

واکاوی نسبت حقیقت و معنا در قرآن در نظر علامه طباطبایی (ره)

سیدعبدالرسول حسینی‌زاده^۱، بهزاد جلالوند^۲

(تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۱/۳۰ - تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۶/۲۷)

چکیده

تنزیل قرآن از منبع حقیقتی است که مصحف شریف و ظاهر قرآن صورت نازلۀ آن بوده و در تناظر با عالم تکوین است. از طرفی قواعد زبان‌شناسی و وجودشناسی خاص قرآن؛ بین الفاظ، معانی و حقایق آن ارتباط برقرار نموده و تناسب هستی و قرآن را با یکدیگر نمایش می‌دهد. وصول به این تناسب، چستی تأویل را روشن، مانع از ورود اغیار به تعریف تأویل شده و استفاده از قرآن را روش‌مند و تفسیر به رأی را طرد می‌کند. در این مقاله که به روش توصیفی تحلیلی مدون شده، به دنبال دستیابی به نسبت الفاظ، معانی و حقیقت قرآن در نظر علامه طباطبایی برآمده؛ که حجیت ظواهر، اهمیت حقایق قرآنی و ارتباط وجودی ظاهر و باطن، نتایج حاصله از این بحث می‌باشد.

واژگان کلیدی: تأویل، حقیقت قرآن، علامه طباطبایی^(۳)، لفظ قرآن، معنای قرآن.

۱. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم؛

Email: hossenzadeh@quran.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری تفسیر تطبیقی دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، (نویسنده مسئول)؛

Email: bjalalvand@gmail.com

۱. مقدمه

علامه در تعریف تفسیر قرآن به سه مهم، اشاره دارند؛ معانی که ناظر بر لفظ و کلام است، مقاصد و مدالیل که ناظر بر ساختار و حقایق است [۱۴، ج ۱، ص ۴]. پس تفسیر قرآن در گرو کسب درجات مختلف معرفت و شناخت ارتباط بین اجزای آن است. برخی چون اهل بیت در مصداق مطهران در آیه «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» [الواقعه: ۷۹]، بر قرآن با حقیقتش معرفت دارند؛ چون حقیقت قرآن بر رسول اکرم تنزل کرد: «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ» [الشعراء: ۱۹۳] و یا وقتی در معراج با حقیقت آن رسید: «وَإِنَّكَ لَتَلْقَى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ» [النمل: ۶]، جای هیچ ابهامی نخواهد بود. بعضی دیگر با سیر در انفس وجود خویش قرآن را اثر صفات جمالی و جلالی در خود، معرفت می‌کنند، این معرفت برای بی‌بهرگان از نفحات الهی قابل وصول نیست. گروهی دیگر قرآن را از منظر عقل و اجتهاد و با بررسی حیثیت‌های مختلف اعجازش می‌شناسند که اکثریت مفسران از این سنخ‌اند. این گروه‌بندی و تفاوت در معرفت، ناظر بر وجود لفظی، معنایی و حقیقت در قرآن است. اما سؤال این پژوهش ناظر به این است که در وجوه ذکر شده (لفظ، معنا و حقیقت) چه ارتباط و نسبتی وجود دارد؟ و چهارچوب معرفتی قرآن بر چه ساختار و سازمانی مبتنی شده است؟ بخش‌های مختلف این مقال عهده‌دار پاسخ به این پرسش در رویکرد علامه طباطبایی است.

در خصوص عنوان مقاله، ناظر بر نسبت‌یابی الفاظ، معانی و حقیقت قرآن تحقیقی یافت نشد؛ هرچند در خصوص مراتب زبان‌شناختی قرآن مرقوماتی نگاشته شده‌اند، اما نوشته‌ای که نسبت‌یابی این مراتب زبان‌شناختی قرآن با حقیقتش را متناظر با هم معرفی نموده و از این‌گذر به بررسی و استدلال بپردازد، مورد توجه پژوهشگران نبوده است. از این‌رو وجه تازگی عنوان مقاله رو نمایان می‌دارد.

در نظام معرفتی و روش استعمالی علامه طباطبایی، غور در دریای ژرف معنا، تفسیر را از پرداختن به ظاهر الفاظ غافل و خالی نمی‌کند؛ چرا که ظواهر اساس و ممشای بواطن است. بر این اساس ایشان نخست ذیل آیات بحث لغوی، لفظی و اشتقاقی کرده و در معانی ظاهری فحص می‌کند و از پس آن به مسائل فلسفی و عقلی همت می‌گمارد. از این‌رو با توجه به نظام اندیشه به مباحث زبان‌شناسی و اصول و کاربرد الفاظ می‌پردازیم.

۲. الفاظ

لفظ به معنی انداختن چیزی از دهان است [۲۲، ج ۸، ص ۱۶۱]. به گفتهٔ راغب استعاره از

انداختن چیزی از دهان [۷، ص ۷۴۳] است و مفهوم «طرح و القاء» [۱۲، ج ۱۰، ص ۲۱۳] دارد و غالباً از طریق دهان است [۷، ج ۵، ص ۲۵۹]. در اصطلاح به صدایی گویند که از دهان انسان خارج می‌شود، چه بی‌معنی باشد و چه معنای را در بر گیرد^۱ [۱۰، ص ۸۳]. تقسیم علم اصول به مباحث الفاظ و مباحث حجت و ادله عقلی، بیانگر این معناست که لفظ ظرفی‌ست برای معانی و استعمال تبعی دارد و خود به تنهایی اصالت ندارد، از این‌رو لفظ گاه مهممل است و به معنایی رهنمون نیست و گاه دارای معنی است که به آن «کلمه» می‌گویند که مراد ما از الفاظ در عنوان بحث همان «کلمات» می‌باشد [نک: کتاب‌های ادبیات عرب: البهجه المرضیه (سیوطی)، صمدیه و ...]. فرهنگ معین جایگزین معنای لفظ را در فارسی «واژه» و کلمه و سخن می‌داند [فرهنگ معین، ذیل واژه لفظ].

۱.۲. کاربری «الفاظ»

سیر انسان در جهت تجرد و تکامل است^۲ [۱۵، ص ۱۰۵] و عالم ذهن به عنوان مقدمه وصول به عالم عقل که از شئون انسان است، مستثنی از این حرکت نیست. از نظر علامه مفاهمه به عنوان ملازم زندگی اجتماعی و نیز تعقل به معنای وصول به مجهول از گذر معلوم بر اساس بهره و استفاده از مفاهیم و معانی موجود در ذهن است؛ اما معانی و مفاهیم ناگزیر باید به لباس الفاظ و زبان متلبس شده و معانی را سامان داده و به دیگران منتقل کند [۱۴، ج ۱، ص ۱۰].

به باور علامه اگر نبود حیات اجتماعی و ناچاری از برقراری ارتباط با دیگران، انسان به زبان نیازی نداشت، زین سبب ضرورت زیست اجتماعی است که پدیده زبان را ایجاد کرده است و توسعه و یا تحدید آن نیز تابع احتیاجات انسان در حیات جمعی است. نیاز فطری انسان به جامعه و مدنیت مستلزم تمام مسائلی‌ست که جامعه به آن نیاز دارد؛ تکلم و سخن‌پردازی یکی از آن نیازها است؛ چرا که راهی برای تفاهم و مفاهمه جز ترکیب الفاظ و اصوات به عنوان حاملان تصورات نیست. به این دلیل زبان‌ها همواره پایه‌پای توسعه جامعه و ظهور مسائل مستحدثه، افزایش و گسترش می‌یابد [۱۴، ج ۱، ص ۱۰؛ ج ۲، ص ۳۱۵؛ ج ۱۱، ص ۱۲].

۱. ما يتلفظ به الانسان أو في حكمه مهملا كان أو مستعملا.

۲. أن الجوهر المادی متحرک في صورها- حتی يتخلص إلى فعلية محضة لا قوة معها.

گرچه در اصل، وضع الفاظ، برای موجودات و اشیاء مادی بوده، اما نه برای صور ظاهری اشیاء، بلکه برای هدف و غرضی که در آنها بوده و یا آثاری که از آنها نشئت می‌گرفته، صورت پذیرفته است. بر این اساس تا وقتی که اغراض و آثار چیزی باقیست، هرچند شکل و صورت آن دگرگون شده باشد، وضع لفظ بر آن موضوع له باقیست [۱۴، ج ۱، ص ۱۱].^۱ اعتقاد به عصمت رسول اکرم در وجوه مختلف تلقی وحی (دریافت، حفظ و ابلاغ)؛ مثبت عدم دخالت وی در مواد تنزیل است؛ به این سبب، بلیغ، فصیح و آهنگین بودن و وجوه معانی در قرآن از سنخ اعجاز است که باب اهمیت واژگان و قداست قرآن از اینجا گشوده می‌شود؛ فلذا احادیث و اخبار، تأکید فراوان بر قرائت مصحف آورده و آثاری بر قرائت و ترتیل به قدر تیسر مشعر داشته‌اند. پس الهی بودن تمام مراتب و حقیقت قرآن، مقدمه اعجاز و فراتر از طاقت بشر بودن همه مراتب آن خواهد بود.

۲.۲. بعد وجود شناختی الفاظ

الفاظ در معنی ترکیب مجموعی اصوات، در ابتدا و در اصل برای اشیاء مادی وضع شده است؛ نه امور معنوی. «انسان در آغاز از طریق محسوسات و امور جسمانی به مفاهیم و ضرورت وضع الفاظ در برابر آنها پی برد، سپس به تدریج از مادیات به معنویات گذر کرد» [۱۴، ج ۲، ص ۳۱۹] و از همین جهت است که هر گاه لفظی را می‌شنویم در آغاز معنای مادی آن در ذهن می‌آید. «انس و عادت (چنان که گفته‌اند) باعث می‌شود که هنگام شنیدن الفاظ، معنای مادی‌شان در ذهن خطور کند، چه اینکه ماده بستر بدن و نیروهای مربوط به آن در زندگی دنیوی است» [۱۴، ج ۱، ص ۸].

اصالت وضع الفاظ برای اشیاء و موجودات مادی، منافاتی با وضع به مناسبت غرض و هدفی که از آنها انتظار می‌رفته و آثاری که از آنها سر می‌زده ندارد. پس معیار وضع، غرض و هدف است نه صورت؛ در نتیجه دوران بین حقیقت و مجاز در استعمال واژگان، با بود و نبود انگیزه و غرض تغییر می‌کند؛ آنجا که غایت اصلی از وضع محقق شده باشد، استعمال لفظ در آن معنا به نحو حقیقت است، گرچه به لحاظ ظاهر با موضوع له اولیه کاملاً متمایز باشد، و بر عکس، در صورت عدم تداوم و امتداد انگیزه اولیه، استعمال

۱. «فالمسمیات بلغت فی التّغیر إلى حیث فقدت جمیع أجزائها السابقة ذاتا و صفة و الاسم مع ذلك باق، و لیس إلا لأن المراد فی التسمیة إنما هو من الشیء غایتة، لا شکله و صورته، فما دام غرض التوزین أو الاستضاءة أو الدفاع باقیا کان اسم المیزان و السراج و السلاح و غیرها باقیا علی حاله».

لفظ به نحو مجاز خواهد بود، هرچند در صورت با موضوع له اولیه متحدالشکل باشد. بنابراین الفاظ مستعمل در وصف مادیات یا اشیاء مربوط به ماده، اگر در توصیف واقعیت‌های معنوی و مجرد مثل خدا و ملائکه و... استعمال شوند، این استعمال به نحو حقیقت است، نه مجاز، چون مفهوم در هر دو کاربرد، یکی است؛ هرچند مصادیق آن با هم متفاوت باشد [۱۴، ج ۲، ص ۳۲۰].

۳. معانی

مهمترین وسیله مفاهمه و گفتار مختص یک قوم یا جماعت زبان است؛ مثل زبان انگلیسی یا فارسی [نک: مشیری، نخستین فرهنگ الفبایی قیاسی زبان فارسی، ص ۵۳۴ و نیز لغت نامه دهخدا، ص ۱۱۱۳].

علی‌رغم پیچیدگی وجود انسان من جمله ابعاد زبانی او و در عین ابهامات فراوان در آن، اما در این وجه توافق است که زبان از استعداد‌های ذهنی برای مفاهمه، انتقال پیام و ارتباط بوده و گفتار و مکالمه، نمود خارجی و ظهور آوایی این توانایی است [نک: ۹، ص ۱۱۲]. در باب زبان این تصور وجود دارد که القای مفاهیم و تصورات ذهنی با ابزار زبان صورت می‌پذیرد و این عمل بر بستر وضع و تعیین الفاظ خواهد بود؛ خواه وضع به نحو تعیینیت و از جهت واضح خاص باشد و چه در نتیجه کثرت استعمال و به نحو تعیینیت شکل گرفته باشد پس در واقع دال بودن الفاظ و مدلولیت معانی روشن است و ارتباط دال به مدلول به اقتضای عنصر وضع است.

به واقع در انتقال مفهوم، سه جهت هست که ممکن است هر سه در کلامی جمع شود، و ممکن است در خارج، از یکدیگر جدا شوند. تسلط به واژه‌های زبانی، معلومات ذهنی و توانایی بکارگیری معلومات ذهنی در قالب الفاظ؛ تنها تسلط واژگانی در حیطه وضع است، ولی دیگر جهات ربطی به وضع ندارد، بلکه مربوط به قوه ادراک انسان است. تحدید قوای ادراکی انسان و عدم توانایی احاطه به تفصیل تمامی اجزاء اتفاقات و امور واقعی به انحاء علل و اسباب و روابط؛ مثبت احتمال خطا است. افزون بر اینکه انسان رفته‌رفته کامل خواهد شد چه اینکه معلومات انسان‌ها، اختلافات تدریجی دارد که از نقص به سوی کمال در حرکت می‌باشد. این همان علت نابرابری سخن خطبا و شعر شعرا در اوائل و اواخر کارشان است، هرچند تفاوت قابل لمس برای عموم نباشد [۱۸، ص ۲۵].

پس زبان به‌عنوان ترکیب مجموعی الفاظ و واژگان، ظهور مادی فهم است و فهم

حقیقتی دو بعدی دارد؛ یک سوی آن متناظر به جهان ذهنی و شخصی و ادراک و سوی دیگر ناظر به جهان عینی است.

مورد اشاره در باب معنا، تصورات ذهنی است که مفهوم ذهنی نیز با مصداق وجودی، حقیقت و مدلول خود مرتبط است که از آن به «حقایق الفاظ» تعبیر می‌شود [نک: منطق مظفر، ص ۳۷؛ ۱۴، ج ۱۰، ص ۷۸].

۳.۱. تناسب الفاظ و معانی

متکلمان در مقدمه اثبات ضرورت نبوت، به لزوم دریافت معارف و تکالیف الهی از طریق وحی و ارتباط با خداوند تأکید دارند، از طرفی وحی الهی از سنخ کلام است؛ به این جهت ابزار کسب معرفت و از پس آن نیل به کمال انسانی، ارتباط با خداوند و در مرحله ابتدائی، نیاز به شناخت ابزار کلام، یعنی نشانه‌های زبانی است.

زبان آدمی نیز ساختاری ترکیبی از دو عنصر لفظ و معنا دارد، به نحوی که وصول به معنا یا عین خارجی از مجرای نشانه‌های زبانی متضمن گذار از دو مرحله است: ۱. دلالت دال بر مدلول؛ ۲. دلالت مدلول بر شیء خارجی [نک: ۲۰: ۶۳]. ترکیب لفظ در شکل و صورت کلام می‌تواند وجوه مختلفی از معنا را منتقل کند، از جمله وصف و انشاء و امر و نهی.

اساساً حقیقت بر بستر عالم عقل و معرفت مبتنی بر عالم خیال است [۶، ج ۲: ۳۱۳]. بنابراین در گفتمان این مقاله، حقیقت ریشه در همه عوالم و عقول داشته و معنا دال بر مفهوم است که مستند بر عالم خیال است.

در خصوص چگونگی استعمال الفاظ قرآن به منظور وصول به معارف قرآنی در عنوان «روح معنی» بحث می‌شود و در موضوع چگونگی نیل به حقایق قرآنی با استفاده از قرآن به بحث «تأویل و حقیقت قرآن» پرداخته می‌شود.

۳.۲. نظریه روح معنی

از نظر علامه، ویژگی و خصوصیت مصادیق؛ موجب انحصار معنا در آن‌ها نمی‌شود و حقیقت وضع الفاظ؛ غایت و کارکرد مشترک مصادیق مختلف و به تعبیر روشن همان «روح معنای» آن‌هاست، ولی ذهن با جمود و عادت بر معنای مصداقی خاص، فهم حقیقت معنا را دشوار می‌کند و در قرآن هیچ آیه‌ای نیست که معنای خلاف ظاهر آن مراد باشد [۱۴، ج ۱، ص ۱۰؛ ۲، ص ۳۲۰؛ ۳، ص ۳۸؛ ۱۴، ص ۱۲۹].

منظور از گوهر و روح معنا این است که هر واژه‌ای در میان مصادیق مختلفش، معنای مشترک و پیراسته از زوائد و ویژگی‌های مصادیق را برگزیند که حتی مصداق مجرد را نیز در بر بگیرد. ممکن است تبادل از «روح»، فارغ از ماده بودن و به عبارتی امر مجرد به ذهن بیاید، به این سبب باید گفت که منظور معنی عام و مشترکی است که خصوصیات مختلف و تمام مصادیق این معنا را پوشش می‌دهد.

نظریه روح معنا به نحو گستره و مبسوط اولین بار توسط صدرالمتألهین و در مواضع مختلفی از آثار او بحث شده و چهارچوب نظریه به خود گرفته [به عنوان مثال: نک: ۲۸، صص ۸۳ و ۹۱-۹۸]، هرچند اولین بار در میان فلاسفه این نظریه توسط غزالی مطرح شده است [۲۱، صص ۴۸-۵۱].

حضرت علامه، از این نظریه در موارد متعدد برای تبیین الفاظ استفاده می‌کند، ایشان در *المیزان* می‌فرماید؛ اینکه معنای اقرب به ذهن، معنای حسی واژگان بوده، به دلیل تعلق وجود انسان به طبیعت مادیست، که این کاربرد و این تصور در خصوص کلام الهی، ناظر به تفسیر به رأی است [۱۴، ج ۳، ص ۷۹]. باید گفت که از ویژگی‌های علامه در تبیین نظریه روح معنا، «در زمانی» و یا در معنای روشن «تبیین تاریخی» برای اثبات این دیدگاه است. ایشان به تطور تاریخی معنای واژگان اعتقاد داشته و خصوصیات مصداق را به همین دلیل در تحقق معنا مردود داشته است.

امام خمینی تجرید معنا از خصوصیات مصداق را، راه رسیدن به روح معنا بر می‌شمارد و تتبع ویژگی‌های معنا با صرف‌نظر از خصوصیات مصادیق را منتهی به حقیقت واحدی می‌داند که در عین حالی که به نحو حقیقت همه مصادیق را در بر دارد فاقد خصوصیت خاصی است [۲۹، صص ۲۸-۲۹]. فی‌المثل پیرایش ویژگی‌های ترازو از معنای آن منجر به حقیقت در معنای (ما یوزن به الشیء؛ هر وسیله‌ای برای توزین اشیاء) می‌شود.

علامه در تعیین روح معنا روش دیگری را مطرح کرده‌اند و معتقدند باید به اهداف و غایات وضع لفظ توجه کرد. مثلاً هدف انسان از وضع لفظ ترازو چه بوده است؟ برای آنکه به وسیله‌ای برای توزین اشیاء نیاز داشت، پس برای وسیله‌ای در تأمین این غایت لفظ ترازو وضع شد. هرچند در گذر زمان و توسعه جهان مادی، این ابزار دستخوش تکامل، تغییرات و دگرگونی‌هایی شده، ولی غایت واحد در تمام انواع آن ثابت مانده است که به همه آن‌ها به نحو استعمال حقیقی لفظ ترازو اطلاق می‌شود. این شیوه ساخت در موارد دیگر نیز همین است؛ مثلاً ارتزاق، هدف از وضع لفظ طعام است. حال چه غذاهای مادی و چه غذاهای

معنوی او را به این هدف برساند، این فرایند را طعام نام می‌گذارد، به این جهت استعمال لفظ طعام در هر دو استعمال حقیقت خواهد بود [۱۴، ج ۳، صص ۹-۱۱].

حدس فلسفی برخاسته از بستر تجربه نیز به عنوان یکی از راه‌های حصول روح معنا توسط علامه جوادی آملی ذکر شده است. این شیوه ناظر به جستجوی اشیاء در صناعت‌های متکثر انسانی و اعصار مختلف است، که به‌رغم تحولات عدیده در صورت و ماده آن‌ها، همچنان به یک لفظ خوانده شده‌اند.

اشتراک به اجزاء یا صور اشیاء اقتضا می‌کند که با تغییر جنس یا تغییر صور اجزاء در تعیین لفظ خاص، استعمال لفظ در شیء استحاله شده را به نحو حقیقت منقضی کند، کما اینکه اقتضای تجربه خلاف این را شهادت می‌دهد. در مثل اگر لفظ ترازو را متصور شویم که از محور و دو کفه‌ای که با زنجیر یا طناب به محور متصل شده‌اند و به مرور به دستگاه‌های دقیق عصر ما بدل شده و اشکال مختلف و متفاوتی به خود دیده، که از حیث جنس و به لحاظ صورت تعددند، همه به نحو حقیقت میزان یا ترازو نام. این حدس فلسفی در نتیجه بررسی تجربی به دست می‌آید که عاری از دخالت جنس و شکل مصادیق در وضع حقیقی بوده، چرا که آنچه موجب حقیقت وضع می‌گردد، وسعت حقیقتی است که تمام مصادیق را احاطه می‌کند و به آن روح معنا یا معنای عام نام می‌نهند [۱۱، ج ۱۲، ص ۴۵].

در مقام جمع‌بندی باید گفت: وجود روش‌های مختلف، خدشه و خللی در امکان وجود روح معنای لفظ ایجاد نکرده؛ و روح معنا از گذر کشف منظور وضع، بررسی غایات، حدس فلسفی یا تجرید معنا قابل وصول و دست یافتنی است.

۴. حقایق

حقایق و یا به تعبیری تأویل مصدری است که صورت قرآن از آن حقیقت عینی تنزل یافته و در قالب لفظ صورت یافته است. بنابراین واقعیت یک لفظ تأویل است.

تأویل یک خبر حقیقتی است که این اخبار از آن خبر می‌دهد و تأویل انشاء، مصالحتی است که منشأ این انشاء گردیده؛ خواه به گذشته برگردد و یا از حال و آینده حکایت کند. البته قرآن دارای جهتی از تأویل است که در لیل‌القدر بر قلب مبارک معصوم نازل می‌گردد (تأویل کلی) و در جهتی دیگر از تأویل تفصیلی برخوردار است. در ادامه آنچه به عنوان تأویل می‌آید از قبل مباحث مفهومی ظاهر و باطن نبوده و ناظر بر بحث وجود و عینیت است [۱۴، ج ۳، ص ۴۹].

۱.۴. تأویل در نظر علامه طباطبایی

تأویل در لغت به معانی رجوع [۸، ج ۱۱، ص ۳۲]، ابتدا و یا انتهای امر [۷، ج ۱، ص ۱۵۸]، رجوع به اصل [۱۲، ذیل واژه اول] آمده است که معنای حمل ظاهر لفظ بر معنی غیرظاهر [۲۴، ذیل واژه اول]، در بین متکلمان و اصولیین مصطلح گردیده است. «اول» از آن جهت بر شروع اعداد اطلاق شده که بازگشت تمام اعداد بر اوست [۲۵، ج ۱، ماده اول].

لغت‌شناسان، مفسران و علمای علوم قرآنی بعضاً تأویل را مترادف با تفسیر و گروهی این دو را عموم و خصوص مطلق به نحو عمومیت تأویل و خصوصیت تفسیر و بعضی به عکس تأویل را خاص و تفسیر را عام و برخی قائل به تباین این دو هستند [۱۳، ص ۲۹]. به‌طور کلی قائلان به تأویل در دو گروه دسته‌بندی می‌شوند:

کسانی که ظهور تأویل را تنها در حیطة زبانی (سخن و متن) می‌دانند؛ بدین‌رو هر سخن، تفسیر و تأویلی دارد و تفسیر بر بستر ظواهر و قراین ظاهری و تأویل از قبیل بطون معناست. گروه دوم کسانی‌اند که برای هر پدیده‌ای (نه تنها برای هر سخنی)، تفسیر و تأویلی و ظاهر و باطنی قائلند، از آثار علامه نظر دوم فهمیده می‌شود [۱۹، ص ۶۵].

در تعریف علامه، تأویل در قرآن حقیقت واقعی‌ای است که بیانات قرآن حاکی از آن‌هاست [۱۴، ج ۳، ص ۴۹]، حقیقتی که معنایی از معانی از قبیل معارف و یا احکام و قصص و... به آن حقیقت استوار است [همان]. مهمترین دلیل برای این معنا استقراء آیاتی از قرآن کریم است که لفظ تأویل در آن‌ها به کار رفته و همه آنها بر این معنا تطبیق دارند [آل عمران: ۱۷؛ الاعراف: ۵۳؛ یونس: ۳۹].

تأویل در نظر علامه صرفاً جنبه معرفت‌شناختی و روان‌شناختی نداشته، بلکه دارای یک پشتوانه عظیم «وجودشناختی» است. ایشان از «تأویل» به عنوان یک «روش برای کشف باطن و حقیقت آیه» و نیل به «حقیقت» آن استفاده کرده^۴ و آن‌را به همه آیات تعمیم داده است. بر اساس نظر علامه، تمامی آیات در این عالم اشاره به حقیقتی دارند و نیز دارای ریشه‌ای در

۱. و ما یعلم تأویله الا الله و الراسخون فی العلم...؛ به معنای حقیقت واقعی که خداوند از متشابه اراده کرده است.

۲. هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ...؛ که در معنای مجسم شدن حقایق در روز قیامت (نه از جنس حقایق دنیوی).

۳. بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعَلْمِهِ و لَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلَهُ...؛ که اشاره به تکذیب چیزهایی که به واقعی خارجی آن پی نبرده‌اند.

۴. أن الحق فی تفسیر التأویل أنه الحقیقة الواقعیة التي تستند إليها البیانات القرآنیة من حکم أو موعظة أو حکمة، و أنه موجود لجميع الآیات القرآنیة [۱۴، ج ۳، ص ۵۰].

عالم خارجی هستند؛ همانند نسبت مثال به غرضی که در استعمال مثل است:

«أن المراد بتأويل الآية ليس مفهوما من المفاهيم تدل عليه الآية سواء كان مخالفا لظاهرها أو موافقا، بل هو من قبيل الأمور الخارجية، و لا كل أمر خارجي حتى يكون المصداق الخارجي للخبر تأويلا له، بل أمر خارجي مخصوص نسبته إلى الكلام نسبة الممثل إلى المثل بفتحيتين و الباطن إلى الظاهر» [۱۴، ج ۳، ص ۴۷].

البته برخی نظر علامه فقید را متناظر با نظر ابن تیمیه دانسته‌اند^۱ که تأویل از مدالیل لفظی نبوده و ذاتی است که عینیت دارد. در حالی که برای رد این نظر و در رفع این خلط، باید گفت ابن تیمیه همه موارد تأویل در قرآن را همان امور عینی محسوس خارجی می‌داند؛ زیرا از نظر وی «هو لغه القرآن التي نزل بها»، ولی علامه گرچه تأویل را حقیقت و بازگشت به حقیقت واقعی چیزی می‌داند، اما بازگشت به حقیقت را دارای موارد مختلفی می‌شمارد، از جمله: «بازگشت مثال به ممثل»^۲، بازگشت چیزی به عنوان حقیقی خودش^۳، تأویل از قبیل وصف به حال متعلق چیزی^۴ و یا از باب مجسم شدن حقایق^۵؛ البته نه مجسم شدن و مشاهده با چشم‌سر.

علاوه بر این تعریف اصطلاحی علامه^۶ با تعریف ابن تیمیه^۷ تفاوت ماهوی دارد؛ که ریشه آن در مبنای معرفت‌شناسی ایشان است؛ به نحوی که ابن تیمیه ظاهرگراست و به عقل بهایی نمی‌دهد که در نتیجه موجودات را منحصر در محسوسات می‌کند و در مقابل او، علامه عقل‌گراست و برای عقل در معرفت دینی جایگاه ویژه‌ای قائل است که موجودات ماورای ماده را اثبات می‌کند.

مؤید گفتار این است که علامه تفسیر ابن تیمیه را بدون ذکر نام او طرح و رد نموده و دلیل خود را عدم ناسازگاری معنای او با ظاهر آیاتی با کاربرد لفظ تأویل بیان می‌دارد [نک: ۱۴، ج ۳، صص ۲۴-۲۵].

۱. هكذا ذهب سيدنا العلامة الطباطبائي - دام ظلّه - إلى أنّ التأويل ليس من مداليل الألفاظ، و إنّما هو

عين خارجية، و هي الواقعية التي جاء الكلام اللفظي تعبيرا عنها [۲۶، ج ۳، ص ۳۲].

۲. [نک: يوسف: ۱۰۰].

۳. سَأْتِبُّكَ بِتَأْوِيلٍ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا [الكهف: ۷۸].

۴. [الاسراء: ۳۵].

۵. [الاعراف: ۵۳].

۶. أن الحق في تفسير التأويل أنه الحقيقة الواقعية التي تستند إليها البيانات القرآنية من حكم أو موعظة أو حكمة، و أنه موجود لجميع الآيات القرآنية [۱۴، ج ۳، ص ۵۰].

۷. تأويل الكلام هو الحقایق الثابته فی الخارج بما هی علیه من صفاتها و احوالها [۴، ج ۱۳، ص ۲۸۹].

پس به تعبیر واضح، تأویل مورد اعتقاد علامه، فراتر از عالم ماده و واقعیت خارجی است که منشأ صدور معارف قرآن و احکام الهی و حتی امور خارجی این جهانی است. به این سبب ابن تیمیه علم به تأویل برخی آیات را منحصر به خدا می‌داند [۴، ج ۱۳، ص ۲۷۵ و ۵، ص ۱۲] و علامه نفی مطلق را نمی‌پذیرد و پیامبر و اهل بیت علیهم السلام را از باب «لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ» [الواقعه: ۷۹] و «عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنْ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ» [الجن: ۲۶ و ۲۷] عالم به تأویل می‌داند [۱۴، ج ۳، صص ۲۷ و ۵۱]. پس نزول قرآن به زبان عربی و تفصیل آن در بیان آیات و سوره، در قالب کلام سوای از چیزی است که از آن حکایت می‌کند که آن حقیقت و مأخذ قرآن است که همچنان در جایگاه قویم خود مستقر است.

علامه در المیزان می‌فرماید: «پس کتاب مبین که اصل قرآن است و خالی از تفصیل و تدرج است، امری است غیر این قرآن نازل شده، و این قرآن به منزله لباسی است برای آن امر و همین معنا یعنی اینکه قرآن نازل شده و بشری شده کتاب مبین است که به منزله لباسی است، برای اندام صاحب لباس و مثال باشد برای حقیقت و نیز به منزله مثل باشد برای غرض صاحب کلام» [۱۴، ج ۲، صص ۱۶-۱۷]. بر این مبنا تأویل قرآن حقیقتی است که سرمنشأ معارف قرآن گردیده است [نک: همان، ج ۳، ص ۲۱]. همان حقیقتی که تمام معارف قرآن از آن سرچشمه گرفته است [همان، ج ۲، ص ۱۶]. حقیقتی خارجی که هرچند آیه به نحوی بدان اشاره دارد ولی مدلول آیه محسوب نمی‌شود. همان‌طور که امثال و کنایات بر هدف و موضوع له خود به صورت مطابقی دلالت ندارند، هرچند وضع و حالت آن را بیان می‌کنند: «تأویل، آن حقیقت خارجی است که موجب گردیده تا تشریح حکمی گردد، یا بیان معرفتی شود، یا حادثه‌ای بازگو گردد. آن حقیقت چیزی نیست که بیان قرآن صریحاً بر آن دلالت کند، جز آنکه هریک از بیان‌های قرآن از آن نشئت و ظهور یافته است و نیز اثری از آن است که به گونه‌ای از آن حکایت دارد و بدان اشاره می‌نماید» [همان، ج ۳، ص ۵۳]. علامه تأویل را در تمام آیات قرآن به همین معنا برمی‌شمارد.

۵. ۲. ظواهر و بواطن

در نظر علامه وجود ظاهر و باطن برای قرآن امری قطعی است، از آنجا که قرآن کریم دارای معارف و معانی ذو مراتبی است که سطح فهم و ادراک مخاطبان و رجوع‌کنندگان به او از یک‌سو و وجود روایات منقول در منابع فریقین ناظر بر ظاهر و باطن قرآن از

سوی دیگر اقتضای وجود این جهات را دارد [۱۹، ص ۴۵؛ ۱۴، ج ۳، صص ۷۱-۷۴]. این مراتب در نسبت طولی هم قرار داشته و به نسبت اختفا و ظهورشان به دنبال ظاهر آیات مرتب خواهند شد. به نحوی که روشن‌ترین معنا برای ظاهر، باطن اوست و معنای در درجه بعدی وضوح، معنای باطنی معنای قبل از خود است، به صورتی که هر معنا برای قبل از خود ظاهر و برای معنای بعد از خود باطن است [همان، ص ۷۳]. تا جایی که به نهایت معنا و حقیقت عینی خارجی آیه برسد.

در نظر علامه برای آیات به جهت باطن، محدودیتی نیست، بلکه چه به ظاهر نزدیک باشد و چه دور، و چه یکی باشد و چه بی‌شمار، مشروط به اینکه معنایی باشد که از مجرای ظاهر دست یافتنی بوده و ضمن مخالفت نداشتن با ظاهر، مسانخت و مطابقت با ظاهر داشته باشد [۱۴، ج ۳، ص ۷۴].

به طور مثال علامه در ذیل آیه «ولاتشکوا به شیئا» [النساء: ۳۶]، به ترتیب معانی «ممنوعیت پرستش بتان»، «ممنوعیت تبعیت از غیر خدا»، «ممنوعیت پیروی از هوا» و «ممنوعیت التفات به غیر خدا» را به عنوان معانی باطنی ذکر می‌کند [۱۹، صص ۴۶-۴۵].

از مبانی علامه در مسئله ظاهر و باطن، توجه به درجات و سطوح مختلف ادراک و فهم آدمی است، چرا که استغراق در مظاهر دنیوی، مادیات و انس با معلومات حسی، موجب تصور مصادیق مادی در اغلب مفاهیم شده است. مخاطب قرار گرفتن همه ابناء بشر توسط قرآن کریم با وجود تفاوت در ادراک معنوی و امور فرامادی، اقتضای آن را دارد که هریک از مراتب معنا برای مرتبه پایین‌تر، بدون واسطه و بی‌پرده بیان نگردد؛ چرا که در غیر این صورت نقض غرض صورت خواهد گرفت. به همین جهت از مراتب ظاهر و باطن در انتقال معانی و حقایق قرآن بهره جسته است [۱۹، ص ۴۷].

نکته‌ای دیگر که در فهم نظر علامه دارای اهمیت است، نسبت میان معانی و در طول هم بودن معارف است [۱۴، ج ۳، ص ۷۳] که اعتقاد علامه به عدم استعمال لفظ در چند معنا را نیز توجیه می‌کند [۱۴، ج ۳، صص ۴۴ و ۶۴].

یکی از مواردی که علامه بر اساس آیات قرآن [البروج: ۲۱-۲۲؛ الزخرف: ۲-۴ و الواقعة: ۷۷-۸۰] اشاره دارد، این است که قرآن دارای حقیقتی است که در لوح محفوظ نزد خداوند باری تعالی است که قابل تفصیل نیست (تأویل) و دیگر مرتبه، معارف و معانی است که به عنوان تنزیل و در قالب واژگان و الفاظ صورت یافته که به نسبت مرتبه اولی به مثابه مثل و مُمَثَل است [۱۴، ج ۲، صص ۱۶-۱۸].

از این رو شرطی دیگر در رابطه تأویل و متن؛ سازگاری تأویل با ظهور است [۱۹، ص ۵۹]. پس معارف که از حقیقت تنزل یافته‌اند، نباید در عرض هم و در مخالفت باهم باشند که اگر در عرض هم باشند، ممثلی از مثل وصول نخواهد یافت: «همه بیانات قرآنی نسبت به معارف عالی‌ه که مقاصد حقیقی قرآند امثال می‌باشند» [۱۹، صص ۴۶ و ۶۰].

علامه تدبر، تحلیل و تیزبینی در آیات را لازمه به دست آوردن باطن دانسته و معتقد است تدبر در دو معنا (دقت در آیه‌ای بعد از آیه دیگر) و (دقت بر یک آیه و سپس تدبری دوباره در همان آیه) در قرآن کاربرد داشته و راه وصل به مراتب و معانی باطنی است [۱۴، ج ۵، ص ۱۹].

حال باید به این نکته اشاره کرد منشأ خصائص ظاهر اشیاء در باطن و حقیقت آن‌ها است، از طرفی، معطی خصیصه، خود از مراتب وجودی بالاتری از خصیصه برخوردار است. پس ادراکاتی که نفس از خود دارد ریشه آن در باطن است و حقیقت باطنی به وضوح روشن‌تر از خود نفس است و استقرار این سیر ادامه می‌یابد که برسد به آنجا که حقیقه الحقایق از همه حقایق بدیهی‌تر و روشن‌ترین معلوم است.

از مهمترین اصول تأویل، برقراری توازن بین ظواهر و حقیقت است؛ لذا اگر که باب موازنه شهود و عوالم غیب به روی آدمی گشوده شود، از ظاهر بگذرد و به حقایق برسد؛ سهم عظیمی از معارف برای او نمایان می‌گردد [۲۷، ج ۱، ص ۳۲۶].

۵. ۳. عالم تکوین، انسان و قرآن

در نظر علامه پیش‌انگاره دیگری در مبانی تأویل، هماهنگی و یا تطابق بین عالم، انسان و قرآن است و احکام هر یک درباره دیگری صادق است و همین مسئله، کلید تفسیر از قرآن به تفسیر انفسی و آفاقی می‌باشد [۱۵، ۴۶].

به نحوی که با سیر در نشانه‌های انفسی و کشف مراتب هستی به رؤیت حقیقت نائل آمده و تأویل محقق می‌شود. به این جهت لزوم تقید به تزکیه و سیر و سلوک در باطن پیش‌زمینه دست‌یابی به تفسیر، کشف مراتب باطن و تأویل قرآن دانسته شده است و فهم هر بطنی از بطون قرآنی، تقوا و طهارت خاص آن مرتبه خاص انسانی (مطابق آن بطن) را می‌طلبد که البته نسبت به مرتبه مادون خود، کامل‌تر است. بر اساس نظر علامه طباطبایی که اصل توحید را طهارت کبری می‌داند [۱۴، ج ۲، ص ۲۱۰]، هرچه فرد در مراتب توحیدی بالاتر رود، از طهارت بیشتری بهره‌مند است.

در این دیدگاه، تفاوت قرآن، انسان و هستی، تفاوتی صوری و ظاهری است و مانند تعبیر خواب برای کسی که رؤیا می‌بیند، اشاره به حقیقت و باطنی داشته و در حقیقت وحدت وجود دارد که از آن به «حقیقه‌الحقائق» یاد می‌گردد [۱۷، ص ۶۳؛ ۱۵، ص ۶۴]. علامه با استناد به آیه «تلك الامثال نضربها للناس و ما يعقلها الا العالمون» می‌گوید: مثال‌ها برای مردم به صورتی است که ظاهر از حقایق آن حکایت کرده و فقط اهل علم که حقایق اشیاء را درک می‌کنند و در ظاهر جمود ندارند به لب مقاصد دست می‌یابند [۱۴، ج ۱۶، ص ۱۳۳].

چگونگی ارتباط یافتن قرآن، انسان و عالم تکوین

۱. علم حروف: از مؤیدات بر ارتباط عالم هستی و قرآن، علم اسماء و رموز موجود در حروف است. از آنجا که خداوند غیر محسوس است، ذات اقدسش ولو برای اولیاء الله امکان شناخت ندارد: «لا یدرکه بعد الهمم و لا یناله غوص الفطن» [نهج البلاغه، خطبة ۱]. اما راه معرفت الله به صورت مطلق مسدود نیست، و از طریق الفاظ و اسماء می‌توان به معرفت صفات خداوند رسید، آن‌چنان که فرموده «وَلِلّٰهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنٰی فَادْعُوهُ بِهَا» [الاعراف: ۱۸۰]؛ و اساس معرفت الله، حروف و اسماء است چون خدا محسوس نیست و جز از راه کلمه و لفظ قابل شناخت نمی‌باشد.

یکی از وجوه هستی، بروز صدا و اصوات است، که در نباتات بالقوه و در جمادات بالفعل، و به صورت ارادی ظهور پیدا می‌کند. کمال وجه برای صدا، وقتی است که در قالب کلمات و کلام شکل بگیرد که فصل انسان با سایر موجودات است. به جهت وجودشناختی، لفظ قبل از معنا قرار دارد، به عبارتی تصور معنا بی‌آنکه لفظی متصور شود، امکان وقوعی ندارد. از این رو حقیقت باری تعالی، که یک امر مخفی و لایتنهایی است؛ کمترین تجلی و ظهور آن در صفات و کلام نمود پیدا کرده است. کلمات و کلام در نقش حاملان معانی و حقایق، ابتدائاً کلام نفسی بوده که بعد از ظهور و تنزل ذات الهی و خلقت موجودات به صور اشیاء و موجودات مختلف در حروف متجلی گشتند و حروف به هم پیوسته در کلمات ملفوظ شده و با ترکیب و تلفیق خود، ادراک و محسوسات را شکل دادند [۳، صص ۵۵-۵۹].

علامه در المیزان درباره نسبت عالم وجود و کلام می‌نویسد:

«... فکل معلول بخصوصیات وجوده کلام لعلته تتکلم به عن نفسها و کمالاتها، و مجموع تلك الخصوصیات بطور اللف کلمة من کلمات علته، فکل واحد من

الموجودات بما أن وجوده مثال لکمال علتة الفيضة، و کل مجموع منها، و مجموع العالم الإمكانی کلام الله سبحانه يتکلم به فيظهر الممكنون من کمال أسمائه و صفاته، فکما أنه تعالی خالق للعالم و العالم مخلوقه كذلك هو تعالی متکلم بالعالم مظهر به خبايا الأسماء و الصفات و العالم کلامه» [۱۴، ج ۲، ص ۳۲۶].

از طرفی حقایق خارجی می‌توانند در الفاظ و حروف تجلی یابند، از طرف دیگر تأثیر و تأثر حروف و الفاظ بر اساس مناطق محاورات، می‌تواند اتفاقات و حوادث پدید آورد و حقایق خارجی بیافریند. چرا که آثار و خواص حروف تهجی، آغاز علم حروف است، تا جایی که میان لفظ و صوت با مفهوم ذهنی و معنا می‌شود ارتباط برقرار شود و در بین کلمات و واقعیت‌های خارجی نیز رابطهٔ تکوینی برقرار است؛ به گونه‌ای که از علامه در مجموعهٔ رسائل آورده است: «تنزل یافتن یک اسم از اسم دیگر و اینکه خلق و آفرینش فرع بر اسماء هستند و از آن‌ها نشئت گرفته و پدید آمده‌اند دلالتی آشکار دارد» [۱۷، ج ۱، ص ۷۴].

۲. انسان کامل: علم اسماء به تصریح آیه «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا، ثُمَّ عَرَضَهُمْ» [البقره: ۳۱]، علم انسان کامل است. از آنچه که در بخش پیشین آمد، روشن شد که حروف و اسماء بستر دسترسی به حقیقت قرآن فراهم می‌سازند. وحدت و یگانگی حقیقت مبدأ وجود انسان و قرآن که همان اسماء الهی است، بیانگر سنخیت و تناظر انسان و قرآن است. اما دسترسی انسان با حقیقت قرآن و نهان وجودش به تهذیب و ظرفیت نفسش وابسته است. به تعبیر علامه مقدار معرفت به اندازهٔ توانایی و ظرفیت عارف است، آنچنان که آب برداشتن از دریا به مقدار پیمانانه است، نقص و تحدید از گنجایش جوینده است و الا دریا محدودیتی ندارد [۱۷، ج ۱، ص ۷۹].

از این‌رو تمام اسماء الهی در انسان کامل ظهور می‌یابد، و براساس اتحاد علم و عالم، تنها انسان کامل مظهر قرآن و واصل به حقیقت عالم تکوین است؛ به این ترتیب در جریان تأویل و ظهور باطن قرآن، در واقع حقیقت تکوین نیز به دست می‌آید. از طرفی، اتصاف قرآن بر هدایت و انسان‌سازی، به ساخت انسانی منجر می‌شود که محور معرفت و تعالیم شود.

کشف مراد از ظاهر قرآن با فهم حقیقت آن فراهم می‌آید و فهم این حقیقت به وسیلهٔ گفت‌وشنود درونی با قرآن بدست می‌آید (قرآن به قرآن). این مکالمه و مفاهمه بر تصورات و مفاهیم ذهنی به جایی نمی‌رسد، بلکه چنین فهمی با اعتقاد بر تناظر معنا و هستی به دست می‌آید. در تأویل به این معنا، به دنبال رسیدن از ظاهر و یا مرتبهٔ سفلی به حقیقت و اصل هستی هستیم، پس کشف حقیقت از هستی انسان تأویل اوست. پس انسان به‌سان قرآن، علاوه بر ظاهر، باطنی در سرای باقی دارد. انسان در سیر و سلوک به

هر شأنی که دست یابد، مراتب اسفل را «تأویل» می‌کند. اکمل و اتم تأویل، حق جل جلاله است که وصول به این مرتبه برای کسی میسر نیست، مگر با گسترانده شدن صحنه محشر و اتیان قیامت که (يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ) [الاعراف: ۵۳] و تأویل همه چیز نمایان خواهد شد.

نتیجه‌گیری

قرآن از مبدأ حقیقت به عالم محسوس تنزل کرده است که در این رهگذر، قدسی بودن الفاظ به جهت تجلی حقیقت در ظرف قابلیت الفاظ و مراتب معنایی کلام است. الفاظ، مفاهیم و معانی کلام الهی، با عالم خیال و عالم عقل در تسانخ‌اند، که با حقیقت قرآن نسبتی چون نسبت مثل به ممثل دارند. قرآن، انسان و هستی بازگشت به یک حقیقت داشته که تنها در ظاهر و صورت تغایر و تفاوت دارند و این حقیقت، مبدأ تأویل در نظر علامه است. دستیابی به حقیقت مصحف مکرمه قرآن، انسان کامل و عالم هستی جز برای پاکان از حجاب‌های ظلمانی میسر نیست و مراتب معانی باطنی با تعاطی معرفتی از رهگذر تناظر قرآن، هستی و انسان عیان می‌شود. دعوت به تفقه و غور در آیات قرآن، آیات انفسی و آیات آفاقی برای کسب معرفت و رهیابی به توحید، مؤید این است که آیات هستی، الفاظ قرآن و فطرت انسان مندمج درهمند. از این‌رو تلائم الفاظ و اصوات قرآن با طبع آدمی، موجب حیات قلب و برانگیختن فطرت انسان مستعد، می‌شود. و در آخر اتصال به حقیقت قرآن مستلزم اتصال روحی و تبعیت فعلی از انسان کامل است، بدان جهت که قرآن صامت متحد با قرآن ناطق است.

منابع

- [۱]. قرآن کریم.
- [۲]. نهج البلاغه.
- [۳]. آزند، آتش (۱۳۶۹). تاریخ حروفیه. تهران، مولی.
- [۴]. ابن تیمیه (۱۴۱۶). مجموعه فتاوی. تحقیق مروان کجک، مصر، دارالکلمه الطیبه.
- [۵]. _____ (؟). الاکلیل فی المتشابه و التأویل. تصحیح: محمد شحاته، مصر، دارالایمان.
- [۶]. ابن عربی الحاتمی الطائی، أبو عبد الله محمد بن علی (؟). الفتوحات المکیة. بیروت، دارصادر.

- [۷]. ابن فارس (۱۴۰۴). معجم مقاییس اللغة. قم، مکتب الإعلام الإسلامی.
- [۸]. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۳۷۵). لسان العرب. بیروت، دارصادر.
- [۹]. باطنی، باطنی (۱۳۹۸). زبان و تفکر (مقالات زبان شناسی). تهران، نشر آگه.
- [۱۰]. جرجانی، علی بن محمد (۱۳۷۰). التعریفات. چاپ چهارم، تهران، ناصر خسرو.
- [۱۱]. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۸). تسنیم (تفسیر قرآن کریم)، تحقیق و تنظیم محمد حسین الهی زاده، قم، مرکز نشر اسراء.
- [۱۲]. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲). مفردات ألفاظ القرآن. تحقیق: داوودی، صفوان عدنان، بیروت، دار الشامیة.
- [۱۳]. شاکر، محمد کاظم (۱۳۸۸). روش های تأویل قرآن. قم، بوستان کتاب.
- [۱۴]. طباطبائی، سید محمد حسین (۱۳۹۰). المیزان فی تفسیر القرآن. بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، چاپ دوم، ج ۱، ج ۲، ج ۳، ج ۴، ج ۱۰، ج ۱۱، ج ۱۳، ج ۱۴ و ج ۱۶.
- [۱۵]. _____ (۱۳۶۰). رسالة الولاية. قم، مؤسسة اهل البيت.
- [۱۵]. _____ (۱۴۱۷). توحید علمی و عینی. چاپ دوم، مشهد، نشر علامه طباطبائی.
- [۱۷]. _____ (۱۳۸۷). مجموعة رسائل. قم، بوستان کتاب.
- [۱۸]. _____ (۱۴۲۳ق). الإعجاز و التحدی، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- [۱۹]. _____ (۱۳۸۸). قرآن در اسلام. چاپ سوم، قم، بوستان کتاب.
- [۲۰]. طوسی، نصیر الدین (۴). اساس الاقتباس. تهران، انتشارات حکمت.
- [۲۱]. غزالی، ابوحامد محمد (۱۴۱۱). جواهر القرآن. الطبعة الثالثة، بیروت، دار احیاء العلوم.
- [۲۲]. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۸). کتاب العین. بیروت، موسسه الاعلمی للمطبوعات.
- [۲۳]. قرشی بنایی، علی اکبر (۱۳۷۱). قاموس قرآن، چاپ ششم، تهران، دار الکتب الإسلامیة.
- [۲۴]. مرتضی زبیدی، محمد بن محمد (۱۳۸۵). تاج العروس من جواهر القاموس. بیروت، دارالهدایة.
- [۲۵]. مصطفوی، حسن (۱۳۶۸). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم. تهران، وزارت ارشاد.
- [۲۶]. معرفت، محمدهادی (۱۴۱۰). التمهید فی علوم القرآن. چاپ سوم، قم، مرکز مدیریت حوزه.
- [۲۷]. ملاصدرا، محمد بن ابراهیم (۱۳۹۱). شرح اصول کافی، تهران، مکتبة المحمودی.
- [۲۸]. _____ (۱۳۷۱). مفاتیح الغیب. ترجمه و تعلیق محمد خواجهی، تهران، انتشارات مولی.
- [۲۹]. موسوی خمینی، سید روح الله (۱۳۷۸). تفسیر سورة حمد. چاپ پنجم، تهران، مؤسسة تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

