

نموده‌هایی از تطوّر معنایی الفاظ قرآن در تفسیر «المیزان»

نسرين انصاریان^۱

چکیده

پی بردن به آموزه‌های قرآن به عنوان «ثقل اکبر»، از صدر اسلام تا عصر حاضر، کانون توجه مسلمانان به‌ویژه اندیشمندان حوزه «تفسیر» و «علوم قرآنی» بوده است. اولین گام در این راستا، «شناخت معنای الفاظ قرآن» است که گاهی مقصود از آن، معنای حقیقی (موضوع له) است و گاهی معنای تطوریافته آنها. بیشتر لغویان، به بیان معنای حقیقی (و موضوع له) الفاظ پرداخته‌اند و به ندرت به معنای تطوریافته آنها عنایت داشته‌اند. با توجه به جایگاه علامه طباطبایی در مجامع تفسیری، بررسی دیدگاه‌های ایشان در کتاب «المیزان فی تفسیر القرآن» در این حوزه مهم معنایی اهمیت دارد. برای رسیدن به این هدف، مقاله حاضر به روش توصیفی تحلیلی به نگارش درآمد. براساس یافته‌های پژوهش، علامه دو نوع تطوّر صوتی و دلالی در الفاظ قرآن را پذیرفته و در چند مورد، به تطوّر صوتی، بدون تغییر در معنا و تغییردهنده معنا اشاره کرده‌اند. ایشان تطوّر دلالی را گاه توسعه‌دهنده معنا و گاه تضییق‌کننده آن دانسته و در تطوّر دلالی توسعه‌دهنده معنا، به برخی از الفاظ مثبت و منفی دال بر جهت و ... و در تطوّر دلالی تضییق‌کننده معنا نیز به روابط خویشاوندی و حقایق شرعی اشاره می‌کنند.

واژگان کلیدی: علامه طباطبایی و تطوّر معنایی، تطوّر معنایی صوتی، تطوّر معنایی دلالی، تطوّر معنایی توسعه‌دهنده، تطوّر معنایی تضییق‌کننده.

مقدمه

همان‌طور که جوامع بشری در گذر زمان دستخوش تغییر و دگرگونی ساختاری و رفتاری می‌گردند، زبان نیز که یک نهاد اجتماعی است، دچار تغییر و تطورهایی در معنای حقیقی (موضوع‌له) خود می‌شود. به عنوان مثال، لفظ «فارس» در گذشته به کل ایران اطلاق می‌شد، ولی امروزه تنها برای بخش کوچکی از ایران به نام «استان فارس» به کار می‌رود؛ به همین ترتیب، این‌طور، در معنای برخی واژگان قرآن نیز صورت گرفته است.

اهمیت پرداختن به بحث «تطور معانی الفاظ قرآن» از این روست که اولین گام در تفسیر و شناخت مفاهیم قرآن، دانستن معنای دقیق واژه‌ها است. با توجه به این‌که بیشتر کتب لغت، به معنای حقیقی (موضوع‌له) الفاظ اشاره داشته و کمتر به تطور معنایی آنها توجه می‌کنند، پرداختن به این بحث، به‌ویژه در الفاظ قرآنی، اهمیت دارد. به دلیل جایگاه مهم و مقبولیت علمی علامه سیدمحمدحسین طباطبایی در مجامع تفسیری و نزد عامه مردم، بررسی تطور معنایی الفاظ از دیدگاه ایشان، اقدامی مهم به شمار آمده و پرداختن به آن، ضرورت پیدا می‌کند.

در بررسی پیشینه این بحث، نگاشته‌هایی یافت شد؛ از جمله:

الف) کتاب *التطور اللغوی*، مظاهره و علله و قوانینه، رمضان عبدالتواب، قاهره، ۱۴۱۷ق، ناشر: مکتبه الخانجی، به تطور معنایی در الفاظ عرب پرداخته است.

ب) مقاله *التطور الدلالی فی العربیه فی ضوء علم اللغه الحدیث*، حسین حامد الصالح، مجله *الدراسات الاجتماعیه*، شماره ۱۵، ۲۰۰۳م. صفحات ۶۵-۹۰ کشور یمن، به «عوامل تطور الفاظ» پرداخته است.

کتاب‌ها و مقالات دیگری درباره این موضوع یا نزدیک به آن نوشته شده؛ اما مقاله‌ای در موضوع «تطور معنایی در الفاظ قرآن از دیدگاه علامه طباطبایی» یافت نشد. از این رو این مقاله به دنبال پاسخ‌گویی به این سؤال است که دیدگاه علامه طباطبایی درباره تطور معنایی الفاظ قرآن در تطور صوتی و تطور دلالی چیست؟

۱. مفهوم شناسی

ریشه واژه «تطور»، «ط و ر» است که لغویان آن را به معنای «حد بین دو شیء» (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۴۳۰ و راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۵۲۸) و «حالت و هیئت» می‌دانند (فیومی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۳۸۰) و «تطور» را «تحول از حالتی به حالت دیگر» معنا کرده‌اند (حیدری، ۱۳۸۱، ص ۴۶۸). معنای اصطلاحی «تطور» نیز نزدیک به معنای لغوی آن است. در این نوشته، مراد از «تطور»، تطور در معنای «حقیقی» (موضوع له) الفاظ است.

۲. انواع تطور در الفاظ قرآن

بررسی‌ها نشان می‌دهد تطوره‌های رخ داده در الفاظ قرآنی، به دو نوع صوتی و دلالتی تقسیم می‌شود. علامه طباطبایی، هر دو نوع تطور را پذیرفته است که در ادامه، به هر دو نوع تطور از دیدگاه ایشان پرداخته می‌شود:

۲.۱. تطور صوتی

ملاک در تطور صوتی، تحولات آوایی الفاظ است مانند «صراط، سراط و زراط». این نوع تطور گاهی موجب تغییر در معنا می‌شود و گاهی بدون تغییر در معنا (عبدالنواب، ۱۴۱۷، ص ۱۰). در ادامه مقاله، هر دو نوع تطور صوتی از دیدگاه علامه بررسی می‌شود.

۲.۱.۱. تطور صوتی بدون تغییر در معنا

علامه، تطور صوتی بدون تغییر در معنا را می‌پذیرند. به عنوان مثال، مراد از دو واژه «یأجوج و مأجوج» را قوم مغول می‌دانند که به زبان چینی «منگوک» یا «منچوک» خوانده می‌شد و به علت انتقال به زبان عبرانی، به این دو لفظ تطور یافتند. علامه طباطبایی، نظیر این تطورات را غیر قابل شمارش می‌دانند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۳، ص ۳۹۵)؛ به دلیل این که این نوع از تطور، تغییری در معنا ایجاد نمی‌کند، به آن پرداخته نمی‌شود.

۲.۱.۲. تطور صوتی تغییردهنده معنا

تطور صوتی تغییردهنده معنا، گاهی موجب «قرب المعنا» و گاهی موجب «اضداد المعنا»

می‌گردد. در تطور صوتی نوع اول، دو واژه قدیم و جدید، معنایی نزدیک به هم دارند. این نوع تطور در اشتقاق «کبیر» و «اکبر» وجود دارد. در اشتقاق کبیر، تناسب در حروف و اختلاف در ترتیب آنها است؛ مانند «جبد» و «جذب» (ابن جنی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۹۵). علامه در «المیزان فی تفسیر القرآن»، عنوان «اشتقاق کبیر» را یک بار ذکر کرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۴، ص ۳۳۸) و گاهی نیز در بیان معنای برخی لغات، از این اصل استفاده می‌کنند؛ اما عنوان «اشتقاق کبیر» را در ضمن تبیین واژه نیاورده‌اند. به عنوان مثال، دو واژه «عشی» و «عیث» را قریب المعنا و هر دو را به معنای «فساد» دانسته‌اند. (همان، ج ۸، ص ۱۸۲)

یکی از کلمات به‌کاررفته از این ریشه در قرآن «لَا تَعْتُوا» است که در عبارت «...وَلَا تَعْتُوا فِي الْأَرْضِ مُفْسِدِينَ» پنج بار در قرآن استعمال شده (بقره: ۶۰؛ اعراف: ۷۴؛ هود: ۸۵؛ شعراء: ۱۸۳ و عنکبوت: ۳۶) و علامه در همه موارد، عبارات را به معنای «گفته شده» گرفته‌اند. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۱۹۰؛ ج ۱۰، ص ۳۶۳؛ ج ۱۵، ص ۳۱۲ و ج ۱۶، ص ۱۲۶)

دیدگاه اشتقاق کبیر با اشکال‌های جدی روبه‌رو بوده و انکار شده است (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۱۵۲). به نظر می‌رسد به همین دلیل، علامه در معنای برخی لغات از «اشتقاق کبیر» استفاده نکرده‌اند. به عنوان مثال، برخی لغویان واژه «دون» را مقلوب لفظ «دنو» و به معنای «حقیر و پست» می‌دانند (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۲۰)؛ برخی مفسران «دون» و «دنو» را بنابر اشتقاق کبیر، قریب المعنا دانسته (خفاجی، ۱۴۱۷، ج ۲، ص ۵۹) و برخی تنها آنها را قریب المعنا خوانده و اشاره‌ای به اشتقاق کبیر بودن نکرده‌اند (ابوحیان، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۳۵۵). علامه نیز در ذیل آیه «ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى؛ به خدا نزدیک و نزدیکتر شده است» (نجم: ۸) واژه «دنو» را «قرب» معنا کرده، اما اشاره‌ای به قریب المعنا بودن آن با «دون» نکرده‌اند. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۹، ص ۲۸) در «اشتقاق اکبر» دو یا چند کلمه سه حرفی، دو حرف مشترک و یک حرف مختلف ولی قریب المخرج دارند، مانند «مدحه» و «مدهه» (ابن فارس، ۱۴۱۸، ص ۲۰۹)؛ علامه اشاره‌ای به عنوان «اشتقاق اکبر» نکرده‌اند، اما با توجه به تبیین ایشان در معنای برخی لغات، به نظر می‌رسد که این اصل را پذیرفته‌اند. به عنوان مثال، در نظر ایشان کلمه «بصطه» همان «بسطة» با «سین» است؛ همان‌طور که «صراط» اصلش «سراط» است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۸، ص ۱۷۸). در جای دیگر

نیز ایشان «رجس» و «رجز» را هم معنا گرفته‌اند. (همان، ج ۲، ص ۲۰۹؛ ج ۳، ص ۱۸۲؛ ج ۵، ص ۱۶۳؛ ج ۸، ص ۱۷۹ و ج ۱۶، ص ۳۵۸)

البته علامه به همه این موارد اشاره نکرده‌اند. به عنوان مثال، در دو واژه «اسف» و «اسی» این قاعده وجود دارد و برخی لغویان آن دو را هم معنا و به معنای «حزن» دانسته‌اند (واعظزاده خراسانی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۳۳۶). برخی مفسران نیز ضمن بیان هم معنابودن آنها اضافه کرده‌اند که در واژه «حزن»، معنای مبالغه بیشتر است و در واژه «اسف» معنای غضب بیشتر است (ابن جوزی، ۱۴۲۲، ج ۳، ص ۶۴)؛ اما علامه اشاره‌ای به قریب المعنابودن آن دو نکرده‌اند. بر خلاف «اشتقاق کبیر»، «اشتقاق اکبر» پدیده‌ای قابل قبول است و حتی درباره آن گفته شده: یکی از شیوه‌های زبان عرب، تبدیل برخی حروف کلمه به حرفی دیگر است. (ابن فارس، ۱۴۱۸، ص ۲۰۹)

در دومین مورد از تطوّر صوتی که منجر به تغییر معنا می‌گردد، گاهی یک واژه، دو معنای متضاد پیدا می‌کند. حاصل بررسی دیدگاه‌های علامه این شد که ایشان تطوّر صوتی را می‌پذیرند، اما آن را علت معنای متضاد نمی‌دانند و در هر مورد، دلایلی را مطرح می‌کنند که حاکی از علت دیگری برای متضادبودن واژه متطور است.

به عنوان مثال، معنای لغوی واژه «اسرّ»، «کتمان» و معنای لغوی واژه «اشر»، «اظهار» است که بر اثر تحول صوتی «شین» در واژه «اشر» به «سین» تبدیل شده و در واقع، واژه «اسر» در هر دو معنای «کتمان و اظهار» استعمال می‌شود. برخی مفسران، ذیل آیه «أَسْرُوا النَّدَامَةَ مَنَّا رَأُوا الْعَذَابَ؛ چون عذاب را ببینند پشیمانی خود را پنهان می‌سازند...» (یونس: ۵۴) این نکته را به عنوان یک قول مطرح ساخته‌اند (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۳۵۲ و بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۱۱۶)؛ اما علامه اشاره‌ای به این مطلب نکرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۰، ص ۷۶). همچنین واژه «غبر» در نزد لغویان به معنای «مکت و باقی ماندن» (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۴۱۳) و واژه «عبر» به معنای گذشتن است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۲۰۷ و راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۵۴۳)؛ اما در اثر تطوّر صوتی، واژه «غابر» در هر دو معنا استعمال می‌شود. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۵، ص ۳ و طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴۱۹)

برخی مفسران، ذیل آیه «كَانَتْ مِنَ الْغَابِرِينَ» (اعراف: ۸۳) به اضدادبودن واژه «غابر» اشاره داشته‌اند، ولی درباره‌ی تطور صوتی آن سخنی بیان نکرده‌اند (قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۷، ص ۲۴۶). علامه ضمن بیان سخنان راغب که معنای واژه «غبر»، «بقایای شیء» است و از الفاظ معروف آن در زبان فارسی، «غبار» به معنای باقی مانده خاکی که در فضا پخش شده (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۶۰۱)، بیان می‌کنند که به زمان گذشته و آینده، غابر می‌گویند و در تبیین آن فرموده‌اند: «گذشته» غابر است، زیرا آثاری از گذشته باقی مانده و «آینده» غابر است، زیرا وجود دارد و باقی است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۲، ص ۱۸۲). واژه «الغابریین» هفت بار در قرآن استعمال شده (اعراف: ۸۳؛ حجر: ۶۰؛ شعراء: ۱۷۱؛ نمل: ۵۷؛ عنکبوت: ۳۱ و ۳۳ و صافات: ۱۳۵) که در همه موارد، علامه آن را به معنای باقی ماندن در عذاب معنا کرده‌اند. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۵، ص ۳۱۱ و ۳۷۶؛ ج ۱۶، ص ۱۲۵ و ج ۱۷، ص ۱۶۲)

به نظر می‌رسد ایشان معنای اصلی «غابر» را «باقی ماندن» می‌دانند و اضدادبودن آن را نپذیرفتند و معتقدند که اگر به زمان ماضی و مضارع «غابر» می‌گویند، مراد اشتراک دو زمان در صفت «غابربودن» است نه این‌که «غابر» به معنای ماضی و مضارع و از اضداد باشد.

۲.۲. تطور دلالی

دومین نوع تطور در الفاظ، تطور دلالی است که ملاک در آن، تحولات معنایی الفاظ است (عبدالطوب، ۱۴۱۷، ص ۱۰)؛ مانند واژه «احتیال» که معنای لغوی آن، «نهایت تلاش برای رسیدن به هدف» است که امروزه به معنای «نیرنگ برای رسیدن به هدف» تحول پیدا کرده است. (بلاسی، ۲۰۰۱، ص ۵۸-۶۵)

حاصل بررسی دیدگاه‌های علامه این شد که می‌توان تطورات دلالی را به دو نوع «توسعه‌دهنده معنای حقیقی» و «تضییق‌کننده معنای حقیقی» تقسیم کرد.

۲.۲.۱. توسعه‌دهنده معنای حقیقی

برخی از مواردی که علامه به تطور دلالی در آنها قائل شده، بر معنایی فراگیرتر از معنای اصلی دلالت می‌کند که به شرح زیر است:

۲،۲،۱،۱. الفاظ دارای بار معنایی مثبت

اولین قسم از الفاظی که علامه، تطور دلالتی آنها را توسعه در معنای لفظ دانسته، الفاظی هستند که دارای بار معنایی مثبت هستند از جمله:

الف) «بر»: لغویان «بر» را مخالف «بحر» و به معنای خشکی گرفته‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۲۵۹). یک لغوی اضافه می‌کند: به دلیل این‌که اولین تصویری که از خشکی به ذهن می‌رسد، گستردگی و وسعت آن است، از این رو در معنای این واژه، توسعه داده شده و برای عمل خیر نیز استعمال می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۱۱۴). علامه این قول را می‌پذیرند. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۳۴۴)

ب) «تمهید»: لغویان، «مهید» را «توطئه» (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۲۸۰)، «آماده‌کردن و گستراندن» (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۳۲) و «تمهید» را به معنای «تسویه و اصلاح امور» می‌دانند (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۳، ص ۴۱۱). علامه ضمن پذیرش معنای «تهیه» برای واژه «تمهید»، معتقدند که به دلیل توسعه در معنا، برای گستردگی در مال و جاه و رو به راهی زندگی استعمال می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۸۶). علامه در این نظر با برخی مفسران هم‌رای هستند (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۵، ص ۱۳۶؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۶۴۸ و حقی برسوی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۲۲۸)

ج) «صدق»: لغویان «صدق» را «درستی گفتار» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۴۷۸)، «مطابقت خبر با واقع» (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۳۳۹) و «قوت در قول و در غیر آن» می‌دانند (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۰، ص ۱۹۳). علامه ضمن پذیرش این معنا، معتقدند که از باب توسعه، واژه «صدق» برای «مطابقت در اعتقاد، عزم و اراده» نیز به کار برده شده و انسانی که عملش مطابق با اراده و اعتقادش باشد، «صادق» نامیده می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۹، ص ۴۰۲)

د) «عزت»: لغویان «عزت» را «شدت، قوت و صلابت» معنا کرده‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۷۶ و ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۵، ص ۳۷۴). این واژه در قرآن به صورت نکره، یک بار (ص: ۲) و به صورت معرفه، شش بار (بقره: ۲۰۶؛ نساء: ۱۳۹؛ یونس: ۶۵؛ فاطر: ۱۰؛ صافات: ۱۸۰ و منافقون: ۸) استعمال شده که تنها در یک آیه (بقره: ۲۰۶)، مراد از «عزت»، «صلابت منفی و اصرار در گناه» است و در بقیه موارد به معنای «صلابت و استواری مثبت» است. علامه نیز معنای «صلابت» را برای

واژه «عزت» می‌پذیرند؛ اما معتقدند از باب توسعه، برای «قهر»، «غلبه»، «صعوبت»، «غیرت و حمیت» و «زیر بار نرفتن» نیز استعمال می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۷، ص ۱۸۱ و ۲۲)

هم «قدر»: لغویان «قدر» را «مقدار» و «اندازه شیء» معنا کرده (فراهیدی، ۱۴۰۷، ج ۵، ص ۱۱۳ و فیومی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۴۹۲) و برخی «کنه و نهایت شیء» را نیز متذکر شده‌اند (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۶۲). علامه معنای «کوچک و بزرگی و کم و زیادی شیء» را برای واژه «قدر» می‌پذیرند؛ اما معتقدند که در معنای آن توسعه داده شده و در امور معنوی مانند «قدر و منزلت اجتماعی» نیز به کار می‌رود. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۷، ص ۲۶۸ و ج ۱۷، ص ۲۹۲)

۲، ۳، ۱، ۲. الفاظ دارای بار معنایی منفی

دومین قسم از الفاظی که علامه، تطور دلالتی در آنها را توسعه در معنای لفظ دانسته‌اند، الفاظی هستند که دارای بار معنایی منفی هستند از جمله:

الف) «شجر»: برخی لغویان معتقدند که واژه «شجر» به معنای «گیاه ساقه‌دار» در مقابل «بقل» به معنای گیاه بی‌ساقه است (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۵، ص ۱۷۰ و طریحی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۹۸). برخی نیز بیان کرده‌اند که معنای واژه «شجر»، «اختلاط» است و اگر به درخت، «شجر» گفته می‌شود به دلیل این است که شاخه و برگ درختان درهم مختلط و فرو رفته است (صاحب، ۱۴۱۴، ج ۶، ص ۴۲۶). واژه «شجر» در قرآن بدون «ال»، ۲۷ بار و همراه با «ال»، هشت بار استعمال شده که علامه در برخی آیات، «شجر» را به معنای «گیاه ساقه‌دار» و در برخی موارد، به دلیل تطور و توسعه، به معنای «تمام رویدنی‌های ساقه‌دار و بی‌ساقه» می‌داند.

ایشان در تفسیر آیه «لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ؛ ایمانشان واقعی نیست، مگر وقتی که تو را در مشاجراتی که برایشان پیش می‌آید حکم قرار دهند» (نساء: ۶۵) ضمن قبول معنای لغوی «شجر» به «اختلاط»، اضافه می‌کنند که به نزاع بین دو نفر زمانی که گفته‌هایشان مختلط شود «تشاجر» و «مشاجره» می‌گویند. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۴۰۴)

همچنین در آیه «وَالنَّجْمِ وَالشَّجَرِ يَسْجُدَانِ؛ رویدنی‌های بی‌ساقه و باساقه، برایش سجده می‌کنند» (رحمان: ۶) نیز بیان می‌کنند: مراد از «نجم»، گیاه بی‌ساقه و مراد از «شجر»، گیاه ساقه‌دار است و مؤید خود را تقابل بین این دو در آیه می‌دانند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۹، ص ۹۶).

برخی از مفسران نیز همین نظر را دارند. (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۴۴)

علامه در مقام تفسیر آیه «و مِنْهُ شَجَرٌ فِيهِ تُسِيمُونَ» و از آن آب درخت‌ها (و گیاهانی) است که حیوانات خود را در آن می‌چرانید» (نحل: ۱۰)، مراد از «شجر» را مطلق رویدنی‌ها می‌دانند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۲، ص ۲۱۴). برخی مفسران نیز با ایشان هم‌رأی هستند. (حقی برسوی، بی‌تا، ج ۵، ص ۱۵) به نظر می‌رسد دیدگاه علامه در آیات دارای این واژه، این است که با توجه به سیاق واژه «شجر» گاهی به عنوان وصف و گاهی به عنوان اسم استعمال می‌شود. بر این اساس، در حالت وصفی به معنای «اختلاط» است و در حالت اسمی اگر در آیه، واژه دیگری در تقابل با واژه «شجر» باشد، به معنای «گیاه ساقه‌دار» و اگر تقابلی برای آن یافت نشود، در معنای آن توسعه داده شده و برای «مطلق رویدنی در زمین» استفاده می‌شود.

ب) «ظلم»: لغویان «ظلم» را «وضع شیء در غیر موضعش» و «تجاوز از حق» معنا کرده‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۵۳۷ و ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۴۶۸). علامه بیان می‌کنند: در استعمال عرف، مراد از «ظلم»، ظلم‌های اجتماعی و تعدی به حقوق دیگران و سلب امنیت است؛ اما مردم هرگونه مخالفت با قوانین و حتی نافرمانی اوامر و نواهی مولوی و ارشادی را مصداق ظلم می‌دانند، حتی کسانی را که نکات بهداشتی را رعایت نمی‌کنند، ظالم به نفس می‌شناسند. ایشان این امر را توسعه در معنای ظلم می‌دانند. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۷، ص ۲۰۲)

ج) «فتنه»: لغویان فتنه را «داخل کردن طلا و نقره در آتش برای خالص کردن» معنا کرده‌اند (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۳، ص ۳۱۷ و فیومی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۴۶۲). علامه ضمن پذیرش این معنا اضافه می‌کنند: این واژه در اثر توسعه معنایی، برای داخل کردن هر چیزی در آتش استعمال می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۸، ص ۳۶۸)

واژه «فتن» و مشتقات آن شصت بار در قرآن استعمال شده، که علامه در برخی آیات، معنای «فتنه» را معنای تطوریافته آن یعنی «امتحان و آزمایش برای دستیابی به حقیقت شیء» دانسته‌اند (همان، ج ۷، ص ۱۰۴؛ ج ۱۴، ص ۱۹۱؛ ج ۱۸، ص ۱۳۸ و ج ۱۷، ص ۱۹۳). مفسران دیگر نیز همین دیدگاه را دارند، هر چند برخی به تطوریافتن آن اشاره‌ای نکرده‌اند. (طوسی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۷۷؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۴۴ و ابوحیان، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۵۱۱)

د) «نسیان»: لغویان معنای لغوی «نسیان» را ترک (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۵، ص ۳۲۳) و برخی «ترک از روی غفلت یا عمد» دانسته‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۸۰۳). بنا بر پذیرش قول دوم، «نسیان» هم به معنای فراموشی (ترک از روی غفلت) و هم به معنای بی‌اعتنائی (ترک از روی عمد) است. علامه معتقدند که در معنای آن توسعه داده شده و در «مطلق روگردانی» استعمال می‌شود. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۹، ص ۲۱۹)

۳، ۲، ۱. واژگان دال بر جهات گوناگون

سومین قسم از الفاظی که علامه به ذکر معنای آنها پرداخته و تطور دلالتی آنها را توسعه در معنای لفظ دانسته‌اند، درباره جهت‌های گوناگون است؛ از جمله:

الف) «خَلَف»: لغویان واژه «خلف» را به معنای «ضد جلو» دانسته (فیروزآبادی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۱۸۳) و برخی در معنای آن سه اصل قائلند: قائم مقام، ضد جلو و تغیر (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۱۰). برخی نیز هر چند در بیان معنای اصلی آن اشاره به «تغیر» نکرده‌اند، اما در توضیح برخی مثال‌ها، معنای «تغیر» را برای آن قائل شده‌اند؛ از جمله عبارت «خَلَفَ اللَّبْنُ» را «تغییر پیدا کردن طعم و بو» معنا کرده‌اند (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۹، ص ۹۲). علامه ضمن پذیرش معنای «پشت سر» برای واژه «خلف»، بیان می‌کنند که یکی از مشتقات آن، «اختلاف» است و «اختلاف بین دو چیز» این است که یکی از آن دو، پشت دیگری قرار گیرد؛ سپس در معنای آن تطور و توسعه داده شده و برای مغایرت بین دو چیز نیز استعمال شده است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۰، ص ۱۲). به نظر می‌رسد، بیان دیدگاه‌های لغویان که در برخی مثال‌ها، معنای «تغیر» را برای آن قائل بودند، مؤید نظر علامه است. در زبان فارسی نیز به کسی که پس از مدتی همراهی و همکاری با شخصی به مخالفت با او برخیزد، می‌گویند: «به او پشت کرده است».

ب) «دُبْر»: لغویان مراد از «دبر» را «عقب شیء» می‌دانند (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۳۱). علامه ضمن پذیرش این معنا معتقدند که در اثر تطور و توسعه در معنا، به هر چیزی که دنبال چیز دیگری قرار گیرد «دبر» می‌گویند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۷، ص ۹۲). واژه «دبر» و مشتقات آن، ۴۴ بار در قرآن استعمال شده، که علامه در برخی آیات به معنای توسعه یافته آن اشاره کرده‌اند. به عنوان مثال، واژه «الادبار» و مشتقات آن را به معنای «پشت» (همان، ج ۴، ص ۳۶۷؛ ج ۹، ص ۳۷؛

ج ۱۲، ص ۱۸۳؛ ج ۱۸، ص ۲۴۱ و ۳۶۰؛ ج ۱۹، ص ۸۴؛ ج ۲۰، ص ۱۰، ۸۷، ۹۴ و ۱۸۸، واژه «تدبیر» را به معنای «گرفتن چیزی بعد از چیز دیگر» (همان، ج ۵، ص ۱۹ و ج ۱۶، ص ۲۴۷) و «دابر برای هر چیز» را، «دنباله آن چیز» دانسته‌اند. (همان، ج ۸، ص ۱۸۰ و ج ۹، ص ۱۹)

(ج) «قُبُل»: لغویان مراد از «قُبُل» را «جلوی شیء» می‌دانند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۳۰۶). علامه معتقدند که به هر چیزی که جلو چیز دیگر قرار گیرد «قُبُل» می‌گویند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۷، ص ۹۲). واژه «قُبُل» در سه آیه (یوسف: ۲۶؛ انعام: ۱۱۱؛ کهف: ۵۵) به کار رفته و علامه در هر سه آیه، معنای توسعه یافته «قبل» را در نظر داشته‌اند. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۱، ص ۱۴۱؛ ج ۷، ص ۳۲۰ و ج ۱۳، ص ۳۳۲)

(د) «مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ»: مراد از این تعبیر، هر چیزی است که در دنیا در پیش روی یا پشت سر او واقع شده‌اند (فیروزآبادی، ۱۴۱۵، ج ۳، ص ۱۸۳). علامه برای این عبارت قرآنی، قائل به توسعه در معنا شده و مراد از آن را امور معقول و معنوی نیز می‌دانند؛ یعنی همه مراحل نفسانی و ثواب و عقاب اعمال صالح و طالح انسان یا در پشت سر یا در پیش روی او قرار دارند. ایشان دلیل خود را این‌گونه بیان می‌کنند: انسان موجودی تشکیل یافته از جسم و نفس است، بنابراین مراد از «مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ» هم امور مادی و هم امور معنوی است (همان، ج ۱۱، ص ۳۰۹). این عبارت، چهار بار (رعد: ۱۱؛ فصلت: ۴۲؛ احقاف: ۲۱ و جن: ۲۷) و عبارت «مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ...» سه بار (اعراف: ۱۷؛ یس: ۹؛ فصلت: ۱۴) در قرآن آمده و علامه در همه آنها، توسعه معنایی عبارت را در نظر داشته‌اند. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۸، ص ۳۱ و ج ۱۷، ص ۶۵ و ج ۱۷، ص ۳۷۵) با بررسی تفاسیر دیگر این نتیجه به دست آمد که دیدگاهی خلاف نظرگاه علامه در این مورد جهت تضارب آراء وجود ندارد. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۶۲۳؛ فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۴، ص ۲۱۳ و حقی بروسوی، بی تا، ج ۳، ص ۱۴۲)

(ه) «وجه»: لغویان واژه «وجه» را به معنای «روبروی شیء» (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۸۸)، «صورت و چهره» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۸۵۵)، «ذات و نفس» (فیومی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۶۴۹) و «جاه و مقام» دانسته‌اند (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۳۶۶). علامه مراد از «وجه» و «جهت» را ناحیه‌ای می‌دانند که با آن با غیر روبرو می‌گردند و متذکر می‌شوند که وجه هر جسمی، «سطح

بیرون آن» و مراد از «وجه انسان»، «صورتش» است که با مردم روبرو می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۶، ص ۹۰). ایشان هم چنین معتقدند که انتقال استعمالی از معنای حقیقی وجه به معنای صورت، برای مطلق آن چه با آن روبرو می‌شوند، تطور و توسعه در معنای لفظ است. (همان، ج ۷، ص ۱۰۱)

به نظر می‌رسد مراد از «وجه»، «برخورد با اشرف اجزاء شیء» است و در اشیاء مختلف، متفاوت می‌شود. این اشرفیت در انسان از نظر ظاهری، «صورت او» و از نظر معنوی، «جاه و منزلت او» است؛ در غیر انسان نیز مراد از وجه، آن طرفی است که انسان با آن روبرو می‌شود.

۱،۲،۳. واژگان به‌کاررفته در معانی متقابل (امور مثبت و منفی)

چهارمین قسم از الفاظی که علامه به ذکر معنای آنها پرداخته و تطوّر دلالتی آنها را توسعه و گستردگی در معنای لفظ دانسته‌اند، واژه‌هایی هستند که معنایی متقابل با هم دارند؛ از جمله:

الف) «بصر» و «عمی»: لغویان، «بصر» را «حس دیدن» (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۷، ص ۱۱۷) و «عمی» را «فقدان حس دیدن» معنا کرده‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۵۸۸ و طریحی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۰۸). علامه ضمن بیان و قبول قول لغویان در معنای «بصر» و «عمی» در ذیل آیه «قَدْ جَاءَكُمْ بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ عَمِيَ فَعَلَيْهَا؛ از پروردگارتان بصیرت‌ها به سوی شما آمده؛ هر که بدید، برای خویش دیده و هر که کور بوده، به ضرر خویش بوده» (انعام: ۱۰۴) فرموده‌اند: مراد از «بینایی و کوری» در آیه، از باب توسع در معنا، «علم و جهل» یا «ایمان و کفر» است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۷، ص ۳۰۲). برخی مفسران نیز مراد از آن دور را «علم و جهل» (طوسی، بی‌تا، ج ۴، ص ۲۲۷) و برخی «ایمان و کفر» دانسته‌اند. (طبری، ۱۴۱۲، ج ۷، ص ۲۰۳ و فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۱۳، ص ۱۰۵)

ب) «قرب» و «بعد»: لغویان «قرب» را «ضد بُعد» (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۵۳ و راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۱۳۳) و «بعد» را «مکان دور» معنا کرده‌اند (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۶۸). برخی واژه «قربیت» را به معنای «منزلت» گرفته‌اند (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۴، ص ۱۳۷۰). برخی نیز معتقدند: واژه «قرب» در مکان، «قربیت» در منزلت و «قربیت» و «قرب» در رحم استعمال می‌شود (مدنی، ۱۳۸۴، ج ۲، ص ۴۹۵). در قرآن، مشتقات «قرب» به صورت «قَرَّبَا» (مائده: ۲۷)، «قُرَّبَاتٍ»، «قُرْبَه» (توبه: ۹۹)،

فُزِبَاناً (مانده: ۲۷ و احقاف: ۲۸) و «قَرَّبْنَا» (مریم: ۵۲) آمده و علامه، مراد از همه آنها را «قرب معنوی» و «تقرب الی الله» می‌دانند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۵، ص ۳۰۰؛ ج ۹، ص ۳۷۱؛ ج ۱۴، ص ۶۳ و ج ۱۸، ص ۲۱۴). برخی مفسران نیز در این مطلب با علامه هم‌رأی هستند. (زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۵۷۰)

علامه مراد از «بُعْداً» که چهار بار (هود: ۴۴، ۶۰، ۶۸ و ۹۵) و «يَعْدَتْ» که یک بار (هود: ۹۵) در قرآن آمده را «دوری از رحمت و کرامت خدا» یعنی «لعنت الهی» دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۰، ص ۲۳۱، ۳۰۵، ۳۱۴ و ۳۷۵). تنها در دو آیه، علامه مراد از «بُعْد» را «دوری و فاصله مکانی» گرفته‌اند؛ یکی آیه «حَتَّىٰ إِذَا جَاءَنَا قَالَ يَا لَيْتَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ بُعْدَ الْمَشْرِقَيْنِ؛ تا آن که یکی از اینان نزد ما آید آن وقت می‌گوید ای کاش بین من و تو فاصله‌ای مابین مشرق و مغرب بود» (زخرف: ۳۸)، که مربوط به عذاب آخرت است آن‌گاه که گناه‌کار به هم‌نشین خود می‌گوید: ای کاش بین من و تو به اندازه دوری مغرب و مشرق فاصله بود. دیگری آیه «لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَ سَفَرًا قاصِداً لَأَتَّبَعُوكَ وَ لَكِنْ بَعْدَتْ عَلَيْهِمُ الشُّقَّةُ وَ سَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَوِ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ؛ اگر سود و خواسته‌ای دست می‌داد و یا مسافرتی کوتاه بود، تو را پیروی می‌کردند، ولی این مسافت به نظرشان دور آمد و به خدا قسم خواهند خورد که اگر می‌توانستیم با شما بیرون آمده بودیم» (توبه: ۴۲)، در مذمت منافقانی است که از همراهی با رسول خدا ﷺ در جنگ تبوک که مسافتش دور بود، سرپیچی کردند. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۹، ص ۲۸۴)

بررسی گفته‌های علامه درباره معنای «قرب» و «بُعْد» و مشتق‌های آنها در قرآن حاکی از آن است که ایشان در استعمال این دو واژه، قائل به توسعه در معنا هستند؛ به گونه‌ای که این دو واژه در ابتدا برای نسبت مکانی پدیده‌های جسمانی استعمال می‌شدند و سپس در اثر تطور و توسعه در معنا، برای زمان و سپس برای حقایق غیر جسمانی به کار رفته‌اند که یکی از آن حقایق، امور معنوی مانند مراحل بندگی و عبودیت است (همان، ج ۱۹، ص ۱۲۰). از این رو به نظر می‌رسد علامه در اشتقاق‌های این واژه با توجه به سیاق، گاهی معنای لغوی و گاهی معنای توسعه‌یافته آن را پذیرفته‌اند.

۲،۲،۲. تضييق‌کننده معنای حقیقی

دومین نوع از تطور دلالتی آن است که معنای حقیقی واژه، ضیق شده و بر معنایی محدودتر

از معنای حقیقی خود دلالت می‌کند. به عنوان مثال، لغویان معنای اصلی «ثقافه» را «مهارت» و «غلبه» می‌دانند (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۴، ص ۱۳۳۴ و ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۹، ص ۱۹)؛ اما امروزه واژه «ثقافه» به معنای عام «فرهنگ» به کار می‌رود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۱۷۰) و مراد، غلبه سنت‌های خاص بر جامعه انسانی است.

جستجو در کتاب «المیزان فی تفسیر القرآن» درباره الفاظی که علامه به ذکر معانی آنها پرداخته، این نتیجه را به دنبال داشت که تطورات دلالی تزییق‌کننده معانی حقیقی را می‌توان به چند دسته تقسیم کرد:

۱، ۲، ۳، ۲. روابط خویشاوندی

اولین قسم از تطورات دلالی که در آن، معنای حقیقی واژه ضیق می‌شود، مربوط به روابط خویشاوندی است که معنای حقیقی و تطورنیافته آنها نسبتی عام را می‌رساند؛ اما این گستره معنایی، در گذر زمان، محدود به نسب و رابطه‌ای خاص شده که شامل موارد ذیل است:

الف) «اب»: ریشه واژه «اب»، «ا ب و» به معنای «کسی که انسان را تغذیه و تربیت می‌کند» است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۴، ص ۸)؛ از این رو به پدر، معلم، نبی، جد، عمو و سایر تربیت‌کنندگان، «اب» گفته می‌شود. برخی لغویان، فراتر از این معنی را مد نظر قرار داده و به «هر کسی که سبب ایجاد، اصلاح یا ظهور چیزی باشد»، «اب» می‌گویند؛ به عنوان مثال «میزبان» را «ابوالضیف» و «آتش افروز جنگ» را «ابوالحرب» می‌گویند. (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۴۴)

به نظر می‌رسد، مجموع نظرات لغویان حاکی از آن است که معنای اصلی این ماده، «تربیت‌کننده» است. علامه بین واژه «والد» و «اب» فرق گذاشته و معتقدند: «والد» فقط به پدر صلبی گفته می‌شود، اما «اب» بر جد، عمو و ... نیز اطلاق می‌گردد. ایشان شاهی که برای کلام خود آورده، لفظ «آزر» است که یک بار در قرآن آمده: «وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ أَرَزَّرْتَنِ خَدًّا أَوْنَامًا أَهْلَهُ» (انعام: ۷۴) و در آیات دیگر با «اب ابراهیم» (توبه: ۱۱؛ مریم: ۴۲؛ انبیاء: ۵۲؛ شعراء: ۷۰؛ صافات: ۸۵؛ زخرف: ۲۶ و ممتحنه: ۴) یاد شده است. علامه نتیجه گرفته‌اند که مراد از «آزر»، پدر ابراهیم علیه السلام نیست؛ بلکه واژه «اب» برای جد، عمو، شوهر مادر و برهر صاحب اختیاری، اطلاق می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۷، ص ۱۵۵). مفسران دیگر نیز به این مطلب اشاره کرده‌اند (فراء،

۱۹۸۰، ج ۱، ص ۸۲؛ از این رو انحصار عنوان «اب» برای «پدر صلبی» محدود و ضیق کردن معنای آن است.

ب) «ابن»: لغویان «ابن» را «شیء که از چیز دیگر به وجود می آید» معنا کرده (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۳۰۳) و علت نامیدن فرزند به «ابن» را این می دانند که پدر، او را به وجود آورده و معتقدند: به هر چه از راه تربیت، خدمت و اقدام به کاری به دست آید، فرزند یا محصول آن کار می گویند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۱۴۷). علامه نیز در تفسیر آیه «اجْتُنِبُوا وَبَنِيَّ أَنْ نَعْبُدَ الْأَصْنَامَ؛ من و فرزندانم را از این که بتان را عبادت کنیم برکنار دار» (ابراهیم: ۳۵) آورده اند که در این سخن حضرت ابراهیم علیه السلام، مراد از «بَنِيَّ»، عموم پیروانش هستند، نه فقط فرزندان بلافصل و نسل های بعدی. دلیل علامه، آیه بعد است یعنی «فَكُنْ تَعْبِي فَإِنَّهُ مِنِّي وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ كَافِرٌ بَدِيعٌ؛ پس هر که مرا پیروی کند از من است و هر که مرا عصیان کند تو آمرزگار و مهربانی» (ابراهیم: ۳۶)؛ زیرا این آیه از یک طرف، فرزندان واقعی را تخصیص زده و فرزندان گناه کار را از دامنه فرزند بودن خارج می کند و از طرف دیگر، پیروان ایشان را جزء فرزندان ایشان قرار می دهد (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱۲، ص ۷۱)؛ از این رو انحصار عنوان «ابن» برای فرزند، محدود ساختن معنای آن است.

ج) «اخ»: لغویان درباره ریشه کلمه «اخ» سه دیدگاه را مطرح کرده اند: برخی ریشه آن را «اخ خ» به معنای «قوت» می دانند و معتقدند: «اخیه» از این ریشه به معنای «ریسمانی است که با آن حیوان را محکم می بندند» و اگر به «صدیق» و «صاحب»، «اخ» گفته می شود، به دلیل «استحکام همکاری و کمک» این افراد است (مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۲۵۵). برخی نیز معتقدند حروف اصلی آن «و خ ی» به معنای قصد کردن است و علت نامیدن «اخ» به برادر این است که شخص، چیزی را قصد می کند که برادرش قصد کرده است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۷۰). برخی نیز حروف اصلی آن را «ا خ و» می دانند. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۴، ص ۲۲)

قول اول، قابل قبول نیست؛ زیرا لغویان معنای «اخ» را «ناله و فریاد بلند و قوی به دلیل تألم و درد» می دانند، نه این که معنای «اخ» تنها «قوت و استحکام» باشد (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۳۲۰). مقایسه این ریشه با ریشه اصلی آن که «ا خ و» است، نشان می دهد که این

گروه، «واو» در «اخو» را تبدیل به «خاء» کرده‌اند. با صرف نظر از درستی یا نادرستی این عمل، می‌توان قائل به وجود بار معنایی «قوت» در ریشه «اخ و» شد؛ یعنی مراد از «اخ»، «قوت علاقه بین دو برادر» است.

قول دوم نیز قابل قبول نیست؛ زیرا در این صورت به جای «اخ» باید «وخ» می‌آمد که این قول، شنیده نشده است. احتمال دارد بین «اخو» و «وخو»، اشتقاق اکبر وجود داشته باشد و از این جهت، اشتراکاتی در معنا داشته باشند.

قول سوم که ریشه اصلی را «اخ و» دانسته‌اند، قول صحیح است؛ به دلیل این که جمع آن «آخاء» و مصغّر آن «أخی» است و تصغیر و جمع الفاظ را به اصلشان برمی‌گردانند (جوهری، ۱۳۷۶، ج ۶، ص ۲۲۶۴). برخی مفسران نیز به این مطلب اشاره کرده‌اند. (رشیدرضا، ۱۴۱۴، ج ۱۰، ص ۱۹۰)

علامه، حروف «اخ و» را به عنوان ریشه «اخ» می‌پذیرند و معتقدند اصل این واژه برای برادری تکوینی یا تشریحی است. تکوینی زمانی است که ولادت از پدر یا مادر، یا هر دو باشد و تشریحی زمانی است که برادر، رضاعی و در اثر شیر خوردن باشد؛ هم‌چنین معتقدند گاهی لفظ «برادر» به شخصی که با قوم، شهر، صنعت یا سجنیه‌ای نسبت داشته باشد اطلاق می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۸، ص ۱۷۷). به نظر می‌رسد، می‌توان این نتیجه را گرفت که در دیدگاه علامه، انحصار عنوان «اخ» برای برادر صلبی، محدودکردن معنای آن است.

د) «ام»: ریشه «ام»، «ا م م» است که لغویان معنای آن را «قصد و مرجع» می‌دانند (فیروزآبادی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۷ و طریحی، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۹). علامه این معنا را که «ام» به معنای «مرجعی است که چیز یا چیزهایی به آن رجوع می‌کنند» می‌پذیرند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۳، ص ۲۰ و ج ۱۱، ص ۳۷۶)؛ به همین دلیل، در آیاتی که این لفظ در آنها استعمال شده، به این معنا عنایت داشته‌اند. به عنوان مثال، مراد از «ام القری» را در برخی آیات (انعام: ۹۲ و شوری: ۷)، «مکه مکرمه» می‌دانند (همان، ج ۷، ص ۲۷۹ و ۱۴، ص ۱۹۳)، به این معنا که مرکز تمامی شهرهای دنیا است (همان، ج ۱۸، ص ۱۸) و در برخی آیات (آل عمران: ۷) مراد از «ام الكتاب» را آیات محکم می‌دانند، به دلیل این که آیات محکم، مرجع آیات متشابه هستند (همان، ج ۳، ص ۲۰) و در دو آیه (زخرف: ۴ و رد: ۳۹)، مراد از «ام الكتاب» را «لوح محفوظ» می‌دانند؛ زیرا لوح محفوظ، ریشه

تمامی کتب آسمانی است (همان، ج ۱۸، ص ۸۴) و در آیاتی (اعراف: ۱۵۰ و طه: ۹۴ و قصص: ۱۰ و ۷) که «ام» به معنای «مادر» است نیز سیاق آیه را دلیل بر این معنا می‌دانند.

۲،۲،۲،۲. حقیقت «شرعیه» و «متشرعه»

دومین قسم از تطور دلالتی که در آن، معنای حقیقی واژه ضیق می‌شود، مربوط به حقایق «شرعیه» و «متشرعه» است. علامه در رابطه با حقیقت «شرعیه» و «متشرعه» آورده‌اند: برخی کلمات در اصل لغت، دارای معنای خاصی بوده، ولی در زبان شارع به معنایی دیگر و یا مصداق معینی از آن معنا، استعمال شده‌اند؛ به‌گونه‌ای که در حد معنای حقیقی مشهور شدند؛ در این صورت اگر توسط شارع، چنین وضعی پیدا کردند، «حقیقت شرعی» و اگر در اثر استعمال متشرعه (مسلمانان) به حد معنای حقیقی رسیدند، «حقیقت متشرعه» هستند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۴، ص ۲۷۰). مفسران دیگر نیز همین مطالب را بیان کرده‌اند. (قاسمی، ۱۴۱۸، ج ۹، ص ۱۴۰)

معنای لغوی اکثر واژه‌هایی که حقیقت «شرعیه» شده‌اند، معنایی عام است. برخی از حقایق «شرعیه» و «متشرعه» که علامه به تطور دلالتی توضیح‌کننده معنا در آنها اشاره کرده، به شرح زیر است:

الف) «ایلاء»: لغویان ریشه واژه «ایلاء» را «ال و» به معنای مطلق «قسم» می‌دانند (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۴، ص ۴۰). علامه در تفسیر آیه «لِّلَّذِينَ يُؤْتُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ...؛ آنان که سوگند می‌خورند که تا ابد از زنان خود دوری کنند...» (بقره: ۲۲۶)، معنای «قسم بودن» «ایلاء» را پذیرفته‌اند و معتقدند: مراد از آن در شرع، سوگند مردی است که در اثر عصبانیت و به قصد ضرر رساندن به همسرش، قسم خورده که نزد همسرش نرود (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۲۲۶). مفسران دیگر نیز به این مطلب اشاره کرده‌اند. (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲، ص ۳۶۶ و رضا، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۳۶۹)

ب) «حج»: لغویان ریشه اصلی واژه «حج» را «ح ج ج» به معنای «قصد» می‌دانند (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۹ و فیومی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۱۲۱) و معتقدند مراد از آن در شریعت اسلام، «قصد زیارت کعبه» است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۲۹). علامه، معنای «قصد» را برای «حج» می‌پذیرند و

معتقدند: «حج» در اصطلاح شرع به «قصد زیارت مکه» اختصاص یافته (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۳۸۵؛ ج ۳، ص ۳۵۹؛ ج ۳، ص ۳۶۲ و ج ۱۴، ص ۳۶۹) و متذکر می‌شوند احتمال این که در قرآن، مراد از «حج» قصد باشد وجود ندارد. (همان، ج ۴، ص ۲۷۲)

ج) «رکوع»: ریشه «رکوع»، «ر ک ع» است و لغویان معنای آن را «خمیدگی» می‌دانند (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۲۰۰ و ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۴۳۴). علامه معتقدند: مراد از «رکوع» در شرع، حالت خاصی در عبادت است که خضوع و ذلت آدمی را در برابر خداوند مجسم می‌سازد. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۶، ص ۱۴)

د) «زکاه»: لغویان ریشه اصلی «زکاه» را «ز ک ی» به معنای «رشد و نمو حاصل از برکت خدا» می‌دانند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۳۸۰ و فیومی، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۲۵۴). برخی اضافه کرده‌اند: اگر به «زکات» مصطلح در شریعت اسلام زکات گفته می‌شود، به این دلیل است که «موجب رشد و زیادی مال» می‌شود (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۴، ص ۳۵۸). علامه در تفسیر آیه «الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ؛ کسانی که اقامه نماز و ادای زکات می‌کنند» (مائده: ۵۵)، معنای «تطهیر نفس از ذرائع اخلاقی» را برای واژه «زکات» می‌پذیرند و معنای مصطلح آن در بین مسلمانان را «انفاق مال» می‌دانند. ایشان اضافه می‌کنند که در صدر اسلام و قبل از آن، «زکات» به معنای لغوی بود که شامل زکات مستحبی یعنی صدقه نیز می‌شد؛ اما پس از آن، متشرعه و مسلمین، زکات را در واجب به کار بردند. بنابراین در سوره‌های مکی به ویژه سوره‌هایی که در اوایل بعثت نازل شده و در آیاتی که احوال انبیاء گذشته را حکایت می‌کنند، زکات به معنای لغوی آن است؛ زیرا در شریعت ابراهیم علیه السلام، یعقوب علیه السلام، اسماعیل علیه السلام و عیسی علیه السلام، زکات به آن معنایی که در اسلام وجود دارد، نبوده و زکات به معنای معروف و مصطلح، هنوز واجب نشده بود (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۶، ص ۱۰). ایشان در موارد متعددی متذکر شده‌اند به دلیل این که زکات در مدینه واجب شده، مراد از «زکات» در سوره آیات مکی، زکات واجب نیست. (همان، ج ۱۶، ص ۱۸۵؛ ج ۲۰، ص ۷۴؛ ج ۱۸، ص ۶۳؛ ج ۱۷، ص ۳۶۱؛ ج ۱۱، ص ۳۴۷؛ ج ۷، ص ۳۶۳ و ج ۲، ص ۳۹۷)

علامه در تفسیر آیه «وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ؛ آنان که زکات دادن را تعطیل نمی‌کنند» (مؤمنون: ۴)، برای واژه «زکات» هر دو احتمال را بیان می‌کنند. نام بردن زکات با نماز را قرینه‌ای

می‌دانند که مقصود از زکات، معنای معروف و مصطلح است نه معنای لغوی آن؛ ولی در ادامه بیان می‌کنند: ممکن است معنای مصدری آن یعنی «تطهیر مال» مقصود باشد و دلیل خود را مکی بودن سوره مؤمنون می‌دانند (همان، ج ۱۵، ص ۹). برخی مفسران نیز بیان کرده‌اند: در برخی آیات، لفظ زکات به عنوان «حقیقت شرعی» در زمان نزول ثابت نشده است (نپاوندی، ۱۳۸۶، ج ۲، ص ۴۰۰). به نظر می‌رسد، پی‌بردن به این‌که از چه زمانی مراد از «زکات»، حقیقت شرعی بودن آن است نیاز به مطلع بودن از ترتیب نزول آیات دارد.

هـ) «صلاه»: لغویان معنای اصلی «صلاه» را دعا و استغفار (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۴، ص ۴۶۴) و عنوان «صلاه» در شریعت اسلام را برای نماز از باب نامیدن چیزی به اسم برخی از محتوای آن می‌دانند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۴۹۱). علامه، معنای «انعطاف» را برای واژه «صلاه» بیان کرده و معتقدند: با توجه به این‌که به چه کسی نسبت داده شود، اندکی تغییر در معنای آن ایجاد می‌شود؛ به عنوان مثال، «صلاه» از خدا به معنای «رحمت»، از ملائکه به معنای «استغفار» و از مردم به معنای «دعا» است. (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۳۶۱ و ج ۱۶، ص ۳۲۹) به نظر می‌رسد جمع کلام لغویان که اصل معنای «صلاه» را «دعا» می‌دانند، با کلام علامه که معنای «انعطاف» را برای آن پذیرفته، این است که مراد لغویان، «صلاه» از جانب انسان بوده که با دیدگاه علامه در مورد صلاه انسان هم‌خوانی دارد؛ ولی در این قسمت که در شریعت اسلام مراد از «صلاه»، نماز است، تفاوتی با دیدگاه علامه و لغویان دیده نمی‌شود؛ حتی برخی مفسران ادعا کرده‌اند که در حقیقت شرعی بودن آن هیچ اختلافی نیست. (خفاجی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۳۴۸)

۳. تأملی بر دیدگاه علامه طباطبایی در بیان حقیقت «شرعی» و «متشرعه»

علامه، در برخی آیات، حقیقت «شرعی» یا «متشرعه» را متذکر نشده‌اند، از جمله:
الف) «تیمم»: ریشه «تیمم»، «ی م م» است که لغویان، معنای آن را «قصدکردن» می‌دانند (فیومی، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۶۸۱ و ابن‌فارس، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۱۵۲). برخی مفسران نیز آورده‌اند که «تیمم» عنوان یک حکم شرعی است و حقیقت شرعی شده است (رشیدرضا، ۱۴۱۴، ج ۵، ص ۱۲۳) و

مناسبت بین معنای لغوی و شرعی را این‌گونه بیان کرده‌اند که در تیمم شرعی نیز «قصد»، یعنی «نیت»، واجب است (دیوبندی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۴۶). علامه به حقیقت شرعی بودن «تیمم» اشاره نکرده و تنها معنای لغوی آن یعنی «قصد و تعمد» را ذکر کرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۳۹۳). احتمال دارد عدم اشاره ایشان، به دلیل بدهت این امر در نزد مسلمانان باشد.

ب) «جهاد»: برخی دانشمندان علوم قرآنی، «جهاد» را به معنای «قتال فی سبیل الله» و حقیقت شرعی دانسته‌اند (واعظزاده خراسانی، ۱۳۸۸، ج ۱۰، ص ۲۴۶). برخی نیز به حقیقت شرعی بودن آن اشاره نکرده‌اند؛ اما مراد از «جهاد» در قرآن را «جهاد فی سبیل الله» دانسته‌اند (مقاتل بن سلیمان، ج ۲، ص ۱۹۸ و فراء، ۱۹۸۰، ج ۱، ص ۴۴۴). علامه مراد از «جهاد» در قرآن را معنای لغوی آن یعنی «تلاش برای دفع دشمن» دانسته (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱، ص ۲۲۸) و اشاره‌ای به حقیقت شرعی بودن آن نکرده‌اند؛ به عنوان مثال، مراد از جهاد در آیه «وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ» را جهاد به معنای اعم می‌دانند و قید «فی الله» می‌رساند که مراد، جهاد خالص برای خداست. (همان، ج ۱۴، ص ۴۱۱)

واژه جهاد در قرآن سه بار (توبه: ۲۴؛ فرقان: ۵۲؛ ممتحنه: ۱) و «جهاده» یک بار (حج: ۷۸) به کار رفته که در همه موارد، سیاق می‌رساند که مراد «جهاد فی سبیل الله» است؛ از این رو به نظر می‌رسد، علامه به دلیل گویایی سیاق، اشاره‌ای به حقیقت شرعی بودن «جهاد» نکرده‌اند، زیرا معنای لغوی «جهاد» با توجه به سیاق، حاکی از معنای حقیقت شرعی بودن آن است.

ج) «خمر»: لغویان معنای «خمر» را «مسکر» دانسته‌اند (ازهری، ۱۴۲۱، ج ۱۰، ص ۳۵ و مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴، ج ۶، ص ۳۶۴). برخی مفسران نیز واژه «خمر» را حقیقت شرعی دانسته‌اند (ثلابی، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۴۸۳)؛ اما علامه در ذیل آیه «يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ؛ از تو حکم شراب و قمار را می‌پرسند» (بقره: ۲۱۹) آورده که معنای «خمر»، «پوشاندن» است و دلیل این‌که به «مسکر»، خمر گفته شده این است که عقل آدمی را می‌پوشاند (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۲، ص ۱۹۱). ایشان اشاره‌ای به حقیقت شرعی بودن آن نکرده‌اند.

در قرآن واژه «الخمر» در سه آیه (بقره: ۲۱۹؛ مائده: ۹۰ و مائده: ۹۱) آمده که به معنای «مسکر» است و «خمر» (به صورت نکره)، تنها در آیه «وَأَنْهَاؤُمِنْ خَمْرٍ لِّدَّهٍ لِّلشَّارِبِينَ؛ نهرهایی از شراب

است که برای نوشندگان، لذت بخش است» (محمد: ۱۵) آمده که مربوط به نعمت‌های بهشتیان است و بیشتر مفسران معتقدند: خمر بهشتی، سکر و کراهت خمر دنیوی را ندارد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۱۵۲؛ حقی برسوی، بی تا، ج ۸، ص ۵۰۶ و آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱۳، ص ۲۰۴)؛ از این رو این احتمال وجود دارد که به دلیل این آیه که «خمر» را برای بهشتیان آورده، علامه «خمر» را حقیقت شرعیه برای «مسکر» ندانسته‌اند.

نتیجه‌گیری

- تطور در معنای حقیقی «موضوع‌له» الفاظ، شامل تطور صوتی و دلالتی می‌شود و علامه طباطبایی به هر دو نوع در «المیزان فی تفسیر القرآن» اشاراتی داشته‌اند.
- تطور صوتی گاهی موجب تغییر در معنای حقیقی لفظ نمی‌شود و گاهی موجب تغییر به صورت قریب المعنا یا معنای متضاد می‌شود. علامه به تطور صوتی قریب المعنا اشاره کرده‌اند؛ اما در بیشتر مواقع، عنوان «اشتقاق کبیر» و «اکبر» را برای آنها ذکر نکرده‌اند. همچنین موردی یافت نشد که ایشان به تطور صوتی که موجب متضاد شدن معنا شود، اشاره کرده باشند.
- از دیدگاه علامه، «تطور دلالتی» در معنای حقیقی (موضوع له) الفاظ، گاهی توسعه و گاهی تضییق می‌شود.
- با توجه به سخنان علامه، تطور دلالتی که منجر به توسعه معنای حقیقی (موضوع له) می‌شوند را می‌توان به چهار دسته تقسیم کرد: الفاظ دارای بار معنایی مثبت، الفاظ دارای بار معنایی منفی، واژگان دال بر جهات گوناگون و واژگان به کاررفته در معانی متقابل (امور مثبت و منفی).
- با توجه به سخنان علامه، تطور دلالتی را که منجر به تضییق معنای موضوع له حقیقی الفاظ می‌شود، می‌توان به دو دسته تقسیم کرد: یکی روابط خویشاوندی و دیگری حقیقت «شرعیه» و «مشرعه».

فهرست منابع

١. آلوسی، محمود بن عبدالله، ١٤١٥ق، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.
٢. ابن فارس، احمد، ١٤١٨ق، الصحیح فی فقه اللغه و مسائلها و سنن العرب فی کلامها، بیروت: دار الکتب العلمیه.
٣. _____، ١٤٠٤ق، معجم مقاییس اللغه، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
٤. ابن جنی، عثمان، بی تا، الخصائص (ابن جنی)، بیروت: دار الکتب العلمیه.
٥. ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی، ١٤٢٢ق، زاد المسیر فی علم التفسیر، بیروت: دار الکتب العربی.
٦. ابن منظور، محمد بن مکرم، ١٤١٤ق، لسان العرب، بیروت: دار صادر.
٧. ابن عاشور، محمد طاهر، ١٤٢٥ق، تفسیر التحریر و التنویر المعروف بتفسیر ابن عاشور، بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
٨. ابن عجبیه، احمد، ١٤١٩ق، البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید، قاهره: حسن عباس زکی.
٩. ابو حیان، محمد بن یوسف، ١٤٢٥ق، البحر المحیط فی التفسیر، بیروت: دار الفکر.
١٠. ازهری، محمد بن احمد، ١٤٢١ق، تهذیب اللغه، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
١١. بلاسی، محمد السید علی، ٢٥٠١م، المعرب فی القرآن، بنغازی: جمعیه الدعوه الاسلامیه.
١٢. ثلاثی، یوسف بن احمد، ١٤٢٣ق، تفسیر الثمرات البیانعه و الاحکام الواضحه القاطعه، صعده: مکتبه التراث الإسلامی.
١٣. جوهری، اسماعیل بن حماد، ١٣٧٦ق، الصحاح: تاج اللغه و صحاح العربیه، بیروت: دار العلم للملایین.
١٤. حقی برسوی، اسماعیل بن مصطفی، بی تا، تفسیر روح البیان، بیروت: دار الفکر.
١٥. حیدری، محمد، ١٣٨١ش، معجم الأفعال المتداوله و مواطن استعمالها، قم: المرکز العالمی للدراسات الاسلامیه.
١٦. خفاجی، احمد بن محمد، ١٤١٧ق، حاشیه الشهاب المسماه عنایه القاضی و کفایه الراضی علی تفسیر البیضاوی، بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.
١٧. دیوبندی، محمود حسن، ١٣٨٥ش، تفسیر کابلی (از دیدگاه اهل سنت)، تهران: احسان.
١٨. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ١٤١٢ق، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت: دار القلم.
١٩. رشید رضا، محمد، ١٤١٤ق، تفسیر القرآن الحکیم الشهیر بتفسیر المنار، بیروت: دار المعرفه.
٢٠. زمخشری، محمود بن عمر، ١٤٥٧ق، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأفاویل فی وجوه التأویل، بیروت: دار الکتب العربی.
٢١. صاحب، اسماعیل بن عباد، ١٤١٤ق، المحیط فی اللغه، بیروت: عالم الکتب.
٢٢. طباطبایی، سید محمد حسین، ١٣٩٥ق، المیزان فی تفسیر القرآن، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
٢٣. _____، ١٣٧٤ش، قرآن کریم، ترجمه تفسیر المیزان، موسوی، محمد باقر، قم: دفتر

- انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۲۴. طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲ش، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناصر خسرو.
۲۵. طبری، محمد بن جریر، ۱۴۱۲ق، جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر الطبری)، بیروت: دار المعرفه.
۲۶. طریحی، فخرالدین بن محمد، ۱۳۷۵ش، مجمع البحرین، تهران: مرتضوی.
۲۷. طوسی، محمد بن حسن، بی تا، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۲۸. عبدالنواب، رمضان، ۱۴۱۷ق، التطور اللغوی، قاهره: مکتبه الخانجی.
۲۹. فخر رازی، محمد بن عمر، ۱۴۲۰ق، التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۰. فراء، یحیی بن زیاد، ۱۹۸۰م، معانی القرآن (فراء)، قاهره: الهیئه المصریه العامه للکتاب.
۳۱. فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۰۹ق، کتاب العین، قم: نشر هجرت.
۳۲. فیروزآبادی، محمد بن یعقوب، ۱۴۱۵ق، القاموس المحیط، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۳۳. فیومی، احمد بن محمد، ۱۴۱۴ق، المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر للرافعی، قم: موسسه دار الهجره.
۳۴. قاسمی، جمال الدین، ۱۴۱۸ق، تفسیر القاسمی المسمی محاسن التأویل، بیروت: دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.
۳۵. قرطبی، محمد بن احمد، ۱۳۶۴ش، الجامع لأحكام القرآن، تهران: ناصر خسرو.
۳۶. مدنی، علی خان بن احمد، ۱۳۸۴ش، الطراز الأول والکناز لما علیه من لغه العرب المعول، مشهد مقدس: موسسه آل البيت (ع) لاحیاء التراث.
۳۷. زبیدی، محمد بن محمد، ۱۴۱۴ق، تاج العروس من جواهر القاموس، بیروت: دار الفکر.
۳۸. ابن سلیمان، مقاتل، ۱۴۲۳ق، تفسیر مقاتل بن سلیمان، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۹. نهاوندی، محمد، ۱۳۸۶ش، نجات الرحمن فی تفسیر القرآن، قم: موسسه البعثه، مرکز الطباعه و النشر.
۴۰. واعظ زاده خراسانی، محمد، ۱۳۸۸ش، المعجم فی فقه لغه القرآن و سر بلاغته، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی.

