیز شجره طیبه را درخت خرما فرض نموده اند و آن را به انسان با ایمان تشبیه کرده اند که هر دو پربرکت هستند (ر.ک؛ سیوطی، ۱۴۰۴ ق.، ج ۴: ۷۵؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۹: ۳۶۰ و ابن کثیر، ۱۴۱۹ ق.، ج ۴: ۴۲۲).

با بررسی نظرات لغویون و مفسران، صحت نظر علامه و ضعف دیدگاه زمخشری به دست می آید؛ زیرا نظر زمخشری شاذ است و هیچ از لغت شناسان و مفسران چنین نگفته اند، بلکه متفقاً خلاف ایشان و همسو با علامه نظر داده اند. بنابراین، بر اساس آرای لغت شناسان و مفسران، و نیز با توجه به ظاهر الفاظ قرآن، نظر علامه تأیید می شود، ولی هیچ دلالت و قرینه ای مبنی بر صحت نظر زمخشری وجود ندارد.

۱۳-۳. بَدَلْنَا

زمخشری ذیل آیه «نَحْنُ خَلَقْنَاهُمْ وَشَدَدْنَا أَسْرَهُمْ وَإِذَا شِئْنَا بَدَلْنَا أَمْثَلَهُمْ تَبْدِيلًا» (انسان/ ۲۸)، منظور از «بَدَلْنَا» را تبدیل نشئه دنیایی به نشئه آخرتی می داند (ر.ک؛ زمخشری، ۱۴۰۷ ق.، ج ۴: ۶۷۵)، اما علامه معنای واژه مذکور را «از بین بردن» در نظر گرفته است و حاصل معنای آن را چنین می داند؛ یعنی آنان را از بین می بریم و امثال آنان را به جایشان می آوریم و این همان منقرض کردن یک نسل و پدید آوردن نسلی دیگر است. سپس نظر زمخشری را به دلیل ناسازگاری با سیاق آیه ناصواب می خواند و چنین بیان می دارد که آیه شریفه در

معنای دفع توهمی است که ممکن است به ذهن کسی بیاید که گناهکاران و کافران می‌توانند خدا را به ستوه آورند و نگذارند اراده او در عالم به کرسی بنشیند و او اراده کرده که اینان ایمان بیاورند و اطاعتش کنند، ولی چنین نمی‌کنند. برای دفع این توهم، جواب داده که آن‌ها هرچه باشند، مخلوق خدایند و این خداست که با سلسله اعصاب و عضلات، اعضایشان را به هم پیوسته و هر وقت بخواهد، این پیوند را از هم می‌گسلد و از بینشان می‌برد و مردمی دیگر به جای آنان می‌آورد (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲۰: ۲۲۸).

مفسران این واژه را به معنای «از بین بردن گروهی و جانشینی دیگران به جای آن‌ها گرفته‌اند (ر.ک؛ طوسی، بی‌تا، ج ۱۰: ۲۲۱؛ طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۲۹: ۱۳۹؛ آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۱۵: ۱۸۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱۰: ۶۲۶ و ابن‌کثیر، ۱۴۱۹ ق، ج ۸: ۳۰۱). با توجه به معنای لغوی واژه مذکور، سیاق آیات، استدلال علامه و همچنین نظرات قاطبه مفسران چنین استنتاج می‌شود که منظور از «تبدیل» در این آیه، از بین بردن گروهی و جانشینی گروه دیگر به جای آنان است، همان‌طور که در آیه دیگری می‌فرماید: ﴿وَرَبُّكَ الْغَنِيُّ ذُو الرَّحْمَةِ إِنْ يَشَأْ يُدْهِبْكُمْ وَيَسْتَخْلِفْ مِنْ بَعْدِكُمْ مَا يَشَاءُ: پروردگار تو بی‌نیاز و مهربان است، اگر بخواهد همه شما را می‌برد و هر کس را بخواهد، جانشین شما می‌سازد﴾ (الأنعام/ ۱۳۳). بر همین اساس، واژه «بدلنا» به معنای تبدیل و تغییر ماهیت نیست، بلکه به معنای جایگزین شدن است. پس نقد علامه صحیح است و نظر وی بر قول زمخشری ترجیح داده می‌شود.

۱۴-۳. اولی

در تفسیر کشاف، ذیل آیه ﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَ أَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ وَ ...﴾ (الأحزاب/ ۶) چنین آمده است:

«مراد از "اولی"، اولویت آن جناب در دعوت است؛ یعنی وقتی آن جناب مؤمنان را به چیزی دعوت کرد و نفس مؤمنان ایشان را به چیز دیگر، واجب است دعوت او را اطاعت کنند و دعوت نفس خود را عصیان کنند. در نتیجه، آیه مورد بحث همان را می‌گوید که آیه ﴿وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ﴾ (النساء/ ۵۹) و آیه ﴿وَ مَا

بررسی مفردات قرآنی کشف از دیدگاه علامه طباطبائی؛ امان‌آله ناصری کریموند و همکاران | ۲۳۵

أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ ﴿النساء/۶۴﴾ و آیاتی دیگر نظیر این در مقام بیان آن است» (زمخشری، ۱۴۰۷ ق.، ج ۳: ۵۲۳).

ولی علامه معنای «اولی بودن پیامبر^(ص) به مؤمنان از خود مؤمنان» را چنین بیان نموده که آن جناب در تمام امور دنیا و دین اختیاردارتر نسبت به مؤمنین است، از خود مؤمنان و معنای اولویت این است که فرد مسلمان باید همیشه منافع رسول خدا^(ص) را بر منافع خود مقدم بدارد... و اطلاق در جمله ﴿النَّبِيِّ أُولَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾ این معنا را می‌رساند. سپس به دلیل اینکه آیه مطلق است و همه شئون دنیایی و دینی را شامل می‌شود، نه یک یا چند امر مشخص را، نظر زمخشری را ضعیف می‌خواند (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۶: ۴۱۴).

مفسران نیز متفقاً اولویت پیامبر^(ص) بر مؤمنان را مطلق و در همه امور دانسته‌اند (ر.ک؛ طوسی، بی‌تا، ج ۸: ۳۱۷؛ سیوطی، ۱۴۰۴ ق.، ج ۵: ۱۸۲؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۴: ۱۲۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸: ۵۳۰؛ طبری، ۱۴۱۲ ق.، ج ۲۱: ۷۷؛ آلوسی، ۱۴۱۵ ق.، ج ۱۱: ۱۴۹؛ ابن کثیر، ۱۴۱۹ ق.، ج ۶: ۳۴۰ و فخر رازی، ۱۴۲۰ ق.، ج ۲۵: ۱۵۷).

البته با مراجعه به اصل کشف و المیزان، این نتیجه مکشوف شد که زمخشری و علامه در تعیین معنای واژه مورد بحث هم نظر بوده، اختلافی با هم ندارند، بلکه علامه در نقل نظر زمخشری دچار سهو شده است و مطلبی را از قول زمخشری نقل کرده که در کشف موجود نیست. زمخشری این آیه را مطلق و مربوط به کل امور دنیا و آخرت دانسته است و هیچ گونه تقييد و تخصیصی را نپذیرفته است (ر.ک؛ زمخشری، ۱۴۰۷ ق.، ج ۳: ۵۲۳). بر این اساس، باید به نقد مؤلف المیزان پرداخت که امانت لازم در نقل اقوال زمخشری را رعایت نموده است.

۱۵-۳. لَدُنَّ

مؤلف کشف ذیل آیه ﴿لَوْ أَرَدْنَا أَنْ نَتَّخِذَ لَهُمْ لَاتَّخَذْنَا مِنْ لَدُنَّا إِنْ كُنَّا فَاعِلِينَ﴾ (الأنبياء/۱۷)، جمله «من لدننا» را «به قدرت ما» معنا نموده، چنین بیان کرده است: «اگر بخواهیم بازیچه‌ای اتخاذ کنیم، به قدرت خود اتخاذ می‌کنیم...» (زمخشری، ۱۴۰۷ ق.، ج ۳: ۱۰۷)،

ولی علامه «من لَدُنَّا» را به معنای «نزد خودم» معنا کرده است و نظر زمخشری را نقد نموده؛ چراکه قدرت به محال تعلق نمی گیرد و لهو که معنایش سرگرمی به کار بیهوده و بازماندن از کار عقلایی است، به هر معنایی که توجیه شود، بر خدا محال است. علاوه بر این دلالت، جمله «من لَدُنَّا» بر قدرت، واضح و روشن نیست، بلکه به معنای «از نزد خودم» است (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۴: ۳۶۶).

دیگر مفسران نیز «من لَدُنَّا» را به معنای «نزد خودم» ترجمه کرده اند (ر.ک؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۱: ۲۷۶؛ طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۱۷: ۸ و ابن کثیر، ۱۴۱۹ ق، ج ۵: ۲۹۴). طبرسی نیز «من لَدُنَّا» را به اهل آسمان تعبیر نموده است (ر.ک؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷: ۶۷) که البته برای تقریب به ذهن، خداوند را در آسمانها فرض کرده است. آلوسی و فخر رازی با زمخشری هم نظر بوده، «من لَدُنَّا» را به معنای «به قدرت ما» تفسیر نموده اند (ر.ک؛ آلوسی، ۱۴۱۵ ق، ج ۹: ۱۹ و فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۲: ۱۲۵) که با توجه به یکسان بودن الفاظ به کار رفته در این سه تفسیر، گویی نظر خود را از زمخشری گرفته اند که البته با دلایلی که علامه در نقد نظر زمخشری ذکر کرده است و نیز توجه به نظرات سایر مفسران، ضعف این نظرها نمایان می شود.

۱۶۳. نور

واژه «نور» در آیه ﴿وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا وَوُضِعَ الْكِتَابُ...﴾ (الزمر / ۶۹) یکی از واژه‌هایی است که مورد اختلاف زمخشری و طباطبائی است. مؤلف کشاف معتقد است که خداوند در این آیه و چند آیه دیگر، کلمه «نور» را برای حق و برهان استعاره گرفته است و معنایش این است که زمین به سبب آن حقی که در آن اقامه می شود و آن عدلی که در آن گسترده می گردد و آن میزان حقی که با آن حسنات و سیئات را می سنجد، نورانی می شود و مطالبی مانند اضافه کردن نور به ربّ (نُورِ رَبِّهَا)، در نظر گرفتن اینکه «ربّ» همان حق و عدل است و نیز اضافه کردن نام خود بر ضمیر زمین (رَبِّهَا) با توجه به اینکه نام او زمین را زینت می دهد، خود این معنا را تأیید می نماید. همچنین، عطفی که بر جمله ﴿أَشْرَقَتِ

الأرضُ بِنُورِ رَبِّهَا» کرده‌است؛ یعنی جمله «وَوَضَعَ الْكِتَابُ» و جمله «وَجِيءَ بِالنَّبِيِّينَ»، خلاصه کتاب را نهادن و بر طبق آن حکم کردن و نیز آوردن انبیاء، شهدا و صدیقین و داوری به حق، همه عبارتند از: همان نور (ر.ک؛ زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ج ۴: ۱۴۵).

اما طباطبائی چنین بیان می‌دارد که کلمه «نور» در کلام خداوند متعال، در بسیاری از موارد، به همان معنای معروفش، یعنی «نور حسی» آمده‌است و در بعضی موارد، به عنایتی بر ایمان و قرآن نیز اطلاق شده‌است. از جمله موارد اطلاقش بر ایمان، آیه «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» (البقره / ۲۵۷) است و یکی از موارد اطلاقش بر قرآن، آیه «فَآمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ الَّذِي أَنْزَلْنَا» (التغابن / ۸) است.

سپس در نقد نظر زمخشری، دو اشکال بدین صورت وارد می‌کند: اول اینکه گفت: کلمه «نور» در قرآن، استعاره در حق و قرآن و برهان شده که قرآنش را پذیرفته، ولی استعاره شدن آن را برای حق و برهان را صحیح نمی‌داند، چون از هیچ آیه‌ای چنین چیزی بر نمی‌آید. دوم اینکه: کلمه «حق» و «عدل»، هرچند در بعضی موارد یک مصداق پیدا می‌کنند، ولی دو مفهوم متغایرند و صرف اینکه نور در آیه، استعاره برای حق شده باشد، مستلزم آن نیست که مقصود از آن عدالت باشد و زمخشری وقتی می‌خواهد بگوید که از کلمه نور، عدالت اراده شده‌است، پای حق و عدالت هر دو را به میان می‌آورد، آن وقت عدالت به تنهایی را نتیجه می‌گیرد و دیگر سخنی از حق به میان نمی‌آورد. اما آنچه به نظر علامه درست تر می‌رسد، این است که احتمالاً مراد از «اشراق زمین به نور پروردگارش» آن حالتی است که از خصایص روز قیامت می‌باشد؛ از قبیل کنار رفتن پرده‌ها و ظهور حقیقت اشیاء و بروز و ظهور واقعیت اعمال... چون اشراق هر چیزی، عبارت است از ظهور آن به وسیله نور و این هم جای شک نیست که ظهوردهنده آن روز، خدای سبحان است... (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۷: ۴۴۵-۴۴۸).

برخی از مفسران، منظور از «أَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا» را «طلوع خورشید» می‌دانند که زمین را روشن می‌نماید (ر.ک؛ طبری، ۱۴۱۲ ق، ج ۲۴: ۲۲ و سیوطی، ۱۴۰۴ ق، ج ۵: ۳۴۲) و منظور از این زمین، آخرت است و مقصود از نور، نور خاصی است که خداوند

متعال در آنجا خلق می‌کند (ر.ک؛ آلوسی، ۱۴۱۵ ق.، ج ۱۲: ۲۸۴ و ابن کثیر، ۱۴۱۹ ق.، ج ۷: ۱۰۶). برخی نیز همچون زمخشری یکی از وجوه و احتمالات معنای «نور» را عدل معنا کرده‌اند و می‌نویسند: «بَعْدَلِ رَبِّهَا» (ر.ک؛ طوسی، بی‌تا، ج ۹: ۴۷؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۱۵: ۲۸۲؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸: ۷۹۲ و فخر رازی، ۱۴۲۰ ق.، ج ۲۷: ۴۷۷).

البته معنای اصلی مورد نظر هر دو مفسر، همان نوری است که در قیامت خلق می‌شود. زمخشری این «نور» را مربوط به روزی می‌داند که در آن روز بر طبق کتاب حکم می‌کنند و انبیاء، شهدا و صدیقین می‌آیند و داوری به‌حق می‌شود و علامه هم نورانی شدن زمین را از خصایص روز قیامت می‌داند. پس گرچه طباطبائی اشکالاتی به زمخشری وارد می‌کند، ولی معنایی که هر دو از آیه برداشت می‌کنند، به‌رغم اختلاف در الفاظ، در مفهوم مشترک است و نقدی بر زمخشری وارد نیست.

مؤلف المیزان در موارد دیگری نیز نظرات زمخشری را در تعیین معانی واژه‌های قرآنی نقد و رد نموده‌است که به دلیل رعایت اختصار، از ذکر آن موارد خودداری می‌شود (از جمله؛ ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۲: ۱۴۲-۱۴۳؛ همان، ج ۱۲: ۴۰۹-۴۱۰؛ همان، ج ۱۶: ۵۴۹؛ همان، ج ۱۷: ۳۶۶ و...).

۴. نتیجه

حاصل بررسی‌های صورت گرفته به شرح ذیل است:

۱- علامه در بیشتر تلاش‌های تفسیری خویش برای کشف معانی و مفاهیم آیات و ارائه تفسیری مطابق با مراد خداوند متعال، به معانی واژه‌های قرآنی توجه خاصی مبذول داشته‌است و در کشف معانی این واژه‌ها هم در موارد بسیاری از شواهد قرآنی، اقتضائات کلام و قاعده سیاق بهره‌گیری نموده‌است.

۲- مؤلف المیزان غالباً نظرات زمخشری پیرامون معانی واژه‌های قرآنی را در مواردی نقد نموده که وی بدون توجه به ارتباط اجزا و عبارات یک آیه با هم و نیز آیات قبل و بعد، به کشف و بیان معنای مفردات قرآنی پرداخته‌است؛ زیرا واژه‌ها معانی نسبی و متغیر دارند

که متناسب با کاربردشان در ساختار آیات مختلف، معنای متفاوتی پیدا می‌کنند. بر این اساس، علامه یکی از مهم‌ترین دلالت‌ها برای کشف معانی و مفاهیم آیات قرآن و برون‌رفت از ابهامات تفسیری و رسیدن به مراد خداوند متعال را تکیه و توجه به قرائن درون‌متنی قرآن، ارتباط آیات و قرینه سیاق می‌داند.

۳- طباطبائی با بررسی گسترده نظرات لغوی زمخشری، لغزش‌های مختلف وی، از جمله کشف و بیان ناصواب معانی واژه‌های قرآنی را در جای‌جای *المیزان* ذکر و با دلایل و شواهد قرآنی به نقد آن پرداخته‌است و با توجه به روابط معنایی موجود در اجزا و ساختار کلام، معنای صحیح آن واژه‌ها را بیان نموده‌است. علامه در سراسر *المیزان* به این مبحث مهم توجه داشته، برای کشف معانی متفاوت واژه‌ها در آیات مختلف، از قرائن درونی آیات قرآنی بهره برده‌است؛ چراکه از بیانات ایشان در *المیزان* چنین برمی‌آید که معنای دقیق هر واژه متناسب با جایگاه، کاربرد و با توجه به کلمات و عبارات قبل و بعدش که در واقع، همان سیاق کلام است، تشخیص داده می‌شود و خود او نیز با به کارگیری همین روش (توجه به ارتباط آیات و قرائن درونی، به‌ویژه قرینه سیاق) در کشف معانی دقیق مفردات قرآنی در بین مفسران در زمینه فقه‌اللغه جایگاه ویژه‌ای دارد.


۴- بعضی از نقدهای طباطبائی بر زمخشری صحیح نیست؛ چراکه در مواردی، اصل نظر زمخشری در *المیزان* ذکر نشده، بلکه یکی از احتمالات وی و یا اقوال دیگران که در تفسیر کشف مطرح شده، گاهی نیز نظر زمخشری ناقص ذکر شده‌است و مورد بررسی و نقد قرار گرفته‌است و در مواردی نیز گرچه علامه به نقد نظرات زمخشری پرداخته، اما نظرات آن دو مفسر یکسان بود و تفاوتی در اصل نظرشان وجود ندارد. بنابراین، برخی از نقدهای موجود در *المیزان* نسبت به نظرات لغوی زمخشری اعتبار لازم را ندارد.

تعارض منافع

تعارض منافع ندارد.

ORCID

Amanullah Naseri
Karimvand

 <https://orcid.org/0000-0002-0655-1909>

Ghasem Boustani



[https://orcid.org/0000-0003-3277-](https://orcid.org/0000-0003-3277-4628)

4628

Hamzeh Obedi Neysi

پی نوشت:

۱— برای سنجش صحت و سقم نقدهای علامه بر زمخشری چند تفسیر از تفاسیر فریقین به عنوان معیار انتخاب شده است که نظرات زمخشری بر آن تفاسیر نیز عرضه شد و آنگاه نتیجه بحث بیان گردید و در بحث معناشناسی نیز چند کتاب لغت به همین منظور انتخاب شده است.

منابع

قرآن کریم.

آلوسی، محمود بن عبدالله. (۱۴۱۵ ق.). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی. بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.

ابن خلکان، احمد بن ابراهیم. (بی تا). وفیات الأعیان و أنباء أبناء الزمان. تحقیق عباس احسان. بیروت: دار الثقافة.

ابن فارس، احمد. (بی تا). معجم مقاییس اللغة. بی جا: بی نا.

ابن کثیر، اسماعیل بن عمر. (۱۴۱۹ ق.). تفسیر القرآن العظیم. بیروت: دار الکتب العلمیة، منشورات محمد علی بیضون.

ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۰۸ ق.). لسان العرب. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

ازهری، محمد بن احمد. (۱۴۲۱ ق.). تهذیب اللغة. بیروت: دار إحياء التراث العربی.

ایازی، سید محمد علی. (۱۴۱۴ ق.). المفسرون؛ حیثانهم و منهجهم. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

بابایی، علی اکبر. (۱۳۹۴). قواعد تفسیر قرآن. قم: سمت.

بغدادی، محمد بن سعد. (بی تا). الطبقات الکبیر. ۹ ج. تهران: چاپ ادوارد زاخاو.

حاکم نیشابوری، محمد بن عبدالله. (بی تا). المستدرک علی الصحیحین. بیروت: دار المعرفه.

حجتی، سید محمد باقر و دیگران. (۱۳۸۷). «جایگاه تفسیر کشف در تفسیر المیزان». شیعه شناسی.

س ۶. ش ۲۲. صص ۷۷-۱۰۶.

ذهبی، محمد حسین. (۱۳۸۱ ق.). التفسیر و المفسرون. قاهره: دار الکتب الحدیثه.

بررسی مفردات قرآنی کشف از دیدگاه علامه طباطبائی؛ امان‌آله ناصری کریموند و همکاران | ۲۴۱

راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۴۱۲ق.). *مفردات الفاظ قرآن*. تحقیق صفوان عدنان مصطفی. بیروت: دار القلم الدار الشامیه.

ربانی، محمد حسن. (۱۳۷۶). «جستارهای ادبی در *المیزان*». پژوهش‌های قرآنی. د ۳. ش ۹ و ۱۰. صص ۱۶۰-۱۶۹.

زرکشی، بدرالدین محمد. (۱۴۱۰ق.). *الرغان فی علوم القرآن*. تحقیق مرعشی و دیگران. بیروت: دار المعرفة.

زرکلی، خیرالدین. (۱۹۸۰ م.). *الاعلام*. ج ۵. بیروت: دار العلم الملائین.
زمخشری، محمود. (۱۴۰۷ق.). *الکشاف عن حقایق غوامض القرآن*. بیروت: دار الکتب العربی.
سزگین، فؤاد. (۱۴۰۳ق.). *تاریخ التراث العربی*. ترجمه محمود فهمی حجازی. ریاض: بی‌نا.
سمعانی، عبدالکریم. (۱۴۰۸ق.). *الأنساب*. تحقیق عبدالله عمر البارودی. بیروت: دار الجنان.
سیوطی، جلال‌الدین. (۱۴۲۱ق.). *الاتقان فی علوم القرآن*. بیروت: دار الکتب العربی.
_____ (۱۴۰۴ق.). *الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور*. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.

صدوق، محمدبن علی. (۱۳۶۱). *معانی الأخبار*. قم: چاپ علی‌اکبر غفاری.
طباطبائی، سید محمدحسین. (۱۳۷۴). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه.

طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۲). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. ج ۳. تهران: ناصر خسرو.
طبری، محمدبن جریر. (۱۴۱۲ق.). *جامع البیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار المعرفة.
طریحی، فخرالدین. (۱۳۹۵ق.). *مجمع البحرین*. تهران: المکتبه المرتضویه.
طوسی، محمدبن حسن. (بی‌تا). *التبیان فی تفسیر القرآن*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
عیاشی، محمدبن مسعود. (۱۳۸۰ق.). *کتاب التفسیر*. تهران: چاپخانه علمیه.
فانی، کامران و بهاء‌الدین خرمشاهی. (۱۳۸۳). *دایرة المعارف تشیع*. تهران: انتشارات شهید سعید محبی.

فراهیدی، خلیل بن احمد. (۱۴۰۹ق.). *العین*. قم: موسسه دار الهجره.
فرزند وحی، جمال و امان‌آله ناصری کریموند. (۱۳۹۰). «نقد و بررسی روایات *الدر المنثور* در تفسیر *المیزان*». مشکوة. س ۳۰. ش ۱۱۲. صص ۴۸-۶۶.

فخر رازی، محمدبن عمر. (۱۴۲۰ق.). *مفاتیح الغیب*. ج ۳. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

- قرشی بنایی، علی اکبر. (۱۴۱۲ق.). قاموس قرآن. ج ۳. تهران: دار الکتب الإسلامية.
- قرطبی، محمدبن احمد. (۱۳۶۴). الجامع لأحكام القرآن. تهران: ناصر خسرو.
- کحاله، عمر رضا. (۱۳۹۴ق.). علوم الدین الاسلامی. دمشق: بی نا.
- مروتی، سهراب و امان‌آله ناصری کریموند. (۱۳۹۱). «روش علامه طباطبائی در بررسی و نقد تفاسیر روایی با تکیه بر قاعده سیاق». حدیث پژوهی. س ۴. ش ۸. صص ۲۰۹-۲۳۲.
- معرفت، محمدهادی. (۱۳۸۸). تحریف ناپذیری قرآن. ج ۱. قم: مؤسسه تمهید.
- _____ . (۱۳۸۰). تفسیر و مفسران. قم: مؤسسه تمهید.
- ناصری کریموند، امان‌آله و دیگران. (۱۳۹۵). «تحول معنایی واژگان قرآنی در بافت و ساختار جملات و آیات قرآن». پریش در آموزش علوم انسانی. س ۱. ش ۴. صص ۳۵-۴۴.
- ناصری کریموند، امان‌آله و سهراب مروتی. (۱۳۹۱). «قاعده سیاق و نقش آن در روش‌های کشف معانی و مفاهیم قرآن در المیزان». معرفت. ش ۱۷۳. صص ۶۱-۷۵.

References

The Holy Quran.

- Alousi, Mahmoud ibn Abdullah. (1415 AH). *Rouh al-Ma'ani fi Tafsi al-Qur'an al-'Azim va Sab' al-Ma'ani*. Beirut: Dar al-Kotob al-Elamiya, Mohammad Ali Beyzoun's Publications. [In Arabic].
- Azhari, Mohammad bin Ahmad. (1421 AH). *Tahzib al-Loghat*. Beirut: Dar Ehya al-Torath al-Arabi. [In Arabic].
- Ayazi, Seyyed Mohammad Ali. (1414 AH). *Al-Mofasseroun; Hitanehem va Menhajehem*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Persian].
- 'Ayyashi, Mohammad ibn Massoud. (1380 A.H.). *Ketab Al-Tafsir*. Tehran: Elmiyeh Printing House. [In Persian].
- Babaei, Ali Akbar. (2014). *The Rules of Interpretation of the Qur'an*. Qom: Samt. [In Persian].
- Baghdadi, Mohammad ibn Sa'ad. (ND). *Tabaghat al-Kabir*. 9 Vol. Tehran: Edvard Zakhav Publishing. [In Persian].
- Fakhr Razi, Mohammad ibn Omar. (1420 A.H.). *Mafatih al-Gheyb*. 3th. Beirut: Dar Ehya al-Torath al-Arabi. [In Arabic].
- Fani, Kamran & Bahauddin Khorramshahi. (1383). *Dayerat ul-M'aaref Shie*. Tehran: Shahid Saeed Mohebi Publications. [In Persian].
- Farahidi, Khalil ibn Ahmad. (1409 A.H.). *Al-Ayn*. Qom: Dar al-Hejrah Institute. [In Persian].
- Farzand Vahy, Jamal & Amanullah Naseri Karimvand. (1390). "Criticism and examination of the Hadiths of *Al-dor al-Manthor fi Tafsi al-Mizan*". *Meshkot*. Vol. 30. No. 112. Pp. 66-48. [In Persian].
- Hakem Neyshabouri, Mohammad ibn Abdullah. (ND). *Al-Mostadrak 'ala al-*

- Sahiheyn*. Beirut: Dar al-Marefat. [In Arabic].
- Hojjati, Seyyed Mohammad Bagher & etc. (1387). "The Place of Kashaf's Commentary in al-Mizan's Commentary". *Shia Studies*. Vol. 6. No. 22. Pp. 106-77. [In Persian].
- Ibn Fares, Ahmad. (ND). *Mu'jam Maghayeess al-Loghat*. Unplaced: No Publisher. [In Arabic].
- Ibn Kathir, Ismail ibn Omar. (1419 AH). *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*. Beirut: Dar al-Kotob al-Elamiyah, Mohammad Ali Beyzoun's Publications. [In Arabic].
- Ibn Khollkan, Ahmad ibn Ibrahim. (ND). *Vafayat ul-Ayan va Anba-e Abna al-Zaman*. Research by Abbas Ehsan. Beirut: Dar al-Thaghafah. [In Arabic].
- Ibn Manzour, Mohammad ibn Mokarram. (1408 AH). *Lesan al-Arab*. Beirut: Dar Ehya al-Torath al-Arabi. [In Arabic].
- Kahhaleh, Omar Reza. (1394 A.H.). *Oloum al-Din al-Islami*. Damascus: No Publisher. [In Arabic].
- Marefat, Mohammad Hadi. (1388). *The Incorrptibility of the Qur'an*. 1th. Qom: Tamhid Institute. [In Persian].
- (1380). *Tafsir va Mofasseroun*. Qom: Tamhid Institute. [In Persian].
- Morovvati, Sohrab & Amanullah Naseri Karimvand. (2011). "Allameh Tabatabai's Method in Reviewing and Criticizing Narrative Interpretations based on the Rule of Context". *Hadith Study*. Vol. 4. No. 8. Pp. 209-232. [In Persian].
- Naseri Karimvand, Amanullah and etc. (2015). "Semantic Evolution of Qur'anic Words in Context and Structure of Qur'anic Sentences and Verses". *Research in Humanities Education*. Vol. 1. No. 4. Pp. 35-44. [In Persian].
- Naseri Karimvand, Amanullah and Sohrab Morovvati. (2011). "Context Rule and its Role in the Methods of Discovering the Meanings and Concepts of the Qur'an in al-Mizan". *Marefat*. No. 173. Pp. 61-75. [In Persian].
- Qoreshi Banaei, Ali Akbar. (1412 A.H.). *Ghamous Qur'an*. 3th. Tehran: Dar al-Kotb al-Eslamiyyah. [In Persian].
- Qortobi, Mohammad ibn Ahmad. (1364). *Al-Jam'e le-Ahkam al-Qur'an*. Tehran: Nasser Khosrow. [In Persian].
- Rabbani, Mohammad Hassan. (1376). "Literary Inquiries in al-Mizan". *Qur'anic Studies*. Vol. 3. No. 9-10. Pp. 160-169. [In Persian].
- Ragheb Esfahani, Hossein ibn Mohammad. (1412 A.H.). *Mofradat Alfaz-e Qur'an*. Research by Safwan Adnan Mostafa. Beirut: Dar al-Ghalam al-Dar al-Shamiyah. [In Arabic].
- Sadough, Mohammad ibn Ali. (1361). *M'aani al-Akhbar*. Qom: Ali Akbar Ghaffari Press. [In Persian].
- Sam'aani, Abdul Karim. (1408 AH). *Al-Ansab*. Abdullah Omar al-Baroudi's Research. Beirut: Dar al-Jennan. [In Arabic].

- Seyouti, Jalaluddin. (1421 AH). *Al-Etghan fi Oloum al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Ketab al-Arabi. [In Arabic].
- , (1404 A.H.). *Al-Dor al-Mansour fi al-Tafsir bel-Mathour*. Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library. [In Persian].
- Sezgin, Fou'ad. (1403 AH). *Tarikh al-Torath al-Arabi*. Translated by Mahmoud Fahmi Hijazi. Riyaz: No Publisher. [In Arabic].
- Tabataba'i, Seyyed Mohammad Hossein. (1374). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. Qom: The Islamic Publications Office, Association of Teachers of the Seminary. [In Persian].
- Tabresi, Fazl ibn Hasan. (1372). *Majm'a ul-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. 3th. Tehran: Nasser Khosrow. [In Persian].
- Tabari, Mohammad ibn Jarir. (1412 AH). *Jame ul-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Marafa. [In Arabic].
- Tarihi, Fakhruddin. (1395 AD). *Majm'a ul- Bahrain*. Tehran: Al-Maktabat al-Mortazavieh. [In Persian].
- Tousi, Mohammad ibn Hasan. (ND). *Al-Tebyan fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Dar Ehya al-Torath al-Arabi. [In Arabic].
- Zahabi, Mohammad Hossein. (1381 A.H.). *Al-Tafsir va al-Mofsseroun*. Cairo: Dar al-Kotob al-Hadithah. [In Arabic].
- Zamakhshari, Mahmoud. (1407 AH). *Al-Kashshaf*. Beirut: Dar al-Kotob al-Arabi. [In Arabic].
- Zarekshi, Badreddin Mohammad. (1410 A.H.). *Al-Ra'aan fi Oloum al-Qur'an*. Marashi's Research and etc. Beirut: Dar al-Marefat. [In Arabic].
- Zerekli, Kheiruddin. (1980 AD). *Al-A'alam*. Vol. 5. Beirut: Dar al-elm lel-Malayen. [In Arabic].

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

استناد به این مقاله: ناصری کرموند، امان‌آله، بستانی، قاسم و عبیدی نیسی، حمزه. (۱۴۰۱). بررسی مفردات قرآنی کشف از دیدگاه علامه طباطبائی، دوفصلنامه علمی سراج منیر، ۱۳ (۴۵)، ۲۱۷-۲۴۴.

DOI: 10.22054/ajsm.2023.65629.1798



Seraje Monir is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.