

روش‌شناسی تفسیری علامه میرحامد حسین با رویکرد ساخت‌گرایانه*

سید حسن سیادت^۱

چکیده

معنایی دقیق از آیات قرآن، در گرو کاربست روش صحیح معناشناسی و قواعد ضابطه‌مند مرتبط با آن است. هر مفسری با روش و زاویه نگاه ویژه خود به سراغ آیات می‌رود و مقصود کلام الهی را روشن می‌کند. سنجش فرایند تفسیری، شناخت نقاط قوت، ضعف و الگوگیری از کار تفسیری مفسر با کشف روش وی آشکار می‌شود و اهمیت بررسی و بحث از روش‌شناسی تفسیری عالم را نمایان می‌کند. علامه میرحامد حسین در کتاب بی‌مانند عبققات الأنوار به دلایل قرآنی امامیه بر امامت اهل بیت علیهم‌السلام مثل ولایت (مائدة: ۵۵)، تطهیر (احزاب: ۳۳) و مباحله (آل عمران: ۶۱) پرداخته است. از این رو، بایسته است با توصیف و تحلیل داده‌های تفسیری میرحامد حسین در آیات امامت و با بهره‌گیری از منابع کتابخانه‌ای مرتبط با آن، به خصوص مجموعه عبققات الأنوار در بخش آیات و روایات، در صدد روش‌شناسی تفسیری وی برآمد. فرایند تفسیری علامه در نگاه کلی، با دو رویکرد ساخت‌گرا و بافت‌گرا تمایز پذیر است. در رویکرد نخست، معنایی تنها با یاری ساخت درونی آیات ممکن می‌شود. در رویکرد دوم، مراد از گزاره‌های قرآنی، با بهره‌گیری از بافت بیرونی برداشت خواهد شد. در این پژوهش، روش صاحب عبققات در تفسیر آیات با رویکرد ساخت‌گرا در دو سطح واژگان و جمله‌ها و شناسایی مؤلفه‌هایی مانند چند معنایی و روابط معنایی، قابل پیگیری است.

واژگان کلیدی: روش‌شناسی، روش تفسیری، روش‌شناسی تفسیری، میرحامد حسین، ساخت‌گرا

* استناد به این مقاله: سیادت، سید حسن، (۱۴۰۴)، روش‌شناسی تفسیری علامه میرحامد حسین با رویکرد ساخت‌گرایانه، امامت در پرتو قرآن و سنت، (۲)، ۴، ص ۳۲۱-۳۴۹.

10.22034/emamah.2026.562364.1091 

۱. سطح ۴، امامت تبیینی، مرکز تخصصی امام‌شناسی، بنیاد بین‌المللی امامت، قم، ایران.

seiied33@gmail.com

مقاله پژوهشی

دوفصلنامه امامت
در پرتو قرآن و سنت

سال دوم، شماره ۴، ۱۴۰۴

ناشر: بنیاد

بین‌المللی امامت

ipj.emamat.org

دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۰۸

بازنگری: ۱۴۰۴/۰۷/۲۶

پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۰۴

انتشار آنلاین: ۱۴۰۵/۰۵/۲۵



© نویسندگان



۱. مقدمه

در اندیشه امامیه، امامت اهل بیت علیهم السلام با ارائه دلایل گوناگون اثبات پذیر می شود. در این میان، آیات قرآن از جمله براهینی است که در رویارویی با اهل سنت، کارایی ویژه ای دارد؛ زیرا منبع مشترکی مورد پذیرش دو طرف است. از این رو، دانشمندان شیعه در طول تاریخ، بخشی از تلاش علمی خویش را در گفت و گو بر آیات امامت صرف نموده اند. برای مثال، شیخ مفید در النصرة (مفید، ۱۴۱۴: ۷۵/۱-۷۶)، سید مرتضی در الشافی (سید مرتضی، ۱۴۱۰: ۲/۲۱۷) و شیخ طوسی در الإقتصاد (شیخ طوسی، ۱۴۰۶: ۳۱۹) از آیه ولایت (مائده: ۵۵) سخن گفته اند. همچنین علامه حلی در منهاج الکرامه (علامه حلی، ۱۳۷۹: ۱۲۰) و فاضل مقداد در اللوامع الإلهیه (فاضل مقداد، ۱۳۸۰: ۳۹۴)، آیه تطهیر (احزاب: ۳۳) را بررسی کرده اند.

علامه میرحامد حسین (م ۱۳۰۶ق) از علمایی است که در تبیین آیات امامت، اثری درخور به جا گذاشته است. وی از دانشوران نام دار هند بوده و در اثبات حقانیت شیعه و پاسخ به شبهات اهل سنت، سختی های بی شماری را به جان خریده است. عبقات الأنوار فی إمامة الأئمة الأطهار علیهم السلام را باید مهم ترین نگاشته وی دانست. این مجموعه در پاسخ به اشکالات عبدالعزیز دهلوی در سه بخش کلیات، آیات و روایات نوشته شده است؛ اگرچه کار تفسیری علامه در آیات قرآن در جای جای عبقات دیده می شود؛ اما عمده تلاش وی، در قسمت آیات عبقات نمود دارد.

مقایسه بخش آیات عبقات با کتاب های پیشینیان، از برتری کیفی و کمی اثر وی حکایت دارد. آیاتی که گاهی دانشیان گذشته در سطری کوتاه بدان پرداخته اند در نوشته های او به تفصیل بیان شده است. افزون بر آن، اعتبارسنجی علامه در روایات شأن نزول، نمونه پیشینی ندارد. در دلالت سنجی آیات نیز با تنوع شگرفی از روش ها روبه رو هستیم؛ زیرا روش تفسیری میرحامد حسین، روش اجتهادی جامع است که در آن، از همه ابزارها و منابع معتبر و ممکن در فرایند تفسیری بهره می گیرد. در نتیجه موارد یاد شده، ضرورت پرداخت به روش تفسیری صاحب عبقات را نمایان می کند.

آثار گران قدری در حوزه روش تفسیر قرآن تولید شده است. مبانی و روش های تفسیر قرآن از عباسعلی عمید زنجانی، روش تفسیر قرآن از محمود رجبی، روش های تفسیر قرآن از سید رضا مؤدب، المناهج التفسیریة عند الشیعة و السنة از محمدعلی اسدی نسب، روش شناسی تفسیر قرآن از علی نصیری و روش شناسی تفسیر قرآن اثر علی اکبر بابایی و عزیزی کیا و روحانی راد، از جمله این نگاشته ها به شمار می آیند. با وجود تلاش های صورت گرفته، تاکنون روش تفسیری علامه میرحامد حسین بررسی نشده است.

پرسش اصلی آن است که میرحامد حسین در روش تفسیر آیات با رویکرد ساخت گرا از چه مؤلفه ها و ابزارهایی در فرایند تفسیری بهره برده است. از این رو، بایسته است با توصیف و تحلیل داده های تفسیری و کاوش در آثار وی، در پی پاسخ به این سؤال برآمد. بدین ترتیب، در پژوهش حاضر پس از مفهوم شناسی واژگان روش شناسی، روش تفسیری و رویکرد ساخت گرایانه، روش تفسیری ساخت گرای علامه در دو سطح واژگان و جمله، ترتیب می یابد. در معنایابی واژگان، مؤلفه های چند معنایی، شمول معنایی و مجاز بررسی می شود. در معنایابی در سطح جمله، توضیحاتی در مورد حذف مفعول به، حصر، اخبار و انشا و هم نشینی خواهد آمد.

۲. مفهوم شناسی

۲-۱. روش شناسی

روش شناسی، زیرشاخه ای از فلسفه علم است که از آن با تعابیر گوناگونی مثل متدولوژی، منهجیة، منطق عملی و فلسفه علمی یاد می شود. از این رو روش شناسی، دانش درجه دوم است که از نگاه بالا به دانش های درجه اول می پردازد و روش های تحقیق، موضوع آن قرار می گیرد (حقیقت، ۱۳۸۵: ۷۹). این دانش در واقع، شیوه های اندیشه و راه های تولید علم و دانش را مطالعه می کند و نگاه فرانگری به دیگر علوم دارد. در روش شناسی، ابزارها، فنون و راه های دستیابی به معرفت، در یک حوزه معین شناخته می شود و قواعد درست فکر کردن مطرح می گردد (داوری اردکانی، ۱۳۷۹: ۱۵).



برای روش شناسی، سه اصطلاح در نظر گرفته شده است: نخست، سنجش و نقد (Critic) روش‌ها، ارزیابی محدودیت‌ها و کارایی‌های آن. دوم، به معنای خود روش (Method) به کار رفته است. سوم؛ مجموعه روش‌ها (ملکیان، ۱۳۸۰: ۲۷۸).

۲-۲. روش تفسیری

در حوزه تفسیرپژوهی از روش تفسیری با تعاریف گوناگونی یاد شده است. برخی مثل محمدابراهیم شریف آن را وسیله‌ای دانسته‌اند که هدف گرایش تفسیری را محقق می‌کند و ظرفی است که اندیشه‌های اتجاه فکری در آن جای می‌گیرد. نزد وی روش‌های تفسیری به چهار دسته سنتی (ترتیبی)، موضوعی، موضوعی-سنتی و مقال تفسیری تقسیم می‌شود (شریف، ۱۴۲۹: ۶۳-۶۴). هدی ابوطبره روش تفسیری را راهی می‌داند که مفسر قرآن با گام‌های منظم و همراه تطبیق و آشکار ساختن اندیشه‌های خویش می‌پیماید تا به تفسیر کتاب خدا رهنمون گردد (ابوطبره، ۱۴۱۴: ۲۳). در مجموع، روش تفسیری عبارت است از: «مجموعه فرایندها، ابزارها، فنون و راه‌هایی که مفسر در جهت بیان معانی استعمالی آیات قرآن و کشف مراد جدی خدا تعالی به کار می‌بندد».

برای روش‌های تفسیر، اقسام گوناگونی یاد شده است. نزد گروهی روش تفسیر یا نقلی (تفسیر اثری) است یا عقلی (اجتهادی). تفسیر اثری، تفسیری است که در فرایند تفسیر از اثر و قول بهره می‌گیرد و به سه دسته تفسیر قرآن به قرآن، تفسیر قرآن به روایت و تفسیر قرآن به قول صحابی و تابعی تقسیم می‌شود (مؤدب، ۱۳۸۵: ۱۶۵-۱۶۷). در روش تفسیر عقلی، خرد و اجتهاد مفسر در تفسیر، سهم بیشتری پیدا می‌کند. این دسته از مفسران با دیدگاه‌ها و زوایای گوناگون به قرآن نگرسته و تفاسیر گوناگونی با گرایش ادبی، بلاغی، لغوی، کلامی، فلسفی، عرفانی، تربیتی، اجتماعی و علمی تجربی تولید کرده‌اند (همان: ۲۱۱-۲۱۲). برخی از مفسران نیز با کاربرست دو روش عقلی و نقلی، تفسیر جامعی را فراهم آورده‌اند (همان: ۲۹۱). تفاسیر التبیان فی تفسیر القرآن شیخ طوسی، مجمع البیان فی تفسیر القرآن طبرسی، مفاتیح الغیب

فخر رازی و روح المعانی آلوسی از نمونه‌های تفسیر جامع به شمار می‌روند. برخی پس از بیان تقسیم‌های گوناگون، تقسیم مطلوب خود از روش تفسیری را این‌گونه ارائه داده‌اند:

۱. تفسیر روایی؛ تفسیری که تکیه آن بر روایات بوده و دو قسم دارد:

الف) روایی محض؛ محور این روش تنها روایات بوده و استدلال و اجتهاد در آن مشاهده نمی‌شود مانند تفسیر الدر المنثور سیوطی و تفسیر نور الثقلین حویزی.
ب) روایی همراه با مقداری اجتهاد؛ مثل تفسیر الصافی فیض کاشانی و تفسیر الطبری. در این روش، اصل بر روایات است و اندیشه تحلیلی پیرو و شرح‌دهنده داده‌های روایی قرار می‌گیرد.

۲. تفسیر اجتهادی؛ در این روش، تکیه بر برهان و استدلال است و دو قسم دارد:

الف) اجتهادی غیرمقبول؛ در این روش، مفسر از اندیشه‌های باطل و تفسیر به رأی بهره می‌برد.

ب) اجتهادی مقبول که دو نوع دارد:

۱. اجتهادی جامع؛ مفسر از همه ابزارها و منابع ممکن در فهم آیات استفاده می‌کند مثل تفسیر مجمع البیان طبرسی و التفسیر الکبیر فخر رازی.

۲. اجتهادی غیرجامع؛ مفسر از همه ابزارها و منابع در فهم کتاب خدا یاری نمی‌گیرد و دو قسم دارد:

الف) نقلی؛ مثل اجتهادی ادبی یا اجتهادی قرآنی مانند تفسیر المیزان علامه طباطبایی.

ب) غیرنقلی؛ مانند تفسیر اشاری که از راه الهامات قلبی به دست آمده از طریق ریاضت‌های فکری و عملی انجام می‌شود (اسدی نسب، ۱۴۳۱: ۲۶-۲۸).

با توجه به تعریف‌های یادشده از روش‌ها، به نظر می‌آید روش تفسیری علامه میرحامد حسین با روش تفسیر اجتهادی جامع هم‌خوانی بیشتری داشته باشد.



روش اجتهادی جامع، روشی است که مفسر از همه ابزارها و منابع ممکن و معتبر در فهم آیات استفاده می‌کند. این روش را باید کامل‌ترین و جامع‌ترین روش‌ها دانست.

۲-۳. رویکرد ساخت‌گرایانه

دیدگاه زبان‌شناسان نوین در شناخت سنجه‌های اجزای کلام و دستیابی به قواعد تنظیم دستور زبان، همسان نیست. ساخت‌گرایان، مؤلفه‌های صوری و محورهای جانشینی و هم‌نشینی را ملاک قرار داده‌اند. تأکید گروهی نیز بر معنا است و معیار بودن صورت را در ایفای نقش‌های کلامی ناکافی می‌دانند (باقری، ۱۳۷۴: ۲۵۲-۲۵۳).

آغاز اندیشه‌های ساخت‌گرایی را باید از قرن نوزدهم با ظهور اندیشه‌های زبان‌شناس سوئیسی، فردینان دوسوسور دانست. زبان به نظری، دستگاہی یک بُعدی است؛ به این معنا که واحدهای زبانی مانند حلقه‌های زنجیره زبان، بر روی یک خط جریان داشته و پشت سرهم به خواننده و شنونده می‌رسد (صفوی، ۱۳۶۰: ۳۱). شناسایی اجزای یک جمله براساس رابطه جانشینی و هم‌نشینی صورت می‌گیرد. هم‌نشینی، رابطه عناصر روی زنجیره گفتار در محور افقی و جانشینی، رابطه میان یک عنصر در محور عمودی و با عناصری است که ممکن است جانشین آن شود (همان: ۳۳).

زبان‌شناسی ساخت‌گرا، نظام اجزای جمله را بر خود اجزا مقدم می‌داند (باقری، ۱۳۷۴: ۲۵۷). در دیدگاه آنان، هر تفاوت معنایی، تفاوت صوری را به دنبال می‌آورد و تفاوت صوری در عناصر سازنده کلام یا روابط میان این عناصر یا ساخت عبارت نمایان می‌شود (همان: ۲۵۹). در این روش، بافت زبانی بر روابط دستوری (نحوی) و معنایی واحد زبانی با واحدهای دیگر بنا نهاده شده است.

۳. روش‌شناسی تفسیری ساخت‌گرا

همان‌گونه که بیان شد، روش تفسیری مجموع ابزارها و فرایندهایی است که مفسر در جهت کشف مراد استعمالی و جدی آیات به کار می‌بندد. این روش با رویکرد

ساخت‌گرا، نگاه خود را بر ساخت درونی آیات و ظرفیت‌های برخاسته از بطن آیه متمرکز می‌کند. چنین روشی از بررسی اجزای کوچک‌تر کلام آغاز می‌شود و به تحلیل مجموع گزاره منتهی می‌گردد و در دو سطح واژگان و جمله قابل پیگیری است. در سطح واژگان، خود واژه و نقش آن، در معنابخشی کلام و در جمله، ارتباط اجزای گزاره و تأثیر آن بر دلالت بخشی آیه بررسی می‌شود.

۳-۱. معنایابی در سطح واژگان

انتقال مفاهیم به وسیله واحدهای معنادار در قالب عبارات صورت می‌گیرد. بی‌تردید، انتقال معنا بدون رعایت نظم و ترتیب واژه‌ها در جمله ناشدنی است. از این رو در هر زبانی، مجموعه قواعد و قوانینی برای سامان‌دهی به واژگان در عبارات وجود دارد (باقری، ۱۳۷۴: ۲۴۸-۲۵۰). آیات قرآن کریم نیز از واژگان و ترکیب‌ها تشکیل شده است و دستیابی به مفاد آیات از راه شناخت اجزای آیات، ممکن می‌شود. در دیدگاه راغب اصفهانی، واژگان قرآنی مثل آجرهای به وجود آورنده بنا هستند و به معانی کتاب خدا رهنمون می‌کنند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۴). در بیان ثعالبی نیز اگر آگاهی از ویژگی‌های لغات کلام الهی و ژرف‌اندیشی در ظرایف آن، کاربستی جز شناخت اعجاز قرآن و بصیرت‌افزایی در اثبات نبوت نداشته باشد، برای رهیافت به اهمیت دانش لغت بسنده است (ثعالبی، ۱۴۱۴: ۲۶).

واکاوی از معنای مفردات قرآنی، جایگاه ویژه‌ای در تفسیر آیات کتاب الهی دارد و نگاه به آثار تفسیری، شاهد بر این ادعا است. به عنوان نمونه، شیخ طوسی در تفسیر التبیان، در عناوین جداگانه القراءة، الإعراب و اللغة، به تحقیق اجزای آیه می‌پردازد. واحدی نیشابوری از دانشمندان اهل سنت در تفسیر البسیط به بحث‌های ادبی آیات پرداخته است. علامه میرحامد حسین نیز در تفسیر آیات، نقش شناخت واژگان آیات را پررنگ می‌داند و از مؤلفه‌های مرتبط با ساخت واژگان چون چندمعنایی، شمول معنایی و مجاز بهره می‌برد.



چندمعنایی پدیده‌ای است که در سطح واژگان جریان دارد. گاهی چندمعنایی به کار می‌رود و مراد از آن، وجود چند معنا برای یک واژه است. در کاربرد دیگر، مقصود از چندمعنایی کاربرست هم‌زمان چندین معنا برای یک کلمه است که در دانش اصول از آن با عنوان «استعمال واحد در بیش از یک معنا» یاد می‌کنند. در روش میرحامد حسین بحث از چندمعنایی در هردو جهت به کار رفته است. از این رو، چندمعنایی در روش وی در دو عنوان دنبال می‌شود:

الف) کاربرست نخست چندمعنایی؛ چندمعنایی واژگان در این کاربرست، دلایل مختلفی دارد. در مثل، اشتراک لفظی از مواردی است که چند معنا برای واژه ایجاد می‌کند؛ مانند «شیر» که در زبان فارسی در معانی حیوان درنده، مایع خوردنی و وسیله باز و بسته کردن آب می‌آید (قائم‌نیا، ۱۳۹۹: ۱۱۹/۱). کلمه در اشتراک لفظی، معانی گوناگونی دارد و برای هریک از این معانی وضع جداگانه‌ای صورت گرفته است (مظفر، ۱۴۲۷: ۴/۱؛ فخر رازی، ۱۴۱۸: ۲۶۱/۱). در برابر اشتراک لفظی، اشتراک معنوی قرار دارد؛ به این معنا که کلمه برای مفهوم عامی وضع شده است و بر افراد گوناگونی صدق می‌کند و به دو نوع مشکک و متواطی تقسیم می‌شود (تھاونی، ۱۹۹۶: ۲۰۲/۱).

کاربرست چندمعنایی در روش میرحامد حسین مشاهده می‌شود و وی به تمایز مشترک لفظی و معنوی و تأثیر معانی آن دو در فرایند تفسیری توجه دارد (لکهنوی، ۱۴۰۲: ۲۱۳-۲۱۶). در مثل، عبدالعزیز دهلوی، واژه «ولی» در آیه ولایت (مائده: ۵۵) و حدیث ولایت^۱ (طبایسی، ۱۴۱۹: ۱۶۸/۲) را مشترک لفظی در معانی «محب»، «ناصر»،

۱. «عَنْ عُمَرَ بْنِ حُصَيْنٍ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ بَعَثَ عَلِيًّا فِي جَيْشٍ فَرَأَوْا مِنْهُ شَيْئًا فَأَنْكَرُوهُ، فَاتَّفَقَ نَفَرٌ أَرْبَعَةً وَتَعَاقَدُوا أَنْ يَخْبِرُوا النَّبِيَّ ﷺ بِمَا صَنَعَ عَلِيٌّ، قَالَ عُمَرَانُ: وَكُنَّا إِذَا أَقْدَمْنَا مِنْ سَفَرٍ لَمْ نَأْتِ أَهْلَنَا حَتَّى نَأْتِيَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ فَنُسَلِّمُ عَلَيْهِ وَنَنْتَظِرُ إِلَيْهِ، فَجَاءَ النَّفَرُ الْأَرْبَعَةُ فَقَامَ أَخَذَهُمْ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَلَمْ تَرَأَنْ عَلِيًّا صَنَعَ كَذَا وَكَذَا، فَأَعْرَضَ عَنْهُ، ثُمَّ قَامَ الثَّانِي فَقَالَ مِثْلَ ذَلِكَ فَأَعْرَضَ عَنْهُ، ثُمَّ قَامَ الثَّالِثُ فَقَالَ مِثْلَ ذَلِكَ فَأَعْرَضَ عَنْهُ، ثُمَّ قَامَ الرَّابِعُ فَقَالَ مِثْلَ ذَلِكَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: مَا لَهُمْ وَلِعَلِّي! إِنَّ عَلِيًّا مِنِّي وَأَنَا مِنْهُ، وَهُوَ وَلِيَّ كُلِّ مُؤْمِنٍ بَعْدِي.»

«صَدِيق» و «متصرف فی الأمر» می داند که تنها با قرینه خارجیّه بر معنای معینی حمل می شود (دهلوی، ۱۲۷۱: ۴۱۲-۴۱۳).

درستی برداشت دهلوی در صورتی است که «ولی» را مشترک لفظی بدانیم؛ اما اگر این واژه مشترک معنوی باشد، تنها یک معنا خواهد داشت. بنابر گفته قاضی نورالله شوشتری، «ولی» مشترک معنوی به معنای اولویت در تصرف است و دیگر معانی، به آن بازگشت دارد (شوشتری، ۱۴۰۹: ۴۱۲/۲). افزون بر آن حتی اگر این کلمه مشترک لفظی باشد، باز هم گفتار دهلوی پشتیبان نخواهد داشت؛ زیرا کلام او در ناهماهنگی با گفتار دیگر دانشمندان اهل سنت است. ولی الله دهلوی، معنای «ولی» را در آیه ولایت به معنای سرپرستی امور مسلمانان در نظر گرفته است. در نظر وی هرچند لفظ آیه عام است، اما در خصوص ابوبکر نازل شده و به این معنا است که او خلیفه مسلمانان و کارساز ایشان می باشد (دهلوی، بی تا: ۱۰۹/۱).

ب) کاربرست دوم چندمعنایی؛ استعمال واحد در بیش از یک معنا یا حمل کلمه بر جمیع معانی، از مسائلی است که از سده های نخستین مورد گفت وگو بوده و موافقان و مخالفانی داشته است. خاستگاه طرح این موضوع در دانش اصول و تفسیر است. اصولی ها در بحث الفاظ و اشتراک در لغت به تناسب از چندمعنایی سخن گفته اند و پس از قرن پنجم به عنوان مسئله ثابتی در کتب اصولی درآمده است (طیب حسینی، ۱۳۸۸: ۲۷). مفسران نیز در لابه لای تفسیر از چندمعنایی بحث کرده اند. در مثل، علامه طباطبایی معانی گوناگون آیات را در طول یکدیگر می داند نه در عرض تا عموم مجاز و استعمال در بیش از یک معنا پیش آید (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۴۴/۳-۴۵). ابن عاشور از مفسران اهل سنت به جواز چندمعنایی در قرآن باور دارد و آن را یکی از مبانی تفسیری اش قرار داده است (ابن عاشور، ۱۹۸۴: ۹۳/۱).

ردپای چندمعنایی در میان فقیهان امامیه نخستین بار در آثار سید مرتضی دیده می شود. وی جواز استعمال لفظ در بیش از یک معنا را نمی پذیرد؛ خواه همه معانی آن حقیقی باشد و خواه برخی حقیقی و برخی مجازی (سید مرتضی، ۱۳۷۶: ۱۷/۱). پس از وی،





دانشمندانی مثل شیخ طوسی، علامه حلی و صاحب معالم به این موضوع پرداختند (شیخ طوسی، ۵۱۷/۱: ۵۱۸؛ علامه حلی، ۷۲: ۱۳۸۰؛ حسن بن زین الدین، بی تا: ۳۹). در اهل سنت، شافعی برخلاف ابوحنیفه باور داشت که حمل کلمه بر همه معانی اش در نبود قرینه معینه واجب است (فخر رازی، ۲۷۴/۱: ۱۴۱۸). به گفته فخر رازی، قاضی ابوبکر باقلانی نیز در این مورد هم رأی شافعی بوده است (همان). غزالی قائل به تفصیل شد و حمل لفظ بر معنای حقیقی و مجازی را در صورتی جایز شمرد که یکی از دو معنا مقدمه معنای دیگر باشد. وی البته همین مورد را نیز خلاف عادت عرب می شمارد (غزالی، ۱۴۱۳: ۲۴۰-۲۴۱).

صاحب عبقات در روش تفسیری، از مسئله حمل واژه بر همه معانی بهره می برد. وی به تناسب پاسخ به شبهات اهل سنت گاهی دیدگاه موافقان این موضوع را مستند تفسیر قرار می دهد و گاهی به نگرگاه مخالفان تمسک می نماید. به طور نمونه، یکی از اشکالات عبدالعزیز دهلوی به آیه ولایت (مأذنه: ۵۵)، اشتراک لفظی واژه «ولی» است. بدین ترتیب، تعیین این کلمه بر اولویت در تصرف، با چالش روبه رو است (دهلوی، ۱۲۷۱: ۴۱۲-۴۱۳). دیدگاه شافعی و باقلانی در لفظ مشترک، پاسخ گوی اشکال دهلوی است (لکهنوی، ۱۴۰۶: ۵۲۷/۱۲)؛ زیرا به باور این دو، مشترک لفظی در نبود قرینه، بر همه معانی حمل می شود (فخر رازی، ۱۴۱۸: ۲۷۴/۱).

میرحامد در جای دیگری، با استناد به نظر زمخشری بر عدم جواز استعمال لفظ در بیش از یک معنا، معتقد است اگر واژه «ولی» در آیه ولایت به معنای محبت باشد، باز هم مصداق آن امیرمؤمنان علیه السلام است و بر امامت دلالت دارد؛ زیرا ولایت «الذین آمنوا» در کنار ولایت خدا و رسول صلی الله علیه و آله قرار دارد و چون محبت به خدا و رسول به طور مطلق واجب است، محبت به «الذین آمنوا» نیز مطلقاً واجب است و وجوب محبت مطلق تنها در مورد علی علیه السلام مصداق دارد. بنابراین، ممکن نیست محبت به خدا و رسول واجب باشد؛ اما محبت به «الذین آمنوا» واجب نباشد؛ زیرا به گفته زمخشری، جمع میان دو معنای مشترک در اطلاق واحد، موجب مبهم ماندن معنای آیات می شود (زمخشری، ۱۴۰۷: ۶۱۰/۱؛ لکهنوی، ۱۴۰۲: ۲۴۱-۲۴۲).

۲-۱-۳. شمول معنایی

گاهی رابطه میان دو واژه به گونه‌ای است که معنای یک واژه، معنای واژه دیگر را شامل می‌شود که در اصطلاح زبان‌شناسی به آن «شمول معنایی» یا «تضمن» گویند. مانند نوشیدنی نسبت به چای و میوه نسبت به سیب که شمول معنایی دارد (قائم‌نیا، ۱۳۹۹: ۷۷/۱). شمول معنایی در زبان‌شناسی جدید، مطابق با مطلق و مقید در مباحث دانش اصول به شمار می‌رود. واژه مطلق، کلمه‌ای است که بر حقیقت شیء دلالت می‌کند و هیچ قید ایجابی و سلبی در آن در نظر گرفته نمی‌شود. در مثل، «أَعْتِقَ رَقَبَةً» به این معنا است که هریک از بردگان چه مؤمن و چه غیرمؤمن را می‌توانی آزاد کنی؛ اما در «أَعْتِقَ رَقَبَةً مُؤْمِنَةً»، خطاب کلام تنها بردگان با ایمان را دربر می‌گیرد.

شناخت اطلاق واژه به عنوان یکی از اجزای کلام به دلالت آیات الهی رهنمون می‌کند و صاحب عبقات در معناشناسی آیات از آن بهره می‌برد. علامه در بررسی آیه تطهیر (احزاب: ۳۳)، با استناد به دیدگاه دانشمندان اهل سنت، واژه «تطهیر» و «رجس» را مطلق می‌داند که همه گناهان را دربر می‌گیرد. برای مثال، ابن فارس «تطهیر» را پاکدامنی از هر گناه و قبیحی معنا کرده است (ابن فارس، ۱۴۰۶: ۵۸۸). در نظر نیشابوری، «الرجس» استعاره‌ای برای تمام گناهان است (نیشابوری، ۱۴۱۶: ۴۶۰/۵). فخر رازی معنای «رجس» را زدوده شدن از همه گناهان دانسته است (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۱۶۸/۲۵).

نمونه دیگر، واژه «أولی» در آیه «النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ» (احزاب: ۶) است که مطلق بوده و مقصود از آن، اولویت رسول خدا ﷺ در همه امور است (لکهنوی، ۱۳۶۹: ۴۰۶/۱۰). این مدعا با کاوش در گفتار مفسران اهل سنت در تفسیر آیه ثابت می‌شود. برای مثال، زمخشری می‌گوید: نبی اکرم ﷺ در هر امری از امور دین و دنیا، برتر از اهل ایمان نسبت به خودش است و به همین جهت، اولویت در آیه به صورت مطلق آمده و قیدی نخورده است (زمخشری، ۱۴۰۷: ۵۲۳/۳). بیضاوی در تبیین معنای آیه معتقد است نبی در همه امور بر اهل ایمان نسبت به خودشان،



اولویت دارد؛ زیرا فرمان او به مؤمنان از روی صلاح است و راز اطلاق اولویت در آیه، همین است (بیضاوی، ۱۴۱۸: ۲۲۵/۴).

۲-۳. مجاز

گفت‌وگو در مورد مجاز از موضوعات مشترک میان مطالعات ادبی سنتی و معناشناسی نوین است؛ اما میان آن دو تفاوت وجود دارد. مجاز در مطالعات ادبی، از صنایع ادبی و مرتبط با سطح ظاهری زبان، ولی در معناشناسی در سطح بنیادین و مرتبط با محورهای هم‌نشینی و افزایش و کاهش معنایی است. به طور نمونه، در گزاره «سماور جوش آمد»، اصل جمله، «آب سماور جوش آمد» بوده است که با حذف «آب» و کاهش معنایی، معنای آن در «سماور» لحاظ شده و افزایش معنایی صورت گرفته است (قائمی‌نیا، ۱۳۹۹: ۱۴۴/۲).

در ادبیات سنتی، واژه از جهت استعمال در معنای موضوع‌له و غیر آن به حقیقی و مجازی تقسیم می‌شود. معنای حقیقی آن است که در موضوع‌له خودش به کار رود برخلاف معنای مجازی که در غیرموضوع‌له استعمال می‌شود؛ به سبب ارتباطی که بین دو معنای موضوع‌له و غیرموضوع‌له وجود دارد. اگر این ارتباط از نوع مشابهت باشد، به آن «استعاره» گویند و اگر از نوع غیرمشابهت باشد، «مجاز مرسل» نامیده می‌شود (هاشمی، ۱۹۹۹: ۲۵۱).

بازشناخت میان معنای حقیقی و مجازی از عوامل تأثیرگذار در روش تفسیری ساخت‌گرا است. به طور نمونه، عبدالعزیز دهلوی در آیه ولایت (مائده: ۵۵)، حقیقت «رکوع» را به معنای خشوع و کاربرد آن در غیر این معنا را مجاز می‌داند (دهلوی، ۱۲۷۱: ۴۱۳). نادرستی گفتار او با رجوع به دانشمندان واژه‌شناس ثابت می‌شود (لکهنوی، ۱۴۰۲: ۲۲۶). خلیل در کتاب العین، خم شدن سر را رکوع می‌نامد (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۲۰۰/۱). ابن‌درید در جمهرة اللغة گوید راکع کسی است که با صورت فرود آید و از آن مورد است رکوع در نماز (ابن‌درید، ۱۹۸۷: ۷۷۰/۲). به بیان سید مرتضی، حمل رکوع بر خشوع، اشتباه فاحشی است؛ زیرا رکوع در لغت و شرع به معنای خم شدن



خاصی است و کاربرد آن در خاشع، مجاز است. ازاین رو، حمل رکوع بر معنای مجازی آن یعنی خشوع بدون ضرورت، روا نیست (سید مرتضی، ۱۴۱۰: ۲۳۱/۲-۲۳۲).

«زکات» نیز از دیگر واژگان مورد بحث در آیه ولایت (مائده: ۵۵) است. به باور دهلوی، حمل زکات در آیه ولایت بر زکات غیر واجب، حمل بر معنای مجازی است (دهلوی، ۱۲۷۱: ۴۱۴). درحالی که مجازی بودن اطلاق زکات بر صدقه، پذیرفتنی نیست. در تفسیر زاهدی آمده است آیه ولایت بر اطلاق زکات، بر صدقه مستحبی دلالت دارد؛ همان طور که در آیه «وَمَا آتَيْتُمْ مِنْ زَكَاةٍ تُرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ» (روم: ۳۹) به همین معنا آمده است (درواجکی، ۱۳۹۸: ۸۱۹/۲). افزون بر آن، بر فرض که زکات به معنای صدقه مستحبی، مجازی باشد، در آیه ولایت به دلیل وجود روایات، بر معنای حقیقی حمل نمی شود (لکهنوی، ۱۴۰۲: ۲۲۹).

مسئله مهم دیگر آن که گاهی در یک گزاره، احتمال معنای مجازی میان دو واژگان داده می شود و معنای جمله با توجه به اختیار معنای هریک از دو مجاز تغییر می کند. در این صورت بین دو مجاز، تعارض پیش می آید و بر پایه معیار برگزیده در رفع تعارض بایسته است یکی از دو را بر دیگری ترجیح داد. به طور نمونه، در گزاره «رَأَيْتُ أُسْدًا يَرْمِي» ممکن است به قرینه «یرمی»، مجاز را در «أُسْد» به معنای رجل شجاع در نظر گیریم یا به قرینه «أُسْد»، «یرمی» را مجاز در معنای پرتاب خاک استعمال کنیم.

حل تعارض در این مسئله نزد دانشیان اصول فقه در بحث جمع میان مطلق و مقید مطرح شده است که در نتیجه، با دو مسلک روبه رو هستیم؛ نخست، مسلکی که ملاک حمل را اظهر بودن مطلق یا مقید می داند؛ بنابراین گاهی مقید بر مطلق و گاهی مطلق بر مقید مقدم می شود. دوم، مسلکی که قرینه بودن را ملاک ترجیح معرفی می کند (صدر، ۱۴۳۰: ۵۳۴/۱). آخوند خراسانی از طرف داران دیدگاه نخست است (آخوند خراسانی، ۱۴۳۰: ۲۲۲/۲). براین اساس، ضابطه کلی در تقدیم هریک از مطلق و مقید بر دیگری وجود ندارد، بلکه متناسب با هر دلیلی که ظهور قوی تری داشت،



تقدیم صورت می‌گیرد (صدر، ۱۴۳۰: ۵۳۴/۱).

نایینی نظرگاه دوم را اختیار کرده است. در نظری، اصل جاری در قرینه، بر اصل جاری در ذی‌القرینه حاکم است و اقوی بودن ظهور، ملاک نیست. از این رو، در «رأیْتُ أَسَدًا یَرْمِی»، ظهور «یرمی» در پرتاب نیزه بر ظهور «أَسَد» در حیوان مفترس مقدم است. در حالی که اگر سنجۀ تقدیم را ظهور قرار دهیم، به عکس خواهد بود؛ زیرا ظهور «أَسَد» در حیوان مفترس به وضع و ظهور «یرمی» در پرتاب نیزه به اطلاق است و ظهور به وضع، قوی‌تر از ظهور اطلاق است (نایینی، ۱۳۷۶: ۵۷۸/۲). معیار اختیار شده نزد نایینی، از مناسبات عرفی برخاسته است؛ بنابراین عرف، قرینه و ذی‌القرینه را مشخص می‌کند (صدر، ۱۴۳۰: ۵۳۴/۱).

دانشمندان اهل سنت نیز در این زمینه سنجه‌های گوناگونی را در نظر گرفته‌اند. این سنجه‌ها عبارتند از:

الف) نزدیکی یکی از دو مجاز به حقیقت (اصفهانی، ۱۴۰۶: ۳۸۵/۳؛ ابن‌نجار، ۱۴۱۸: ۶۶۳/۴؛ سبکی، ۱۴۲۴: ۱۵۶۷/۵). به طور مثال، در مقصود از نفی عمل در حدیث «لا عمل إلا بنية»، احتمال دو معنای مجازی نفی صحت عمل و نفی کمال عمل وجود دارد. از این دو معنا، نفی صحت به معنای حقیقی نزدیک‌تر است؛ زیرا عمل غیر صحیح مثل عدم عمل است (صنعانی، ۱۴۰۸: ۴۲۶).

ب) شهرت استعمال (اصفهانی، ۱۴۰۶: ۳۸۶/۳؛ سبکی، ۱۴۲۴: ۱۵۷۰/۵؛ بعلی، ۱۴۴۱: ۸۶۳). ج) دلیل یکی از دو مجاز بر دیگری برتری داشته باشد (اصفهانی، ۱۴۰۶: ۳۸۵/۳). به این صورت که قرینه صارفه در یکی قطعی و در دیگری غیر قطعی باشد (ابن‌نجار، ۱۴۱۸: ۶۶۳/۴).

د) رابطه میان معنای مجازی و حقیقی در یکی قوی‌تر از دیگری باشد (ابن‌نجار، ۱۴۱۸: ۶۶۳/۴؛ بعلی، ۱۴۴۱: ۸۶۳).

ه) یکی از دو مجاز، ظهور عرفی بیشتری داشته باشد؛ مانند حدیث «رُفِعَ عَنْ أُمِّی الْخَطَا وَالنَّسِیَان» که مقصود رفع حقیقی خطا و نسیان نیست، بلکه رفع

حکم خطا و نسیان یا گناه آن دو است. معنای دوم، ظهور عرفی بیشتری دارد؛ زیرا متبادر به ذهن از رفع خطا و نسیان، رفع گناه آن دو است (سبکی، ۱۴۲۴: ۵/۱۵۷۰).

استفاده از سنجه‌های معتبر در حل تعارض میان دو مجاز در روش تفسیری مفسر و معنایابی درست از آیات امامت راه‌گشا است. آیه مباهله (آل عمران: ۶۱) از دلایل قرآنی امامیه بر امامت علی بن ابی طالب علیه السلام بوده که صاحب تحفه بر آن اشکالاتی را وارد کرده است. به گفته دهلوی، دلیل دانشمندان امامیه بر خارج بودن رسول خدا صلی الله علیه و آله از «أنفسنا» و داخل بودن امیرمؤمنان علیه السلام، آن است که معنا ندارد شخصی خود را دعوت کند. دلیلی که امامیه اقامه کرده‌اند نادرست است؛ زیرا دعوت به نفس در عرف قدیم و جدید کاربرد داشته است؛ مانند: «دعوت نفسی إلى کذا»، «فطوعت له نفسه قتل أخيه»، «أمرت نفسي» و «شاورت نفسي» (دهلوی، ۱۲۷۱: ۴۲۸).

شبهه وی بی‌اساس است؛ زیرا در دعوت به نفس، می‌توان دو مجاز را در نظر گرفت؛ یکی در دعوت و دیگری در نفس. دعوت اگر به صورت حقیقی اراده شود نادرست است؛ اما به کاربرد مجازی صحیح خواهد بود. همان‌گونه که داخل بودن امیرمؤمنان علیه السلام در «أنفسنا» به استعمال مجازی درست خواهد بود. از این رو، سه فرض را می‌توان در «أنفسنا» در نظر گرفت:

الف) تنها رسول خدا صلی الله علیه و آله مراد باشد. در این صورت دو مجاز غیرمتعارف پیش می‌آید؛ یکی در دعوت و دیگری در «أبنائنا»؛ زیرا در این صورت، علی علیه السلام در «أبنائنا» داخل است درحالی که اطلاق أبنا بر داماد، نزد عرب غیرمتعارف است.

ب) رسول خدا صلی الله علیه و آله و امیرمؤمنان علیه السلام، هر دو مراد باشند که دو مجاز پیش می‌آید؛ یکی در دعوت و دیگری در نفس.

ج) تنها امیرمؤمنان علیه السلام مراد باشد که مجاز در نفس لازم می‌آید.

مجاز در نفس نسبت به مجاز در دعوت برتری دارد؛ زیرا چنین مجازی متعارف است که در نهایت اتحاد دو چیز می‌گویند: «هو نفسی»؛ یا در فارسی می‌گویند آن



شخص، جان من و به منزله روح من است؛ اما مجاز در دعوت متعارف نیست. از این رو، مراد از «أنفسنا»، امیرمؤمنان علیه السلام است. وی همچنین در توضیح مراد از «أنفسنا» می گوید از آنجا که اتحاد حقیقی میان دو شخص ممکن نیست، این واژه بر اقرب مجازات حمل می شود. بنابراین، علی بن ابی طالب علیه السلام با رسول خدا صلی الله علیه و آله در همه فضائل برابر است؛ مگر مواردی مثل نبوت، ازدواج با نه همسر و وجوب نماز شب که دانسته شود ویژه نبی اکرم صلی الله علیه و آله است (لکهنوی، ۱۴۰۲: ۴۸۶-۴۸۷).

۴. معنایابی در سطح جمله

معنایابی در سطح جمله در رتبه بالاتری از سطح واژگان، یعنی در سطح جمله بررسی می شود. در این نگاه، معنادهی اجزا و نقش آن در دلالت کلام، در مجموع یک گزاره دیده می شود. این روابط گاهی نحوی-معنایی است که در آن از نقش نحوی واژگان در جمله و ارتباط معنایی میان آن سخن گفته می شود؛ مانند حذف مفعول به که معنای ویژه ای در جمله می آفریند، گاهی بلاغی-معنایی است؛ همچون حصر، اخبار و انشا و گاهی معنایی-معنایی است که در آن، ارتباط کلمات بدون در نظر گرفتن رابطه نحوی آن ها و بر پایه مؤلفه های معنایی میان نشان گفت وگو می شود. رابطه هم نشینی، در این قسم از روابط جای می گیرد.

۴-۱. حذف مفعول به

یک واحد گفتاری در جمله از اجزای کوچک تر مفردات تشکیل می شود. هر یک از این اجزا برای انتقال معنای درست باید در جایگاه مناسب خود قرار بگیرند. از این رو، جمله ها بنابر ارکان اصلی شان دو قسم می شوند: اسمیه و فعلیه. جمله فعلیه بر پایه دو جزء اساسی فعل و فاعل استوار است و گاهی اجزای دیگری مانند مفعول نیز به آن اضافه می شود. همان طور که وجود مفعول در معنادهی کلام نقش ایفا می کند، حذف آن نیز می تواند به القای معنایی خاصی راهنما باشد. در قواعد عربی، کارکردهایی برای حذف مفعول در کلام بیان شده است. تضمین معنای لازمی، ایجاز، مشاکلت، علم و جهل، تعظیم و خوف از عوامل حذف مفعول به

به حساب می‌آیند (سیوطی، ۱۴۳۱: ۱۰/۲). عمومیت بخشی به گزاره‌ها از دیگر فواید حذف مفعول است.

سیوطی در هَمْعُ الْهُوَامِعِ در شمارش آثار حذف مفعول معتقد است یکی از فواید حذف، اشاره به عمومیت است مانند «یحیی و یمیت»، «یعطی و یمنع» و «یصل و یقطع» (همان). فاضل السامرائی در معانی النحو آیه «وَأَصْلُ فِرْعَوْنُ قَوْمُهُ وَمَا هَدَىٰ» (طه: ۷۹) را به عنوان نمونه ذکر کرده و ضمیر مفعولی «هُم» را مفعول محذوف می‌داند. بنابراین، «ما هَدَىٰ» در اصل «وَمَا هَدَاهُمْ» بوده است. وی دلیل حذف را جدای از ایجاز، عمومیت می‌داند؛ زیرا در صورت آمدن ضمیر «هُم»، این معنا برداشت خواهد شد که گمراه‌کننده بودن فرعون، تنها ویژگی قوم خودش بوده و احتمال دارد هدایتگر دیگر افراد باشد. از این رو، این ضمیر حذف شده تا برساند او هدایتگر هیچ‌کسی نبود (سامرائی، ۱۴۲۰: ۹۳/۲).

میرحامد حسین در العُضْبُ الْبِتَارِ از این نکته ادبی بهره برده است. در دیدگاه اهل سنت، نماز ابوبکر به جای رسول خدا ﷺ در واپسین روزهای عمر آن حضرت، دلیل بر امامت او پس از پیامبر ﷺ است. برخی روایات نیز بیانگر آن است که ابوبکر نماز خواند و نبی اکرم ﷺ در همان حال بیماری به وی اقتدا نمود. قاضی نورالله شوشتری این احادیث را ساختگی و در تعارض با آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْدُمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ» (حجرات: ۱) می‌داند؛ زیرا به مفاد این آیه نباید بر خدا و رسول در امامت پیشی جست. محمد فاخر اله آبادی از دانشمندان اهل سنت به ایراد قاضی نورالله پاسخ می‌دهد که آنچه تو برداشت کرده‌ای از ظاهر واژه «تقدم» بدون توجه به روایات شأن نزول است. مراد از تقدم، پیشی گرفتن در اموری است که خدا و رسول به آن حکم می‌دهند نه امامت خدا و رسول؛ زیرا پروردگار منزّه است از آن که امام باشد یا مورد اقتدا قرار گیرد.

علامه در کشف معنای آیه و پاسخ به گفتار اله آبادی، کارکرد حذف مفعول در کلام را مورد استناد قرار می‌دهد. به بیان وی، دلالت آیه بر امام نبودن ابوبکر

بر هر کسی که در آیه و شأن نزول آن دقت کند، به یقین ثابت می شود؛ زیرا بنابر محتوای آیه، هر نوع تقدم کرداری و گفتاری بر رسول خدا ﷺ روا نیست. این معنایی است که مفسران نیز به آن اشاره کرده اند. نیشابوری در غرائب القرآن در تفسیر این آیه گفته است یک فرض آن است که «قدم» متعدی باشد و مفعول به جهت عمومیت بخشی حذف شده است تا هر عمل و گفتار را شامل شود. همچنین نیامدن مفعول ممکن است مانند «يعطى و يمنع» باشد که مفعول حذف شده تا توجه را به فعل معطوف کند نه مفعول. گویا آیه می خواهد بگوید در هیچ کاری بر نبی پیشی نگیرید (نیشابوری، ۱۴۱۶: ۱۵۷/۶). فخر رازی نیز در تفسیر کبیر معتقد است یک احتمال آن است که «لاتقدموا» از مصدر «تقديم» و متعدی باشد و مفعول به کلی نیاید. مانند «يُحْيِي وَيُمِيتُ» و «يُعْطَى وَيَمْنَعُ»؛ به این معنا که پروردگار به طور کلی، عطا و منعی دارد نه آن که چیز معینی را می بخشد یا منع می کند. در آیه مورد بحث نیز گویا خداوند می فرماید شایسته نیست از شما هیچ گونه تقدیمی بر پیامبر ﷺ رخ دهد (فخر رازی، ۱۴۲۰: ۹۱/۲۸).

۲-۴. حصر

حصر به معنای اختصاص دادن امری به امر دیگر به روشی ویژه است (هاشمی، ۱۹۹۹: ۱۶۵). این اختصاص از راه های گوناگونی صورت می گیرد؛ زیرا حصر به نفی و استثنا، حصر به «إِثْمًا»، حصر به عطف با «لا»، «بل» و «لکن» و حصر از راه تقدیم و اژه ای که جایگاهش در کلام مؤخر است (همان: ۱۶۸). در بین این موارد، حصر به «إِثْمًا» از انواع پربسامد در حصر به شمار می آید.

حصر به دو نوع حقیقی و اضافی تقسیم می شود. در حصر حقیقی، حصر موافق با حقیقت و واقع و نسبت به همه افراد غیر از مورد حصر شده صورت می گیرد؛ مانند «لا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ» که به واقع وجود هر خدایی غیر از الله نفی می شود. در حصر اضافی، حصر نسبت به افراد معینی است نه همه افراد؛ مثل «ما خَلِيلٌ إِلَّا مَسَافِرٌ». مراد در این نمونه، حصر مسافرت در خلیل در مقابل شخص دیگری مانند محمود

است نه آن که هیچ مسافر دیگری غیر از خلیل نداشته باشیم (همان: ۱۷۰).

حصر اضافی نیز با توجه به حال مخاطب، به حصر افراد، قلب و تعیین تقسیم می شود. حصر افراد در مواجهه با مخاطبی است که به وجود شریک در موضوع مورد نظر معتقد است. به طور مثال، «إنما الله إله واحد» در مقابل کسی است که باور دارد خدا یکی از سه اله است. حصر قلب در برابر مخاطبی است که به حکمی مخالف حکم مورد نظر گوینده اعتقاد دارد. به عنوان نمونه، «ما سافر إلا علی» در رد فردی است که مسافر را خلیل می داند نه علی. قصر تعیین در رد مخاطبی است که در حکم شک دارد؛ مثلاً «الأرض متحركة لا ثابتة» در مواجهه با مخاطبی است که در این حکم تردید دارد (همان: ۱۷۳).

صاحب عبقات در معنایابی آیات از حصر و اقسام آن بهره می برد. در مثل، واژه «ولی» در آیه ولایت (مائده: ۵۵) بر اولویت در تصرف دلالت دارد نه دیگر معانی؛ زیرا حصر ولایت در مؤمنانی که در حال رکوع صدقه می دهند با معنای نصرت از «ولی» سازگار نیست و معنای آیه این گونه می شود: تنها مؤمنانی یاوران شما هستند که در حال رکوع صدقه می دهند که نادرستی این معنا روشن است (لکهنوی، ۱۴۰۲: ۲۱۵).

همچنین به باور دهلوی، «ولی» مشترک لفظی است. این واژه معانی گوناگونی مثل محب، ناصر و صدیق دارد و در این آیه بر امامت دلالت ندارد؛ زیرا اقتضای حصر در آیه آن است که زمان نزول آن، نزاع و درگیری بر سر امامت بوده باشد درحالی که در آن زمان چنین نزاعی نبوده است (دهلوی، ۱۳۷۱: ۴۱۳). اشکال دهلوی وارد نیست؛ زیرا حصر دو دسته است: حقیقی و اضافی و آنچه دهلوی گفته در حصر اضافی است و حال آنکه احتمال دارد حصر در آیه، حقیقی باشد. همچنین ممکن است حصر در آیه، اضافی باشد و به دلیل آن که خداوند، به همه اشیا دانا است، می داند آن ها در آینده در امامت علی علیه السلام نزاع خواهند کرد. همچنین احتمال دارد تردید در آن باشد که آیا ولایت در خدا و رسول صلی الله علیه و آله منحصر است یا دیگر افراد در آن شریک اند؟ از این رو حصر در آیه، حصر قلب است. مانند

آیه «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ» (سبأ: ۲۸) که حصر برای نشان دادن اشتراک رسالت برای همه مردم است نه فقط اعراب. افزون بر آن، حصر اضافی در اینجا بر نفی امامت مخالفان به صورت مطلق دلالت می‌کند نه فقط کسانی که در آن زمان در امر امامت نزاع داشته باشند؛ مانند «إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ» که نفی خدایان غیرالله می‌کند، به طور مطلق نه فقط کسانی که در آن زمان در توحید نزاع داشته‌اند (لکهنوی، ۱۴۰۲: ۲۱۷-۲۱۸).

نمونه دیگر، آیه «إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ» (رعد: ۷) است که به بیان دهلوی، بر امامت امیرمؤمنان (علیه السلام) دلالت ندارد و از غیر آن جناب نفی امامت نمی‌کند؛ زیرا هادی بودن با امامت ملازمه ندارد و هدایت را از دیگران نفی نمی‌کند (دهلوی، ۱۳۷۱: ۴۲۹). میرحامد حسین در پاسخ از گفتار قاضی نورالله بهره می‌برد. به تقریر قاضی، آیه بر کمال هدایت امام، بلکه بر حصر هدایت در علی (علیه السلام) دلالت دارد؛ زیرا انذار در این آیه به رسول خدا (صلی الله علیه و آله) و هدایت به امیرمؤمنان (علیه السلام) اختصاص یافته است. انحصار مطلق هدایت در ایشان، اقتضا دارد در سایر اوقات هم هادی باشد و چنین معنایی مفید احقیقت آن حضرت به خلافت است (لکهنوی، ۱۴۰۲: ۵۱۴).

۳-۴. اخبار و انشا

شناخت گفتار و اقسام گوناگون اخبار و انشا، نقش پررنگی در فهم کلام دارد. خبری و انشایی بودن خطاب، یکی از اقسام متعارف جمله‌ها و گزاره‌ها است. گفتار خبری کلامی است که احتمال راستی و دروغ در آن جاری باشد. سنجۀ راستی و ناراستی در این گزاره‌ها، مطابقت و عدم مطابقت با واقع است (هاشمی، ۱۹۹۹: ۵۵). جمله انشایی نیز آن است که احتمال راستی و دروغ در آن راه ندارد. جمله‌های انشایی به دو نوع طلبی و غیرطلبی تقسیم می‌شوند. امر، نهی، استفهام، تمنی و ندا از اقسام گزاره‌های طلبی و مواردی مانند صیغه‌های مدح و ذم، عقود، قَسَم، تعجب و غیر آن، از اقسام گزاره‌های غیرطلبی به شمار می‌آیند (همان: ۶۹). گاهی اخبار و انشا به اهداف مختلفی در جایگاه یکدیگر به کار می‌روند (همان: ۹۲). در

نتیجه، شناخت آن‌ها در کلام، در دریافت معنای آن سودبخش بوده و توجه به آن در تفسیر آیات بایسته است.

در کلام صاحب عبقات، ظاهر آیه ولایت اخبار از ولایت خدا، رسول و کسانی است که ویژگی‌های مورد نظر در آیه را دارند؛ اما در حقیقت، کلامی انشایی است که به ولایت ایشان امر می‌کند؛ مانند «بسم الله و الحمد لله» که مراد از آن «قولوا بسم الله و الحمد لله» است (لکهنوی، ۱۴۰۲: ۲۳۹). همچنین در آیه تطهیر (احزاب: ۳۳)، طهارت اهل بیت علیهم‌السلام از رجس را به چند وجه می‌توان تصور کرد؛ یکی از این وجوه آن است که مراد از این آیه، اخبار از اراده پروردگار در ازل بر طهارت آل عبا علیهم‌السلام باشد نه طهارت در وقت نزول آیه. به این معنا، شبهه دهلوی بر عدم طهارت اهل بیت علیهم‌السلام پیش از نزول آیه برطرف خواهد شد (لکهنوی، ۱۴۰۲: ۳۳۸).

۴-۴. هم‌نشینی

ساخت اصلی زبان در دو محور اصلی روابط هم‌نشینی و جانشینی شکل می‌گیرد. رابطه هم‌نشینی پیوند عناصر با زنجیره‌ها و جملات و رابطه جانشینی ارتباط عناصر را با جانشین‌های آن‌ها در نظر می‌گیرد. در مثل، جمله «حسن آمد» میان «حسن» و «آمد» رابطه هم‌نشینی نهاد و گزاره برقرار است. در این رابطه بین این دو مؤلفه رابطه خطی وجود دارد. در ارتباط جانشینی ممکن است عناصری مثل «او»، «کسی» و «غریبه‌ای» جانشین «حسن» و گزاره‌های مانند «می‌رود»، «رفت» و «گریخت» جانشین «آمد» شود. در این نظام، عناصر هم از جنبه معنا و هم لفظ، دامنه یکدیگر را محدود می‌کنند (بی‌یرویش، ۱۳۷۴: ۳۰-۳۱).

کلمه «مولی» یکی از واژگان بحث برانگیز میان امامیه و اهل سنت است. از این رو، در ادله‌ای که برای این کلمه آمده است، اختلاف وجود دارد. به مدعای امامیه، «مولی» بر اولویت در تصرف دلالت دارد. در مقابل، گروهی مثل عبدالعزیز دهلوی این مدعا را نپذیرفته‌اند. دلیل وی بر عدم پذیرش، آن است که وزن «مَفْعَل» در لغت به معنای «أَفْعَل» نمی‌آید. البته این شبهه پیش‌تر از فخر رازی وارد شده



است. به گفته فخر رازی، هیچ یک از بزرگان دانش نحو و لغت، آمدن «مفعّل» به معنای افعّل تفضیل را بیان نکرده اند. از این رو، کلمه «مولی» به معنای «أولی» نمی آید (فخر رازی، بی تا: ۴/۴۸۶).

میرحامد حسین در رویارویی با این شبهه همچنان بر گفتار امامیه پای بند است و برای اثبات آن به دلایل گوناگونی مانند هم نشینی واژه «مولی» با «الله» در آیات الهی تمسک می کند (لکهنوی، ۱۳۶۹: ۳۱۸/۸-۳۲۵). در قرآن کریم در نه مورد به هم نشینی این دو واژه برمی خوریم (ر.ک: آل عمران: ۱۵۰؛ انعام: ۶۲؛ انفال: ۴۰؛ توبه: ۵۱؛ یونس: ۳۰؛ حج: ۷۸؛ محمد: ۱۱؛ تحریم: ۲ و ۴). به تحلیل علامه، کنار هم آمدن «الله» و «مولا» می رساند خدا سزاوارتر از همه در کاربرد این واژه بر او است و در مرحله بعد، «مولی» بر رسول خدا ﷺ و امیرمؤمنان علی علیه السلام به کار می رود.

هم نشینی میان این دو واژه، سبب می شود همان گونه که برای خدا و رسول و امام، ویژگی هایی وجود دارد، برای «مولا» نیز خصوصیتی باشد که برای دیگر الفاظ نیست؛ مانند آن که به معنای افعّل تفضیل درآید. همان طور که کلمه «الله» مثل ذات خدا برخی ویژگی ها را دارد؛ مانند آن که واژه «تعالی» فقط در کنار این کلمه می آید و صورت های گوناگون «اللهم»، «تالله»، «الله» و «ها الله ذا» مخصوص این واژه است (استرآبادی، ۱۳۸۴: ۳۸۳/۱). بنابراین، از راه هم نشینی «مولا» با «الله» و کشف رابطه معنایی-معنایی آن به مفهوم حقیقی از این واژه، یعنی اولی بالتصرف بودن دست می یابیم.

۵. نتیجه گیری

در روش تفسیری علامه میرحامد حسین، آیات قرآن با دو رویکرد ساخت گرا و بافت گرا معنایی می شوند. در رویکرد ساخت گرا، معناشناسی آیات با بهره وری از ظرفیت درونی آیه و ساخت آن و بدون نگاه به بافت بیرونی صورت می گیرد. در این روش، دو سطح واژگان و جمله، محور کشف مراد از آیات قرار می گیرد. در سطح واژگان مؤلفه های چندمعنایی، شمول معنایی و مجاز قابل گفت وگو است.

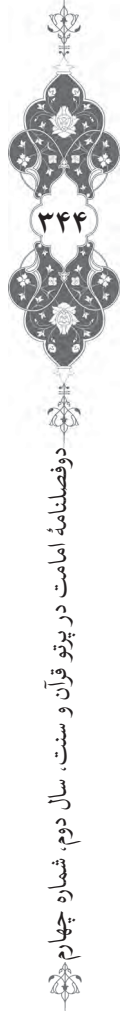
چند معنایی به معنای وجود چند معنا برای یک واژه گاهی با عنوان اشتراک لفظی و گاهی با عنوان استعمال لفظ در بیش از یک معنا جریان دارد. برای مثال، «ولی» که مشترک لفظی است و باین حال، در آیه ولایت به معنای اولویت در تصرف کاربرد دارد. در شمول معنایی، اطلاق واژه، معنای واژه دیگر را نیز شامل می شود مانند «رجس» در آیه تطهیر که مطلق است و همه گناهان را دربر می گیرد. مجاز نیز از موارد پربسامد در کلام خدا است که شناخت آن در ارائه تفسیر مناسب، اثربخش است. به ویژه آن که در برخی موارد، تعارض میان دو مجاز پیش می آید و حل آن با سنجۀ معتبر، ضروری به نظر می آید. در سطح جمله نیز حذف مفعول به، حصر، اخبار و انشا و هم نشینی از مؤلفه های رویکرد ساخت گرا به شمار می آید. یکی از آثار معنایی حذف مفعول به، عمومیت بخشی است و میرحامد حسین در تفسیر آیه نخست سوره حجرات از رابطه نحوی-معنایی استفاده می کند. در حصر، ادواتی مانند «إِنَّمَا» در تخصیص امری به امر دیگر کاربرد دارد. در آیه «إِنَّمَا أَنْتَ مُنْذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ» (رعد: ۷)، هدایت به امیرمؤمنان علیه السلام اختصاص یافته است و بر احقیقت ایشان به خلافت دلالت دارد. توجه به اخبار و انشا از دیگر مؤلفه های تأثیرگذار در معنای آیات است. برای مثال، اگرچه ظاهر آیه ولایت اخبار است، اما کلامی انشایی است که به ولایت اهل بیت علیهم السلام فرمان می دهد. در فهم گزاره های قرآنی، در نظر گرفتن روابط معنایی مثل هم نشینی نیز فایده مند است. هم نشینی «مولى» با «الله» در آیات، معانی ویژه ای به این واژه می بخشد.



منابع

* قرآن کریم.

۱. آخوند خراسانی، محمد کاظم (۱۴۳۰ق)، کفایة الأصول، قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية.
۲. استرآبادی، رضی محمد (۱۳۸۴ش)، شرح الرضى على الكافية، تهران: مؤسسة الصادق عليه السلام.
۳. ابن الشهيد الثاني، حسن بن زين الدين (بى تا)، معالم الدين و ملاذ المجتهدين، قم: جماعة المدرسين فى الحوزة العلمية.
۴. ابن دريد، ابوبكر (۱۹۸۷م)، جمهرة اللغة، تحقيق رمزي بعلبكي، بيروت: دار العلم للملايين.
۵. ابن عاشور، محمد الطاهر (۱۹۸۴م)، التحرير و التنوير، تونس: الدار التونسية للنشر.
۶. ابن فارس، احمد (۱۴۰۶ق)، مجمل اللغة، تحقيق زهير عبدالمحسن سلطان، بيروت: مؤسسة الرسالة.
۷. ابن نجار، تقى الدين (۱۴۱۸ق)، شرح الكوكب المنير، تحقيق محمد الزحيلي و نزيه حماد، الرياض: مكتبة العبيكان.
۸. ابوطبره، هدى جاسم محمد (۱۴۱۴ق)، المنهج الأثرى فى تفسير القرآن الكريم، قم: بوستان كتاب.
۹. اسدى نسب، محمد على (۱۴۳۱ق)، المناهج التفسيرية عند الشيعة و السنة، تهران: المجمع العالمى للتقريب بين المذاهب الإسلامية.
۱۰. اصفهاني، أبوالثناء (۱۴۰۶ق)، بيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب، تحقيق محمد مظهر بقا، جده: دار المدنى.
۱۱. بابايى، على اكبر، عزيزى كيا، غلامعلى و روحانى راد، مجتبى (۱۳۹۷ش)، روش شناسى تفسير قرآن، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۱۲. باقرى، مهرى (۱۳۷۴ش)، مقدمات زبان شناسى، تبريز: انتشارات دانشگاه تبريز.



۱۳. بعلی، احمد (۱۴۴۱ق)، الذخر الحریر بشرح مختصر التحرير، تحقیق وائل محمد بکر زهران الشنشوری، قاهره: دار الذخائر.
۱۴. بیضاوی، عبدالله (۱۴۱۸ق)، أنوار التنزیل و أسرار التأویل، تحقیق محمد عبدالرحمن مرعشلی، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۱۵. بی یرویش، مانفرد (۱۳۷۴ش)، زبان شناسی جدید، ترجمه محمدرضا باطنی، تهران: انتشارات آگاه.
۱۶. تهاونی، محمد علی (۱۹۹۶م)، موسوعة کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم، تحقیق علی فرید دحروج، بیروت: مكتبة لبنان ناشرون.
۱۷. ثعالبی، عبدالملک (۱۴۱۴ق)، فقه اللغة، بیروت: دار الکتب العلمیة.
۱۸. حقیقت، سید صادق (۱۳۸۵ش)، روش شناسی علوم سیاسی، قم: دانشگاه مفید.
۱۹. حلی، حسن بن یوسف (۱۳۷۹ش)، منهاج الکرامه، تحقیق عبدالرحیم مبارک، مشهد: تاسوعا.
۲۰. _____ (۱۳۸۰ش)، تهذیب الوصول إلى علم الأصول، تحقیق محمد حسین رضوی، لندن: مؤسسة الإمام علی علیه السلام.
۲۱. داوری اردکانی، رضا (۱۳۷۹ش)، درباره علم، تهران: هرمس.
۲۲. درواجکی، ابونصر احمد (۱۳۹۸ش)، لطائف التفسیر، تحقیق سعیده کمایی فرد، تهران: مؤسسه پژوهشی میراث مکتوب.
۲۳. دهلوی، عبدالعزیز (۱۲۷۱ق)، تحفة إثناعشریة، دهلی: مطبع حسنی.
۲۴. دهلوی، ولی الله (بی تا)، إزالة الخفاء عن خلافة الخلفاء، کراچی: کتابخانه آرام باغ.
۲۵. راغب اصفهانی، حسین (۱۴۱۲ق)، مفردات ألفاظ القرآن، بیروت: دار القلم.
۲۶. رجبی، محمود (۱۳۸۳ش)، روش تفسیر قرآن، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲۷. زمخشری، جارالله (۱۴۰۷ق)، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل، تحقیق مصطفی حسین أحمد، بیروت: دارالکتاب العربی.
۲۸. السامرائی، فاضل صالح (۱۴۲۰ق)، معانی النحو، الأردن: دار الفکر.

۲۹. شُبکی، علی و شُبکی، عبد الوهاب (۱۴۲۴ق)، الإبهاج فی شرح المنهاج، تحقیق الدكتور أحمد جمال الزمزی و الدكتور نورالدين عبد الجبار صغیری، دبی: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث.
۳۰. سیوری، فاضل مقداد (۱۳۸۰ش)، اللوامع الإلهية فی المباحث الكلامية، تحقیق محمد علی قاضی طباطبائی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۳۱. سیوطی، جلال الدین (۱۴۳۱ق)، همع الهوامع شرح جمع الجوامع فی النحو، تحقیق أحمد غزو عنایة، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
۳۲. شریف، محمد ابراهیم (۱۴۲۹ق)، إتجاهات التجديد فی تفسیر القرآن کریم، مصر: دار السلام.
۳۳. شوشتری، قاضی نورالله (۱۴۰۹ق)، إحقاق الحق وإزهاق الباطل، قم: کتابخانه عمومی آیت الله مرعشی نجفی رحمته الله.
۳۴. صدر، محمد باقر (۱۴۳۰ق)، مباحث الأصول، تقرير كاظم حسینی حائری، قم: دار البشیر.
۳۵. صفوی، کوروش (۱۳۶۰ش)، درآمدی بر زبان شناسی، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۳۶. صنعانی، محمد بن اسماعیل (۱۴۰۸ق)، أصول الفقه المسمى إجابة السائل شرح بغية الأمل، تحقیق القاضي حسين بن احمد السياغی و الدكتور حسن محمد مقبولی الأهدل، بیروت: مؤسسة الرسالة.
۳۷. طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۹۰ق)، المیزان فی تفسیر القرآن، لبنان: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۳۸. طوسی، محمد بن حسن (۱۴۰۶ق)، الإقتصاد فیما يتعلق بالإعتقاد، بیروت: دار الأضواء.
۳۹. _____ (۱۴۱۷ق)، العدة فی أصول الفقه، تحقیق محمد رضا انصاری، قم: بی نا.
۴۰. طیالسی، أبوداود (۱۴۱۹ق)، مسند أبی داود الطیالسی، تحقیق محمد بن عبد المحسن التركي، مصر: دار هجر.
۴۱. طیب حسینی، سید محمود (۱۳۸۸ش)، چند معنایی در قرآن کریم (درآمدی بر توسعه

در دلالت های قرآنی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

۴۲. علم الهدی، سید مرتضی (۱۳۷۶ش)، الذریعة إلى أصول الشريعة، تهران: دانشگاه تهران.

۴۳. _____ (۱۴۱۰ق)، الشافی فی الإمامة، تهران: مؤسسة الصادق علیه السلام.

۴۴. عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۶۷ش)، مبانی و روش های تفسیر قرآن، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۴۵. غزالی، ابوحامد (۱۴۱۳ق)، المستصفی، تحقیق محمد عبدالشافی، بیروت: دار الکتب العلمية.

۴۶. فخر رازی، محمد (۱۴۱۸ق)، المحصول فی أصول الفقه، بیروت: مؤسسة الرسالة.

۴۷. _____ (۱۴۲۰ق)، مفاتیح الغیب (التفسیر الكبير)، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۴۸. _____ (بی تا)، نهاية العقول فی درایة الأصول، بیروت: دار الذخائر.

۴۹. فراهیدی، خلیل (۱۴۰۹ق)، کتاب العین، تحقیق ابراهیم سامرائی و مهدی مخزومی، قم: مؤسسة دار الهجرة.

۵۰. قائمی نیا، علیرضا (۱۳۹۹ش)، معناشناسی، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

۵۱. لکهنوی، میرحامد حسین (۱۳۶۹ش)، عبقات الأنوار فی إمامة الأئمة الأطهار علیهم السلام، تحقیق غلامرضا مولانا بروجردي، قم: چاپ سید الشهداء علیه السلام.

۵۲. _____ (۱۴۰۲ق)، عبقات الأنوار فی إمامة الأئمة الأطهار علیهم السلام، تحقیق محمد جواد رجب زاده، قم: نشر معارف اهل بیت الطاهرين علیهم السلام.

۵۳. _____ (۱۴۰۶ق)، عبقات الأنوار فی إمامة الأئمة الأطهار علیهم السلام، قم: مدرسة الإمام المهدي عليه السلام و روضة المشرف.

۵۴. مؤدب، سید رضا (۱۳۸۵ش)، روش های تفسیر قرآن، قم: اشراق.

۵۵. مظفر، محمد رضا (۱۴۲۷ق)، المنطق، قم: دار التعارف للمطبوعات.

۵۶. مفید، محمد بن محمد (۱۴۱۴ق)، سلسله مؤلفات الشيخ المفيد، بیروت: دار المفید.

۵۷. ملکيان، مصطفى (۱۳۸۰ش)، «روش شناسی در علوم سیاسی»، فصلنامه علوم سیاسی، شماره ۱۴، ص ۲۷۳-۲۹۲.
۵۸. نایینی، محمدحسین (۱۳۷۶ق)، فوائد الأصول، تقرير محمد علی کاظمی، قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية.
۵۹. نصیری، علی (۱۳۹۵ش)، روش شناسی تفسیر قرآن، قم: انتشارات وحی و خرد.
۶۰. نیشابوری، نظام الدین (۱۴۱۶ق)، غرائب القرآن و رغائب الفرقان، تحقیق زکریا عمیرات، بیروت: دار الکتب العلمية.
۶۱. هاشمی، احمد (۱۹۹۹م)، جواهر البلاغة فی المعانی و البیان و البديع، بیروت: المكتبة العصرية.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی