

التحقیق فی کلمات القرآن الکریم؛ تحول در روش‌های مفردشناسی کلمات قرآن در سده اخیر حوزه علمیه قم*

محمد ملکی نهانودی^۱

چکیده

بررسی معانی کلمات قرآن کریم همیشه از دغدغه‌های جدی جامعه قرآنی بوده و گروه‌های مختلفی به آن پرداخته‌اند و لغویان، مفسران، فقها و... آثار ارزنده‌ای در این زمینه نگاشته‌اند. بی‌شک لغویان از محوری‌ترین گروه‌های بررسی‌کننده کلمات عربی‌اند و در میان آنان ابن‌فارس که از مهم‌ترین لغویان قرن چهارم هجری است، با طرح موضوع «اصل معنایی»، تحولی شگرف در موضوع لغت‌شناسی زبان عربی ایجاد کرد. «اصل معنایی» که از بزرگانی چون ابن‌درید و ابن‌سکیت و خلیل الکوگیری شده؛ پس از ابن‌فارس به بوته فراموشی سپرده شد و جز اندکی به این موضوع مهم نپرداختند. به‌ظاهر این اصل، فقط توجه ابن‌فارس را به خود جلب کرد، ولی دیگر لغویان نیز در کتب خود از اصل معنایی بهره بردند و عملاً بدان معتقد شدند. افزون بر وجود شواهد گوناگون دال بر قبول اصل معنایی در کلام لغویان، دلیل دیگر برای اثبات این حقیقت لغوی در زبان عربی، پذیرش آن از سوی لغت‌شناسی ممتاز همچون ابن‌فارس است. قرن‌ها پس از او، قرآن‌شناس قرن حاضر، حسن مصطفوی، با پذیرش «اصل معنایی» و تک‌اصل دانستن همه مواد عربی، به بررسی و شرح کلمات قرآن پرداخت. مقایسه عملکرد او در بررسی کلمات و محور قراردادن «اصل معنایی»، با دیگر کتاب‌هایی که به کلمات قرآن پرداخته‌اند، نشان می‌دهد تغییرات و زیبایی‌های شگرفی در معانی کلمات قرآن پدید آمده است؛ تغییراتی که با اصول زبان عربی و معانی گفته‌شده در دیگر کتب، منافاتی ندارد، بلکه نسبت به بیشتر شرح‌های موجود در کتب تفسیری و لغوی و مفردات و غریب القرآن، موşkافانه‌تر و هدفمندتر است.

واژگان کلیدی: التحقیق فی کلمات القرآن، مصطفوی، اصل معنایی، ابن‌فارس.

* این مقاله با حمایت دبیرخانه دائمی کنگره یک‌صدمین سالگشت باز تأسیس حوزه علمیه قم و دستاوردها و نکوداشت آیت الله العظمی حاج شیخ عبدالکریم حایری □ تألیف شده است.

۱. استادیار گروه علوم قرآنی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران.

رایانامه: maleki@noornet.net

مقدمه

کتاب التحقيق فی کلمات القرآن الکریم نوشته حسن مصطفوی، از علمای معاصر، یکی از شاهکارهای قرآنی سده اخیر است که با دیگر آثار حوزه کلمات قرآن تفاوت دارد و به سبب ویژگی‌هایش توجه اندیشمندان و قرآن‌پژوهان را به خود جلب کرده است. داشتن مبانی خاص و هدفمند همراه با سبکی جدید در ارائه نظریات و شرح کلمات و مستندسازی آرا، سه ویژگی خاص این کتاب به شمار می‌رود.

در این مقاله مهم‌ترین ویژگی‌های کتاب که پایه و اساس آن نیز به شمار می‌آید، بررسی شده است. توجه علامه مصطفوی به «اصل معنایی» و محور قراردادن آن در بررسی معنای کلمات قرآن کریم، مهم‌ترین ویژگی کتاب است که بسیار بررسی و نقد شده است؛ از این رو لازم است در ابتدا و به اختصار، چپستی «اصل معنایی» و نظر علمای لغت درباره آن بررسی شود؛ آن‌گاه به ظرایف موجود در التحقيق که بر اساس این اصل مهم لغوی است بپردازیم.

روشن است که برای اثبات وجود «اصل معنایی» در کلام عرب باید به قائلان آن مراجعه و استناد کرد. به گواه تاریخ، احمدبن فارس نخستین کسی است که «اصل معنایی» را به صورت مشخص در کلمات عربی مطرح کرد (رمضان، ۱۹۹۵م، ص ۳۳۵). او کتاب مقایس اللغه را مطابق همین اصل تنظیم، و همه مواد زبان عربی را بر اساس آن بررسی و اصول معنایی آنها را بیان کرد. در میان لغویان کسی چون ابن فارس در این باره سخن نرانده و در اصول معنایی واژگان وارد نشده است؛ از این رو برای اثبات وجود «اصل معنایی» ناگزیریم به کلام ابن فارس اعتماد کنیم؛ امری که برای بسیاری خوشایند نیست و موضعی اثباتی از لغویان در این باره پیش و پس از ایشان دیده نمی‌شود (عزالدین، ۱۹۶۷م، ص ۳۵۳)، ولی برای پذیرش «اصل معنایی» که اساسی‌ترین مبنای علامه مصطفوی در کتاب التحقيق است، لاجرم و به عنوان کبرای قضیه ابتدا باید شخصیت ابن فارس را بررسی، و قابل اعتماد بودن او را در علم لغت اثبات کنیم.

پژوهش‌های صورت گرفته

در زمینه کتاب التحقيق فی کلمات القرآن و همچنین مقایس اللغه مقالات معدودی نوشته شده و عمدتاً به معرفی این دو منبع و مبانی کلی آنها پرداخته‌اند، ولی آنچه در همه آنها مغفول مانده، توجه به دو مسئله مهم است که محور مقاله پیش روست: یکی اثبات «اصل معنایی» و دیگری بیان

ظرایف موجود در التحقیق که برگرفته از «اصل معنایی» مورد قبول علامه مصطفوی است. این دو مسئله مهم به صورت مشخص در هیچ یک از پژوهش‌های پیشین مشاهده نمی‌شود.

اهمیت پژوهش

تاکنون کتاب‌های بسیاری با عنوان غریب القرآن، مفردات و تفسیر قرآن به پژوهش درباره کلمات قرآن پرداخته‌اند که عمدتاً هم‌شکل و یکنواخت‌اند و تفاوت اساسی با یکدیگر ندارند، ولی عالم معاصر، علامه مصطفوی، با فهم دقیق از تاریخ لغت عربی و پذیرش یکی از پربحث‌ترین مسائل لغوی، تمام کلمات قرآن را بر اساس «اصل معنایی» بررسی و معناشناسی کرده است. این کار در نوع خود، خلاقانه و جدید به شمار می‌رود، ولی تاکنون اهمیت و زوایای گوناگون آن به خوبی بیان نشده است.

پرسش‌ها و روش پژوهش

در این پژوهش، استدلال زیر را در ضمن چند پرسش خلاصه کرده و به آنها پاسخ داده‌ایم. استدلال مزبور بدین قرار است:

أ) علامه در التحقیق از «اصل معنایی» بهره برده است و بر اساس آن به مفاهیم جدیدی رسیده است؛

ب) «اصل معنایی» اصلی پذیرفته شده در زبان عربی است؛

نتیجه: آنچه علامه در التحقیق بر اساس «اصل معنایی» بدان رسیده، مورد تأیید علمای لغت است. براین اساس سؤالات ذیل محور پژوهش خواهد بود:

۱. دلایل مقبولیت «اصل معنایی» در زبان عربی چیست؟
۲. علامه مصطفوی چگونه از «اصل معنایی» بهره برده است؟
۳. دستاوردهای علامه مصطفوی در بهره‌گیری از «اصل معنایی» در بیان معانی کلمات قرآن چیست؟

مفاهیم

۱. حسن مصطفوی

میرزا حسن مصطفوی (متوفای ۱۴۲۶ق) قرآن‌پژوه و فقیه معاصر، یکی از مفاخر قرن حاضر است که در سال ۱۳۳۴ هجری قمری در تبریز به دنیا آمد. این روحانی بزرگ، پله‌های ترقی را

به سرعت پیمود و از محضر استادان بزرگی همچون سید ابوالحسن اصفهانی، میرزا حسین نایینی و شیخ محمد حسین اصفهانی کسب فیض کرد. این عالم بزرگ در علوم گوناگون از جمله قرآن و سیر و سلوک تألیفات متعددی دارد. علامه مصطفوی مهم ترین نوشته خود را با عنوان التحقيق فی کلمات القرآن الکریم در تفسیر قرآن کریم تقدیم عالم اسلام کرد.

۲. التحقيق فی کلمات القرآن

کتاب التحقيق فی کلمات القرآن الکریم جزء مهم ترین کتابها در زمینه مفردات قرآن است که در چهارده جلد و به زبان عربی تدوین شده است. در این کتاب، کلمات قرآن کریم بر اساس «اصل معنایی» بررسی شده است. التحقيق در سال ۱۳۶۲ به عنوان کتاب سال جمهوری اسلامی برگزیده شد (عقیقی بخشایشی، ۱۳۸۲ ش، ص ۹۹۵).

۳. معجم مقاییس اللغة و ابن فارس

با توجه به اینکه اثبات «اصل معنایی» به معرفی کامل ابن فارس و کتاب مقاییس اللغة وابسته است، در ادامه به تفصیل درباره کتاب و مؤلف آن، ابن فارس، سخن خواهیم گفت.

۴. اصل معنایی

«اصل معنایی» که برخی از آن به ریشه معنایی یا بُن معنایی هم یاد می کنند، بی شک یکی از مهم ترین مباحث و اصول مفردشناسی است. هرچند مبدع این نظریه ابن فارس است که آن را اساس و محور کتاب مقاییس اللغة قرار داده، برخی محققان معتقدند ایده اصلی آن به خلیل و ابن درید برمی گردد و برخی دیگر، ایده اصلی آن را از ابن سکیت می دانند (سماح، بی تا، شماره های ۷، ۸ و ۹). همچنین در میان کلمات برخی بزرگان لغت قبل از ابن فارس نیز می توان شواهد فراوانی بر اعتقاد آنان به اصل معنایی یا معنای محوری به دست آورد.

اصل در نظر ابن فارس، اساس و پایه یک چیز را گویند (ابن فارس، ۱۴۰۴ ق، ج ۱، ص ۱۰۹). بر همین اساس، محقق معاصر، دکتر طیب حسینی، «اصل معنایی» را حفظ معنای اصلی ماده در همه صیغه ها و مشتقات یک ماده با هر تطور لفظی می داند (طیب حسینی، ۱۳۹۵ ش، شماره ۱۲۰، ص ۱۳)، اما آنچه در مقاییس اللغة مشاهده می شود، گویای تعریفی خاص از «اصل معنایی» مورد نظر ابن فارس است: اشتراک کلمات تحت یک ماده در یک معنا یا تقسیم آن کلمات به دو دسته معنایی یا دسته های بیشتر و معانی مشترک بیشتر. به تعبیر دیگر ابن فارس ضمن جمع آوری

همه کلمات موجود ذیل هر ماده، معنا یا معانی مشترک بین آنها را به دست آورده و به عنوان اصل یا اصول معنایی آن ماده بیان کرده است و در مواردی نیز به دلایل مختلف، همچون کم بودن کلمات ذیل ماده، هیچ اصلی ذکر نکرده است؛ موادی مانند «دهه» (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۶۱)، «فشر» (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۴۷۵)، «هیس» (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۲۴) و «هینخ» (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۲۸).

این موضوع مهم در همان قرن چهارم مطرح و سپس مورد بی توجهی و بی مهری قرار گرفت و جز معدودی از محققان، آن هم در سطح بررسی مقایسه اللغه بدان نپرداختند. البته با بررسی برخی کتب لغوی و قرآنی، نشانه‌هایی از آن دیده می‌شود (از باب نمونه ر.ک: راغب، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۷۱۴)، ولی هیچ محقق به صورت مشخص و با پذیرش کامل «اصل معنایی» به این بحث نپرداخت، تا اینکه علامه مصطفوی با قبول این قاعده، کلمات قرآن را با محوریت «اصل معنایی» بررسی کرد که کتاب التحقیق فی کلمات القرآن حاصل این بررسی است. تنها تفاوت موجود در نگاه علامه مصطفوی با ابن فارس در موضوع، اعتقاد علامه به وجود اصل واحد در همه مواد است (مصطفوی، ۱۳۸۵ش، ج ۱، ص ۶)؛ در حالی که ابن فارس در بررسی و بیان اصول معنایی در برخی موارد تا پنج «اصل معنایی» را نیز ذکر کرده است (از باب نمونه ر.ک: ماده «الجیم والدال و الحرف المعتل»، ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۴۳۵). در کنار اختلاف نظر در تک اصلی یا چند اصلی بودن بین علامه و ابن فارس، ظرافت‌های درخور توجهی در بررسی بسیاری از کلمات قرآنی در التحقیق مشاهده می‌شود؛ چیزی که در دیگر منابع تفسیری و غریب و مفردات کمتر مشاهده شده است.

اثبات «اصل معنایی»

برای اثبات اصل معنایی، بی شک باید به سخن صاحبان رأی و لغویان مراجعه کنیم. در تاریخ زبان عربی افراد مختلفی با لغت در ارتباط بوده‌اند، ولی اندکی از آنان همچون ابن جنی، ابن درید و ابن فارس به مباحث لغوی پرداخته‌اند. حتی مهم‌ترین مؤلفان منابع زبان لغوی عربی همچون خلیل بن احمد، ازهری و جوهری نیز از این مقوله دور بوده و متعرض مباحث لغوی نشده‌اند؛ از این رو طرح نکردن موضوع «اصل معنایی» در کتب آنان به معنای نپذیرفتن آن نیست.

بنابراین برای قبول و اثبات اصل معنایی در زبان عربی از دو راه می‌توان بهره برد:

۱. یافتن مصادیق قبول اصل معنایی در کلام بزرگان لغت: در میان کلمات برخی بزرگان لغت می‌توان شواهدی بر اعتقاد آنان به وجود اصل معنایی یا معنای محوری یافت؛ همچنان که

ابن قتیبه (متوفای ۲۷۶ق) در بیان معنای «ظلم» می‌گوید: «واصل الظلم فی کلام العرب وضع الشیء فی غیر موضعه» (ابن قتیبه، ۱۳۹۳ق، ص ۴۶۷) و در ادامه چند واژه را ذکر می‌کند و به اصل مزبور برمی‌گرداند. همین مسئله در بیان معنای واژه «غفور» نیز تکرار شده است (ابن قتیبه، ۲۰۰۰م، ص ۱۴). او در بیان معنای این واژه کوشیده است معنای «غفران» را به «ستر» و «تغطیه» برگرداند؛ کاری که ابن فارس نیز سال‌ها بعد در کتاب مقایس اللغة انجام داد (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۳۸۵).

همچنین زجاجی (متوفای ۳۴۰ق) در بیان معنای «النبد» می‌گوید: «واصل النبد، الرمی» و در ادامه چند واژه از ماده «نبد» را به همین معنا برمی‌گرداند و توجیه می‌کند (زجاجی، ۱۹۹۵م، ص ۹۸)، یا درباره معنای «الحکیم»، به عنوان یکی از صفات خداوند متعال، معتقد است که بیشتر استعمالات ماده «حکم» به معنای «منع» برمی‌گردد؛ معنایی که از «حکمة اللجام» گرفته شده و آن وسیله‌ای است که مانع سرکشی حیوان می‌شود (زجاجی، ۱۴۰۶ق، ص ۶۱). البته مهم‌تر از آن، کلامی است که در ادامه و برای توضیح مسئله آورده است: «کذلک اکثر کلام العرب أنّما له اصل ثمّ يتسع فی مقاربه وجنسه ثمّ يستعمل فی أشياء متقاربة له ومتجانسة» (زجاجی، ۱۴۰۶ق، ص ۶۱). زجاجی با این جملات در واقع به صورت نظری نیز اصل معنایی را پذیرفته است. ابن انباری (متوفای ۳۲۸ق) نیز مشابه همین مسئله را در بیان معنای واژه «الصريمة» دارد (ابن انباری، بی‌تا، ص ۵۴۷).

ابوزید انصاری (متوفای ۲۱۵ق) نیز در بیان معنای واژه «کفر» همچون ابن فارس به بیان ریشه معنایی کلمه پرداخته است (انصاری، ۱۹۸۱م، ص ۵۷۳).

ازهری (متوفای ۳۷۰ق)، لغوی معروف قرن چهارم هجری و صاحب تهذیب اللغة، نیز در کتاب دیگرش به نام معانی القرائات در بررسی واژه «صبأ» به شیوه ابن فارس، ریشه معنایی را محور بررسی خود قرار داده است (ازهری، ۱۹۸۱م، ج ۱، ص ۱۵۵).

این گونه موارد در کتب لغوی بسیار است و ما به همین اندازه بسنده می‌کنیم (برای مشاهده نشانه‌های دیگری از پذیرش اصل معنایی نزد برخی لغویان مراجعه شود به: ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۳۹۰؛ فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۶۳۴؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۲۹؛ زبیدی، ۱۲۸۹ق، ج ۱۹، ص ۶۸۶).

ازسوی دیگر با مراجعه به مقایس اللغة موارد متعددی یافت می‌شود که نشان می‌دهد ابن فارس اصل معنایی به دست آمده را به یکی از لغویان پیش از خود نسبت داده است؛ از باب نمونه:

– استناد به کلام خلیل بن احمد (متوفای ۱۷۰ق) در ذیل مواد «خدع» (ابن فارس، ۱۴۰۴ق،

- ج ۲، ص ۱۶۱) و «عبط» (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۲۱۱)؛
- استناد به کلام ابن درید (متوفای ۳۲۱ق) در ذیل مواد «ربس» (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۴۷۶) و «سب» (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۶۳)؛
- استناد به کلام ابوعبید (متوفای ۲۲۴ق) ذیل ماده «عصو» (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۳۳۵)؛
- استناد به کلام ابن اعرابی (متوفای ۲۳۱ق) ذیل ماده «عمق» (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۱۴۴)؛
- استناد به کلام ابن سکیت (متوفای ۲۴۴ق) ذیل ماده «زبت» (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۲۳)؛
- استناد به کلام زجاج (متوفای ۳۱۱ق) ذیل ماده «وَأَر» (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۷۹).
۲. اثبات جایگاه علمی ابن فارس به عنوان طراح این نظریه: به عقیده نگارنده، با توجه به بحث نکردن لغویان درباره اصل معنایی، اثبات جایگاه و معرفی کامل ابن فارس، طراح و معمار این اصل، می تواند دلیل دیگری بر اثبات وجود اصل معنایی در زبان عربی باشد؛ از این رو به اختصار به معرفی ابن فارس می پردازیم.
- احمد بن فارس (متوفای ۳۹۵ق) از بزرگترین عالمان زبان عربی است که از او در شمار لغویان صاحب رأی یاد می شود. او در قرن چهارم هجری می زیست و به گفته خود وی و گواه تاریخ، با عرب اصیل ملاقات داشته و دو معجم مهم خود یعنی مقایس اللغه و المجمل فی اللغه را که در شمار مهم ترین معاجم اولیه اند، با بهره گیری از فرصت معاشرت با عرب اصیل تدوین کرده است (حموی، ۲۰۱۲م، ج ۴، ص ۸۳؛ زرکلی، ۱۹۸۹م، ج ۱، ص ۱۹۳).
- درباره مذهب ابن فارس، نویسندگان اهل سنت، جز برخی از محققان معاصر (شعبان، ۱۴۳۴ق، ش ۱۲، ص ۱۴۹) عمدتاً سکوت اختیار کرده اند، ولی علمای شیعه با ذکر دلایلی او را شیعه دانسته اند. شیخ طوسی در الفهرست، ابن فارس را از مؤلفان شیعه معرفی کرده است (طوسی، ۱۲۷۱ق، ص ۸۵). محسن امین نیز در اعیان الشیعه ابن فارس را از علمای شیعه دانسته است (امین، ۱۴۰۳ق، ج ۲، ص ۲۷۰). آقابزرگ تهرانی نیز در الذریعه از قول شیخ صدوق آورده است: ابن فارس در اواخر عمر شیعه شد و جزء مستبصرین است (آقابزرگ تهرانی، بی تا، ج ۲۰، ص ۵۱).
- شیخ عباس قمی نیز می گوید: گروهی از علما به تشیع ابن فارس معتقدند و در ادامه ضمن تأیید نظر آنان، شاهدی شعری از ابن فارس آورده است (قمی، ۱۳۵۷ق، ج ۱، ص ۲۷۳). محقق خویی ابن فارس را شیعه و از استادان شیخ صدوق دانسته است (خویی، بی تا، ج ۲، ص ۱۸۶) و ابن شهر آشوب در معالم العلماء نام او را در شمار علمای شیعه آورده است (ابن شهر آشوب، ۱۳۸۰ق، ص ۲۱). البته در میان اهل سنت، تنها صفدی در الوافی بالوفیات (صفدی، ۱۳۸۱ق، ج ۷، ص ۲۷۸) و یاقوت حموی در معجم الادباء (حموی، ۲۰۱۲م، ج ۱، ص ۴۱۱) ابن فارس را شافعی

دانسته‌اند و یاقوت همان‌جا تصریح کرده که صاحب‌بن‌عباد، از علمای شیعه، به ابن‌فارس بسیار احترام می‌گذاشت و از شاگردان خاص او بود (حموی، ۲۰۱۲، ج ۱، ص ۴۱۱).

اگر در دو مقوله نظری و میدانی به جایگاه ابن‌فارس بپردازیم، شخصیت او بهتر مشخص می‌شود. در مقوله نظری، آنچه از مجموع گفتار مورخان و ترجمه‌نویسان مطرح درباره شخصیت ابن‌فارس به دست می‌آید بدین قرار است: عالمی بزرگ، لغوی قهار، صاحب‌نظر در لغت، صاحب کتب متعدد، صاحب تألیف در لغت، شاگرد بزرگانی در لغت همچون ابن‌سکیت، داشتن شاگردان بزرگی در لغت همچون صاحب‌بن‌عباد، جامع علوم عصر خود، سرآمد علمای عصر خود، مورد اطمینان لغویان معاصر و پس از خود، دارای دانش فراوان در لغت، دارای فهم عمیق و ذوق سلیم در لغت، و بزرگ‌ترین عالم لغوی عصر خود (برگرفته از: حموی، ۲۰۱۲، ج ۴، ص ۸۳؛ زرکلی، ۱۹۷۲، ج ۱، ص ۱۹۳؛ صفدی، ۱۳۸۱، ج ۷، ص ۲۷۸؛ ابن‌خلکان، ۱۹۷۲، ج ۱، ص ۱۱۸).

از دیگر سو و در بُعد میدانی، مهم‌ترین وجه تأیید ابن‌فارس، اعتماد لغت‌نویسان و لغویان پس از او به آرای لغوی‌اش است؛ به گونه‌ای که نظریاتش را بارها در کتاب‌های خود آورده‌اند. از باب مثال، زبیدی که جامع‌ترین معجم زبان عربی را نگاشته است و خود یکی از شخصیت‌های لغوی صاحب‌رأی و کرسی در لغت عربی است (ر.ک: کتانی، ۱۹۸۲، ج ۱، ص ۹۳)، در معجم تاج العروس ۶۰۴ مرتبه به نام ابن‌فارس تصریح کرده است. همچنین فیومی صاحب المصباح المنیر که او را به دقت‌های موشکافانه‌اش در کلمات فقهی و قرآنی می‌شناسند (ر.ک: سیوطی، ۱۳۸۱، ج ۱، ص ۳۸۹؛ زرکلی، ۱۹۷۲، ج ۱، ص ۲۲۴)، ۱۷۶ مرتبه نام ابن‌فارس را آورده و به کلامش استناد کرده است. طریحی، غریب‌نگار شیعی که کتابش مورد توجه بسیاری از علماست (ر.ک: آقابزرگ تهرانی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۳۴)، بیش از بیست بار به نام ابن‌فارس و کتاب‌های مقایس‌اللغه و المجمل فی‌اللغه تصریح، و از نظریاتش بهره برده است. در دیگر منابع لغوی و غیر لغوی نیز موارد بسیاری از استناد به کلام و آرای لغوی ابن‌فارس دیده می‌شود.

بر اساس آنچه از «جایگاه ابن‌فارس در میان علما»، «میزان استناد به کتاب مقایس‌اللغه»، «وجود شواهد متعدد دال بر قبول اصل معنایی در میان متقدمان و معاصران و متأخران ابن‌فارس» و «مخالفت نکردن لغویان پس از او با موضوع اصل معنایی» گفته شد، صاحب‌نظران می‌توانند به کلام و نظریات ابن‌فارس اعتماد کنند و نظریه «اصل معنایی» را به‌عنوان ویژگی زبان عربی بپذیرند و بر اساس آن به بررسی کلمات قرآن کریم و روایات بپردازند.

بدین‌سان «اصل معنایی» نه یک فرضیه، که اصلی مهم در زبان عربی است و به تعبیر برخی

محققان، اصل مزبور نه تنها نظریه ابن فارس، که نتیجه و بازتابی از نظریات دیگر لغویان همچون خلیل بن احمد و ابن سکیت و ابن درید است (سماح، بی تا، ۹، ۸ و ۷، ص ۴۸).

نمونه‌هایی از تأثیر پذیرش «اصل معنایی» در کتاب التحقيق

علامه مصطفوی با پذیرش «اصل معنایی» و مبنا قرار دادن آن در بررسی کلمات قرآنی، فهمی جدید و موشکافانه از بسیاری از کلمات قرآن به دست داده است؛ فهمی که در دیگر منابع لغت عرب و منابع قرآنی و حتی در تفاسیر قرآن نیز کمتر دیده می‌شود. در ادامه به چند نمونه از بررسی‌های کلمات قرآنی ایشان می‌پردازیم.

۱. الشفاعة

درباره این واژه، منابع لغت عرب^۱ و عموم تفاسیر قرآن کریم بسیار سخن رانده‌اند. آنچه در منابع مزبور آمده است در چند جمله خلاصه می‌شود: برخی به معنای ماده آن اشاره دارند و آن را از ریشه «شفع» و به معنای «دوتایی» و «اضافه شدن چیزی به چیزی» و «مقارنت بین دو چیز» دانسته‌اند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ص ۱۸۴)، ولی درباره واژه «شفاعت» و «شفیع»، بیانی یکسان دارند و غیر از ابن فارس که با توجه به ریشه معنایی آن، معنایی خاص برای کلمه قائل است، دیگر منابع، شفاعت را در معنای «طلب بخشش برای دیگری» و «واسطه‌گری» و «پادرمیانی برای بخشش دیگری» معنا کرده‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲۶۱؛ ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۲۷۸؛ ابن سیده، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۳۷۹؛ ابن اثیر، ۱۳۶۷ش، ج ۲، ص ۴۸۵) و این معنا در تفاسیر شیعه و اهل سنت آمده است و عموم این کتاب‌ها شفاعت را این گونه معنا کرده‌اند: شخص سومی که شفیع یا شافع می‌نامند، برای مستشفع، از پذیرنده شفاعت که مشفع می‌نامندش، درخواستی داشته باشد (طوسی، بی تا، ج ۳، ص ۲۷۶؛ اندلسی، بی تا، ج ۳، ص ۷۲۲). در واقع «شفاعت» در معاجم لغت، غیر از مقایس اللغه، و کتب تفسیر و مفردات، معنایی مشترک و یکسان دارد و آن «درخواست شفیع از مشفع برای برآوردن حاجت مستشفع» است.

اما آنچه در کتاب التحقيق آمده است، با اینکه از معنای یادشده دور نیست، دقیق‌تر و راه‌گشاستر به نظر می‌رسد. علامه در معنای کلمه «شفاعت» می‌گوید: «والتحقيق أنَّ الأصل الواحد في هذه

۱. مقصود از منابع زبان عربی در این مقاله، معاجم لغت، کتب غریب القرآن، کتب غریب الحديث و کتب مفردات قرآن کریم است.

المادة: هو إلحاق الشيء أو قوة بآخر لغرض مطلوب وتحصيل نتيجة مقصودة» (مصطفوی، ۱۳۸۵ش، ج ۶، ص ۸۳)؛ «و نتیجه آنکه معنای اصلی در این ماده این است: ملحق کردن یک چیز یا نیرویی به دیگری برای رسیدن به هدفی و به دست آوردن نتیجه‌ای». ایشان در ادامه می‌گویند: «فظهر أنّ حقيقة الشَّفَاعَةِ: جعل نفوذ الشافع وقوته أو تأثير كلامه ضميمة لما لآخر حتّى يتقوى بها وتتحصّل النتيجة المطلوبة» (مصطفوی، ۱۳۸۵ش، ج ۶، ص ۸۳)؛ «پس مشخص شد که حقیقت شفاعت، ضمیمه کردن نفوذ و نیرو یا تأثیر کلام شفیع به چیزی از دیگری (مستشفع) است تا مستشفع با آن قوت گیرد و به نتیجه مطلوب برسد».

با کنار هم گذاشتن این دو کلام مشخص می‌شود هر چند علامه با معنای کلی شفاعت (وساطت و پادرمیانی) که در منابع لغت و تفاسیر آمده است مخالفتی ندارد، همان معنا را بسی دقیق‌تر بیان کرده است؛ به گونه‌ای که با استعمالات شفاعت در قرآن کریم و ادعیه بیشتر همخوانی دارد و آن بیان، این است که در شفاعت حتماً به طلب و التماس نیازی نیست، بلکه شفاعت یعنی شفیع، مستشفع را برای رسیدن به حاجتش تقویت کند و این تقویت ممکن است با هر چیزی باشد؛ پس معنای طلب لزوماً در شفاعت مندمج نیست و آنچه درباره شفاعت اهل بیت □ در روایات می‌خوانیم، لزوماً به معنای طلب و پادرمیانی نیست، بلکه آنچه در شأن اهل بیت □ وجود دارد، با این معنا بیشتر همخوانی دارد. اهل بیت باعث تقویت جایگاه ما نزد خداوند متعال می‌شوند و با تکمیل نواقص ما باعث می‌شوند که ما بهتر از مشکلات سخت دنیوی و مراحل خطرناک اخروی عبور کنیم.

۲. الأرائك

این واژه که در قرآن کریم آمده، جمع مكثر «أريكة» است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۴۰۴). معنای مشترك موجود در همه منابع لغت «سریر فی الحجلة من دون ستر» است؛ یعنی تختی که در حجله‌های بدون پوشش قرار دارد (ر.ک: ابن سیده، ۱۴۲۱ق، ج ۷، ص ۸۳؛ حمیری، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۳۴؛ زبیدی، ۱۲۸۹ق، ج ۱۳، ص ۵۰۵؛ فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۵، ص ۴۰۴؛ ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱۰، ص ۱۹۲؛ ابن سیده، ۱۹۹۸م، ج ۴، ص ۷۳؛ ابن اثیر، ۱۳۶۷ش، ج ۱، ص ۴۰؛ طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۵، ص ۲۵۳). منابع لغوی بیش از این نگفته و معنای جدید یا توضیحی نیاورده‌اند. به منابع تفسیری نیز که مراجعه می‌کنیم، آنها هم در معنای «السریر فی الحجلة» مشترك‌اند (ر.ک: طبری، ۱۹۸۰م، ج ۲۳، ص ۱۴؛ طوسی، بی‌تا، ج ۷، ص ۳۷؛ طبرسی، ۱۹۹۵م، ج ۶، ص ۷۲۰؛ فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۱، ص ۴۶۰؛ ثعالبی، بی‌تا، ج ۳، ص ۵۲۲؛

سیوطی، بی تا، ج ۲، ص ۱۵۹؛ فیض کاشانی، ۱۳۸۸ ش، ج ۳، ص ۲۴۱؛ البحرانی، ۱۴۱۶ ق، ج ۴، ص ۵۷۹؛ ابن عاشور، ۱۹۸۴ م، ج ۲۹، ص ۳۵۹؛ فضل الله، ۱۹۹۸ م، ج ۱۴، ص ۳۲۱؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۲۰، ص ۱۲۰) و از منظر معنای لغوی، معنایی بیش از آنچه گفته شد در این منابع دیده نمی‌شود.

در این میان علامه مصطفوی با استفاده از معنای اصلی واژه، ظرافت و معنای خاصی به واژه داده است. ایشان در ابتدا اصل معنایی کلمه را این گونه بیان کرده است: «أَنَّ الْأَصْلَ الْوَاحِدَ فِيهَا السَّكُونُ وَالطَّمَأْنِينَةُ وَرَفْعُ الْإِضْطِرَابِ» (مصطفوی، ۱۳۸۵ ش، ج ۱، ص ۷۱)؛ «همانا اصل واحد در این کلمه، سکون و آرامش و رفع آشفتگی است». سپس در ادامه می‌گوید: «وَالْأَرِيكَةُ فَعْلِيَّةٌ: مَا يَتَّصِفُ بِكَوْنِهِ ذَا سَكُونٍ وَطَّمَأْنِينَةٍ لَيْسَ فِيهِ إِضْطِرَابٌ» (مصطفوی، ۱۳۸۵ ش، ج ۱، ص ۷۱)؛ «و اریکه بر وزن فعيلة به این صفت متصف شده است؛ زیرا آرامش بخش است و در آن هیچ آشفتگی وجود ندارد».

جالب‌تر اینکه ایشان در ادامه کلامش گفته است: «فَهَذَا الْمَعْنَى يَشْمَلُ مَجْمُوعَ مَا يَهْبِأُ بِهَذَا الْمَنْظُورِ مِنَ السَّرِيرِ وَالْفَرْشِ وَالْكَرْسِيِّ وَالْبَسَاطِ وَالسِّتْرِ، وَيَعْبَرُ عَنْهَا بِالْحَجَلَةِ. فَتَخْصِيصُ الْأَرِيكَةِ بِالسَّرِيرِ أَوْ بِالْبَسَاطِ أَوْ الْفَرَّاشِ أَوْ غَيْرِهَا غَيْرُ وَجِيهٍ» (مصطفوی، ۱۳۸۵ ش، ج ۱، ص ۷۲)؛ «پس این معنا همه چیزهایی را شامل می‌شود که به این منظور تهیه شده است؛ از جمله تخت، تشک، صندلی، فرش و پرده، و از آنها به حجله تعبیر می‌شود؛ پس منحصرکردن اریکه به تخت یا تشک یا صندلی یا غیر آنها توجیهی ندارد».

درواقع علامه با استفاده از این «اصل معنایی» معتقد است «أَرِيكَةُ» صرفاً سریر نیست و نمی‌توان اریکه را منحصر در سریر و امثال آن دانست، بلکه هر چیزی را که باعث آرامش انسان می‌شود، اریکه می‌گویند و از آن جهت که سریرهای بهشتی در نهایت آرامش است و انسان در آنجا هیچ احساس خطر یا نگرانی بابت ازدست‌دادن آنها نمی‌کند، قرآن کریم این سریر را به اریکه متصف کرده است (مصطفوی، ۱۳۸۵ ش، ج ۱، ص ۷۲).

نتیجه اینکه با توجه به کلام ایشان باید گفت در زبان عربی و قرآن کریم کلمه «أَرِيكَةُ» نه به معنای سریر است و نه نام سریری خاص، بلکه صفتی است با معنایی ظریف برای سریرهای بهشتی.

۳. الکعب

واژه «الکعب» در آیه (...) «وَأَمْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلُكُمْ إِلَى الْكُعْبَيْنِ» (سوره مائده، آیه ۶) مورد بحث و اختلاف علمای شیعه و سنی قرار گرفته است و آنان بر اساس برداشت‌های لغوی و فقهی

خود از این واژه، آرای مختلفی ارائه کرده‌اند.

در میان اهل لغت درباره معنای کعب، اتفاق نظر دیده نمی‌شود. برخی لغویان کعب را «واژه‌ای معروف» می‌دانند که نیازمند توضیح نیست (ابن‌درید، ۱۹۸۸م، ج ۱، ص ۳۶۵). جوهری کعب را «استخوان برجسته کنار مفصل» می‌داند که بالاتر از قوزک قرار دارد (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۱، ص ۲۱۳). در المصباح المنیر آمده است: «اصمعی و جماعتی آن را "دو قوزک در دو طرف پا" دانسته‌اند و ابن‌اعرابی و جماعتی آن را "مفصل میان پا و ساق" گفته‌اند» (فیومی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۵۳۴).

قول راغب در المفردات نیز ظاهراً مانند جوهری است (مصطفوی، ۱۳۸۵ش، ج ۱، ص ۷۱۳). خلیل نیز در العین همین سخن را گفته است (فراهیدی، ۱۴۰۹ق، ج ۱، ص ۲۰۷). ازهری نیز در تهذیب اللغة با عبارت «کعب الإنسان: ما أشرف فوق رُسْغِه عند قدمه» (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج ۱، ص ۲۱۱)، همین معنا را تأیید کرده است. ابن‌اثیر غریب‌نویس نیز به همین معنا نظر دارد (ابن‌اثیر، ۱۳۶۷ش، ج ۴، ص ۱۷۸). تنها ابن‌فارس کمی متفاوت‌تر از بقیه با اشاره به «اصل معنایی» کلمه، معنایی متفاوت گفته است: «الكاف والعین والباء أصل صحيح يدلُّ على نتوء وارتفاع في الشيء» (ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۱۸۶) که شاید نزدیک‌ترین معنای بیان‌شده ازسوی لغویان به نظر جمهور علمای شیعه و همچنین نظر علامه باشد.

در تفسیر کلمه «الكعب» در میان مفسران شیعه و سنی نیز همین اختلاف نظر وجود دارد. برخی کعبین را دو قوزک کنار پا می‌دانند؛ برخی دیگر آن را برآمدگی روی پا می‌دانند؛ برخی دیگر نیز آن را ابتدای ساق پا؛ یعنی آخرین قسمت روی پا می‌دانند (طبری، ۱۹۸۰م، ج ۶، ص ۷۱؛ عیاشی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۹۷؛ طبرانی، ۱۹۸۳م، ج ۲، ص ۳۵۸؛ ثعلبی، ۱۳۸۱ق، ج ۴، ص ۲۴؛ طبرسی، ۱۹۹۵م، ج ۳، ص ۲۵۳؛ فضل‌الله، ۱۹۹۸م، ج ۸، ص ۶۳؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۵، ص ۲۲۵).

آنچه مهم است برخورد علامه با این کلمه بر اساس «اصل معنایی» است: «التحقيق أنَّ الأصل الواحد في المادّة: هو النتوء في الشيء، أي تورّم وانتفاخ فيه متّصلاً في مادّي أو معنويّ» (مصطفوی، ۱۳۸۵ش، ج ۱۰، ص ۷۰)؛ «تحقیق این است که اصل واحد در این مادّه برآمدگی در شیء است؛ یعنی ورم و بادکردن در آن به شکلی که آن برآمدگی به شیء متصل باشد و این برآمدگی ممکن است مادی باشد (مثل سینه) یا معنوی باشد (مثل عزت و شرف)».

علامه پس از بیان معنای اصلی کلمه و ذکر برخی مصادیق برای آن می‌نویسد:

فإنَّ المراد هذان النائتان في مفصل الساق والقدم، وإطلاق الكعب عليهما حقيقة كما قلنا في

تحقیق الأصل، ولا یصح تفسیر الکعبین بالمفصل ولا بالناشز فوق القدم، فإنّ المفصل فی نفسه لیس فیہ نتوء وارتفاع إلا من جهة تتوّ فی طرف العظم الملاقی، فلا یصدق علیه مفهوم الکعب (مصطفوی، ۱۳۸۵ ش، ج ۱۰، ص ۷۱).

پس همانا مراد از کعبین، دو برآمدگی در محل اتصال پا و ساق است و بر اساس معنای اصلی که از کعب ارائه کردیم، اطلاق کعب بر این دو برآمدگی حقیقت است و تفسیر کعبین به مفصل پا و به دو قوزک بالای پا درست نیست؛ چراکه مفصل فی نفسه برآمدگی و بلندی ندارد و آنچه از برآمدگی در موردش ذکر شده، به دلیل استخوان [ساق] است که به آن چسبیده؛ پس مفهوم کعب بر آن صدق نمی‌کند.

ایشان با استفاده از معنای اصلی که برای ماده کعب معتقد است و ذکر کرده، تنها مصداق اصل مورد نظر را برآمدگی روی پا می‌داند و برای قوزک بالای پا و همچنین مفصل، برآمدگی قائل نیست؛ چه اینکه هر دوی این قسمت‌ها اگرچه در ظاهر برآمدگی دارند، در ذات هر دوی آنها برآمدگی وجود ندارد، بلکه به دلیل چسبیدن آنها به چیزی دیگر، نوعی برآمدگی ظاهری در آنها حاصل شده است؛ پس تنها چیزی که در پا دارای برآمدگی ذاتی است تا بتواند مصداق نتو شود، استخوان روی پا نزدیک به مفصل است که دارای برآمدگی است.

گفتنی است علامه طباطبایی نیز در این معنا و با همین فلسفه، با علامه مصطفوی هم‌نظر است و با پذیرش معنای برآمدگی و نتو عضو برای کعب و با بیانی همچون بیان مصطفوی، کعبین را به همان معنای برآمدگی روی پا دانسته و بر اساس همین استدلال، آرای فقهای شیعه را تأیید کرده است (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۵، ص ۲۲۴). البته جمهور علمای شیعه همین عقیده را دارند، اما سخن در نوع بیان و استدلال علامه طباطبایی است که مشابه بیان علامه مصطفوی است.

گفتنی است که اکثر منابع لغوی در معنای اصلی ماده کعب با ابن فارس و مرحوم مصطفوی هم‌رأی‌اند (ازهری، ۱۴۲۱ ق، ج ۱، ص ۲۱۱؛ ابن فارس، ۱۴۰۴ ق، ج ۵، ص ۱۸۶)، اما آنچه کار محقق مصطفوی را ممتاز می‌کند، استفاده از این معنا برای یافتن مصداق کعبین در آیه است.

۴. المولی

«مولی» از واژه‌هایی است که در قرآن و احادیث بسیار آمده و از این رو توجه لغویان، غریب‌نگاران و مفردنگاران را به خود جلب کرده است. این کلمه تنها در قرآن هجده بار آمده که دوازده بار آن در وصف خداوند متعال است. برخورد علامه مصطفوی با این واژه نیز مثل بسیاری

از واژگان قرآنی، با دیگران متفاوت است.

دوست، همسایه، سرپرست، برده، آقا، آزادشونده، آزادکننده، خویشاوند، پدر، پسر، برادر، عمو، پسرعمو، هم‌قسم، شریک، همراه، هم‌پیمان، دوست‌دار، و یاری‌کننده، معانی‌ای است که ازهری در التهذیب فی اللغة و ابن‌اثیر در النهایه برای آن ذکر کرده‌اند (ر.ک: ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۵، ص ۴۰۸؛ ازهری، ۱۴۲۱، ج ۱۵، ص ۳۲۳؛ ابن‌اثیر، ۱۳۶۷، ج ۵، ص ۲۲۸). در دیگر منابع لغوی نیز معنای «شخص قریب و نزدیک به انسان» را ذکر کرده‌اند و در ادامه به‌عنوان مصداق به چند مورد از معانی یادشده اشاره کرده‌اند (ر.ک: راغب، ۱۴۱۲، ص ۸۸۵؛ ابن‌سیده، ۱۴۲۱، ج ۱۰، ص ۴۵۸؛ زمخشری، ۱۹۷۹، ص ۶۸۹). در این میان «ولایت امر» که معنای مورد نظر ماست، در این کتاب‌ها به‌صورت کم‌رنگ ذکر شده و حتی در مواردی با وجود ذکر این معنا برای کلمه «مولی» و بیان روایت «من کنْتُ مولی فلهذا علی موله»، معنای ولایت امر را برای حدیث انتخاب نکرده‌اند (ازهری، ۱۴۲۱، ج ۱۵، ص ۳۲۳؛ ابن‌اثیر، ۱۳۶۷، ج ۵، ص ۲۲۸). با توجه به هجده بار تکرار این واژه در قرآن کریم، برخورد مفسران نیز با آن درخور توجه است. عموم مفسران شیعه و اهل سنت، ذیل یکی از آیاتی که کلمه مولی در آن آمده است، واژه را بررسی کرده‌اند و بیشترشان ضمن توجه به معانی متعدد آن، به‌معنای «ولی امر و صاحب قدرت و اختیار بودن» نیز به‌عنوان یکی از معانی مولی برای خداوند سبحان اشاره کرده‌اند (بلخی، ۱۴۲۳، ج ۴، ص ۳۷؛ طوسی، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۸۶).

آنچه در مجموع از کلام لغویان و مفسران به‌دست می‌آید، وجود معانی مختلف برای کلمه مولی و تطبیق این معانی بر مصادیق خارجی در آیات و روایات است. طبیعتاً در چنین وضعیتی هر کس بر اساس اعتقاد خود معنایی را انتخاب می‌کند و آن را با مصداق مد نظرش تطبیق می‌دهد. علامه مصطفوی درباره این واژه نیز با مبنای اصل معنایی و به‌صورت خاص وارد شده است:

فظهر أنَّ الأصل الثابت فی المادّة: هو الوقوع فیما وراء شیء، سواء كان بنظر التربية والتدبیر كما فی مقام الولاية. أو بنظر الخلاف والعداوة والإعراض كما فی وقوع فی محلّ فی مقابل شیء وفی جهة الإدبار منه.

ویلاحظ فی المعتقد والمعتقد والناصر والعمّ وابنه والحلیف والعصبة والصاحب والجار: الوقوع فی ورائهم (مصطفوی، ۱۳۸۵، ج ۱۲، ص ۲۰۶).

پس مشخص شد که اصل ثابت در این ماده "پشت سر چیزی قرارگرفتن" است. حال این کار برای تربیت و تدبیر امور باشد، چنان‌که در مقام ولایت امر این چنین است، یا برای مخالفت و دشمنی و روگردانی باشد، چنان‌که در جایی که در مقابل چیزی قرار می‌گیریم یا به چیزی پشت می‌کنیم، و

در معنای آزادکننده و آزادشده و یاری‌کننده و عمو و پسرعمو و هم‌قسم و فامیل و همراه و همسایه، معنای "پشت سر قرارگرفتن" مشاهده می‌شود.

ایشان معنای اصلی این واژه را «پشت سر قرارگرفتن» می‌داند و در مانحن‌فیه، دلیل این پشت سر قرارگرفتن را این می‌داند که مولی، مربی و مدبر امور متولی است و در بیانی ظریف بر آن است که مولی در مانحن‌فیه یعنی: متولی پشت سر مولی قرار گیرد تا مولی بتواند امورش را تدبیر و رفتارش را تربیت کند و این نمی‌شود مگر با اطاعت محض از مولی. به تعبیر دیگر مولی مقام ولایت امر دارد و مربی، مدیر، راهنما و مرشد متولی است. علامه در ادامه آورده است:

والتعبير بالمولى دون الولي في هذه الموارد: للإشارة إلى التعظيم والتجليل في مقام الله سبحانه، فإنَّ صيغة مفعول للمكان تدلّ على تمرکز الفعل ومحلّ تجمّعه ومورده ومصدره، وهذا بخلاف صيغة فاعل الدالة على اتّصاف بصفة. فظهر لطف التعبير بالصيغة في موارد (مصطفوى، ۱۳۸۵ ش، ج ۱۲، ص ۲۰۷).

و استفاده کردن از کلمه "مولی" به جای "ولی" در این موارد [درباره خدای متعال] برای تعظیم و احترام به ذات باری تعالی است؛ چراکه صیغه "مفعول" برای مکان است و بر کانون فعل، محل اجتماع، مبدأ و مصدر فعل دلالت دارد؛ برخلاف صیغه "فاعل" که تنها بر اتصاف به صفت دلالت دارد؛ پس در استعمال کلمه "مولی" برای باری تعالی، زیبایی در تعبیر مشخص می‌شود.

ایشان در جملات یادشده، برخلاف کلام برخی لغویان که «ولی» را صاحب اختیار معنا کرده (راغب، ۱۴۱۲ ق، ص ۸۸۵؛ ابن‌سیده، ۱۴۲۱ ق، ج ۱۰، ص ۴۵۸) و مولی را دارای معانی مختلف دانسته‌اند، معتقد است که واژه «مولی» اولاً به معنای ولایت امر و مدیریت متولی است؛ ثانیاً در جایی که شأنی همچون شأن خداوندی و امامت مطرح است، کلمه «مولی» بهتر است و به صورت کامل بر معنای مورد نظر دلالت دارد.

۵. الکفر

واژه «کفر» و مشتقات آن همچون کافر، کفروا، یکفرون و...، از کلمات پرکاربرد در آیات و روایات است؛ ازاین‌رو علمای تفسیر، لغت و دیگر علوم درباره آن بسیار بحث کرده‌اند. در منابع لغوی چند نوع برخورد با این واژه وجود دارد: برخی آن را «مخالف ایمان» دانسته‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹ ق، ج ۵، ص ۳۵۶؛ ابن‌درید، ۱۹۸۸ م، ج ۲، ص ۷۸۶؛ ازهری، ۱۴۲۱ ق، ج ۱۰، ص ۱۱۰؛ جوهری، ۱۳۷۶ ق، ج ۲، ص ۸۰۷؛ فیومی، ۱۴۱۴ ق، ج ۲، ص ۵۳۵؛ فیروزآبادی، ۱۹۵۲ م، ج ۲، ص ۲۱۶). برخی دیگر کفر را دسته‌بندی و بر اساس مصادیق خاصی معنا کرده‌اند؛ مانند ابن‌اثیر که کفر را به «کفر جحود» و «کفر انکار» و «کفر نفاق» تقسیم و معنا کرده است

(ابن اثیر، ۱۳۶۷ش، ج ۴، ص ۱۸۶). برخی دیگر نیز برای کفر به یک ریشه معنایی قائل شده و بر همین اساس، آن را معنا کرده‌اند. کسانی چون ابن فارس و راغب اصفهانی، معنای اصلی کفر را «الستر والتغطية» دانسته و بر اساس آن کافر را به «کسی که حق را می‌شناسد ولی آن را مخفی می‌کند» معنا کرده‌اند و کافر نعمت را کسی می‌دانند که با ترک شکر نعمت، به نوعی آن را می‌پوشاند (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۵، ص ۱۹۱؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۷۱۴).

مفسران قرآن نیز بر همین اساس حرکت کرده و مشتقات این ماده را معنا کرده‌اند. انکار خداوند، عدم ایمان و پوشاندن نعمت‌های الهی، و تقسیم‌بندی انواع کفر با توجه به متعلق آن، خلاصه مهم‌ترین اقوال درباره مفهوم کفر در تفاسیر شیعه و اهل سنت است (طبری، ۱۹۸۰م، ج ۱، ص ۱۹۵؛ حقی، ۱۹۸۵م، ج ۵، ص ۵۶؛ ابن عاشور، ۱۹۸۴م، ج ۶، ص ۲۰۳؛ طباطبایی، ۱۳۹۰ق، ج ۱۶، ص ۹۸).

علامه مصطفوی در تحقیق بر اساس مبنای خود ابتدا اصل معنایی مورد نظرش را بیان کرده است: «أن الأصل الواحد في المادة: هو الرد وعدم الاعتناء بشيء. ومن آثاره: التبرّي، المحو، التغطية» (مصطفوی، ۱۳۸۵ش، ج ۱۰، ص ۷۹)؛ «اصل واحد در این ماده، امتناع و عدم توجه به چیزی است و از آثار آن اعراض و محو شدن و پوشاندن چیزی است». آن‌گاه می‌گوید: «ومن مصاديقه: الرد وعدم الاعتناء بالإنعام والإحسان، الرد وعدم الاعتناء والتوجه إلى الحق في أي مرتبة كان» (مصطفوی، ۱۳۸۵ش، ج ۱۰، ص ۷۹)؛ «از مصادیق آن امتناع و عدم توجه به انعام (نعمت‌دادن) و احسان است و همچنین امتناع و بی‌توجهی به حق در همه مراتبش است».

مصطفوی در جمع‌بندی نهایی‌اش می‌گوید: «فالرد وعدم الاعتناء بذات الله عز وجل وهو أعظم الكفر» (مصطفوی، ۱۳۸۵ش، ج ۱۰، ص ۸۰)؛ «پس امتناع و بی‌توجهی به خداوند متعال، بزرگ‌ترین مراحل کفر است».

درواقع ایشان با محور و اصل قراردادن معنای «بی‌اعتنایی و بی‌توجهی»، پایه‌گذار معنایی جدید برای همه مشتقات کفر است. می‌توان گفت کار ایشان از معنایی که ابن فارس بیان کرده است نیز زیباتر به نظر می‌رسد. ابن فارس معنای اصلی کفر را «ستر» می‌دانست و همه مشتقات کفر را به نحوی به پوشاندن برمی‌گرداند، ولی مصطفوی قائل است که «بی‌اعتنایی و بی‌توجهی» معنای مشترک و اصلی در همه مشتقات ماده کفر است؛ بنابراین کفر درباره خداوند به معنای بی‌توجهی به جایگاه و منزلت و قدر الهی است. همچنین کفر نعمت به معنای بی‌اعتنایی به اهمیت نعمت است. به طور کلی کافر، بسته به متعلق کفر، شخصی است که به چیزی بی‌اعتنا و بی‌توجه باشد و بر اساس همین بی‌توجهی، خطایی عملی یا اعتقادی مرتکب شود؛ مثلاً در عمل، نواهی را

مرتکب می‌شود یا اوامر را ترک می‌کند و در اعتقاد، حقایق خلقت را انکار می‌کند. درواقع تفاوت معنایی که ایشان بیان کرده با بیان لغویان در این است که کفر نزد سایر لغویان فعل است، اما نزد مصطفوی باعث و مسبب فعل است. به دیگر سخن، آنچه در منابع لغوی و کتب تفسیری کفر نامیده می‌شود (مثلاً انکار خداوند)، در نظر مصطفوی نتیجه کفر (نتیجه بی‌اعتنایی و بی‌توجهی به جایگاه الهی) است، نه خود کفر.

نتیجه

علامه مصطفوی در همه مراحل بررسی واژگان، ضمن بیان مهم‌ترین اقوال لغویان و حتی برخی مفسران، بر اساس اصل معنایی واژه، معنای مورد نظر خود را ذکر می‌کند. با توجه به آنچه از اصل معنایی و پذیرش آن گفته شد (کبرای قضیه)، محور قراردادن اصل معنایی، پذیرفته همگان و قابل اعتماد است؛ بنابراین تغییرات معنایی و دقایق خاص معنایی که نتیجه محور قراردادن این اصل لغوی است، نه کاری سلیقه‌ای، که بر پایه یکی از اصول مسلّم زبان عربی است؛ ازاین‌رو نگارنده این مقاله معتقد است کتاب التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، از ارزشمندترین کتاب‌ها در زمینه کلمات قرآن است که اولاً در نوع خود بی‌نظیر است و ثانیاً با هدفی مشخص و بر اساس مبنایی مقبول، همه کلمات قرآن را بررسی و معنا کرده است. البته شاید گفته شود «اصل معنایی»، قاعده‌ای اجتهادی است و نمی‌توان به آن استناد کرد، ولی اولاً این اصل مقبول مهم‌ترین لغویان زبان عربی است و ثانیاً محور تفسیر کلمات در این کتاب، یک اصل پذیرفته‌شده لغوی است و اجتهاد بر محور آن از بسیاری اجتهادات موجود در برخی انواع تفسیر قرآن که نیازمند نوعی اجتهاد در تطبیق اند، ضعیف‌تر نیست.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

١. قرآن كريم.
٢. ابن اثير جزري، مبارك بن محمد. (١٣٦٧ش). النهاية في غريب الحديث و الأثر. جامعه مدرسين.
٣. ابن انباري، محمد بن قاسم. (بي تا). شرح القصائد السبع الطوال الجاهليات. تحقيق عبدالسلام هارون. دار المعارف.
٤. ابن خلكان. احمد بن محمد برمكي إربلي. (١٩٧٢م). وفيات الأعيان. دار صادر.
٥. ابن دريد، محمد بن حسن. (١٩٨٨م). جمهرة اللغة، دار العلم للملايين.
٦. ابن سيده، علي بن اسماعيل. (١٩٩٨م). المخصص في اللغة. دار الكتب العلمية.
٧. ابن سيده، علي بن اسماعيل. (١٤٢١ق). المحكم و المحيط الأعظم. دار الكتب العلمية.
٨. ابن شهر آشوب. (١٣٨٠ق). معالم العلماء في فهرست كتب الشيعة و أسماء المصنفين قديماً و حديثاً. المطبعة الحيدرية.
٩. ابن عاشور، محمد الطاهر. (١٩٨٤م). تفسير التحرير و التنوير. دار التونسية للنشر.
١٠. ابن فارس، احمد بن فارس. (١٤٠٤ق). معجم مقاييس اللغة. مكتب الاعلام الاسلامي.
١١. ابن قتيبة، دينوري ابو محمد عبدالله بن مسلم. (١٣٩٣ق). تأويل مشكل القرآن. تحقيق السيد احمد صقر. دار التراث القاهرة.
١٢. ابن قتيبة، دينوري ابو محمد عبدالله بن مسلم. (٢٠٠٠م). تفسير غريب القرآن. دار الهلال.
١٣. ابن منظور، محمد بن مكرم. (١٤١٤ق). لسان العرب. دار صادر.
١٤. احمد ابراهيم. (١٤٢٩ق). التحرير و التنوير. دار المحدثين.
١٥. ازهرى، محمد بن احمد. (١٤٢١ق). تهذيب اللغة. دار احياء التراث العربي.
١٦. امين، سيد محسن. (١٤٠٣ق). أعيان الشيعة. دار المعارف للمطبوعات.
١٧. اندلسي، ابو حيان. (بي تا). البحر المحيط في التفسير. دار الفكر.
١٨. انصاري، ابوزيد. (١٩٨١م). النوادر في اللغة. تحقيق محمد عبدالقادر احمد. دار الشروق القاهرة.
١٩. آقابزرگ تهراني، محمد محسن. (بي تا). الذريعة إلى تصانيف الشيعة. دار الأضواء بيروت.
٢٠. بحراني، هاشم بن سليمان. (١٤١٦ق). البرهان في علوم القرآن. مؤسسة البعثة.
٢١. بلخي، مقاتل بن سليمان. (١٤٢٣ق)، تفسير مقاتل بن سليمان. تحقيق عبدالله محمود شحاته. دار إحياء التراث.

٢٢. ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد. (بی‌تا). تفسیر الثعالبی. دار احیاء التراث العربی.
٢٣. ثعلبی، احمد بن محمود. (١٣٨١ ق). الكشف و البیان (تفسیر ثعلبی). دار احیاء التراث العربی.
٢٤. جزی الکلبی، ابوالقاسم. (١٩٩٥ م). التسهیل لعلوم التنزیل. دار الکتب العلمیه.
٢٥. جوهری، اسماعیل بن حماد. (١٣٧٦ ق). الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربیة. دار العلم للملایین.
٢٦. حامد محمد شعبان. (١٤٣٤ ق). نشریه منبر الإسلام. شماره ١٢.
٢٧. حقی، اسماعیل بن مصطفی. (١٩٨٥ م). تفسیر روح البیان. دار احیاء التراث العربی.
٢٨. حموی، یاقوت. (٢٠١٢ م). معجم الأدباء إرشاد الأریب إلى معرفة الأديب. دار الغرب الإسلامی.
٢٩. حمیری، نشوان بن سعید. (بی‌تا). شمس العلوم. عالم الکتب.
٣٠. خویی، ابوالقاسم. (١٣٧٢ هـ ش). معجم رجال الحديث و تفصیل طبقات الرواة. بی‌نا.
٣١. راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (١٤١٢ ق). مفردات ألفاظ القرآن. دار القلم.
٣٢. رمضان، عبدالنواب. (١٩٩٥ م). بحوث و مقالات فی فقه اللغة. مكتبة الخانجي.
٣٣. زبیدی، محمد مرتضی. (١٢٨٩ ق). تاج العروس من جواهر القاموس. دار الهدایة.
٣٤. زجاجی، عبدالرحمن بن اسحاق. (١٤٠٦ ق). اشتقاق أسماء الله. تحقیق عبدالحسین المبارك. مؤسسة الرسالة.
٣٥. زجاجی، عبدالرحمن بن اسحاق. (١٩٩٥ م). تفسیر رسالة أدب الكاتب. تحقیق دکتور عبدالفتاح سلیم. دار العروبة.
٣٦. زركشى، محمد بن عبد الله. (١٤١٠ ق). البرهان فی علوم القرآن. دار المعرفة.
٣٧. زركلى، خير الدين (١٩٨٩ م). الأعلام (قاموس تراجم لأشهر الرجال و النساء من العرب و المستعربين و المستشرقين). دار العلم للملایین.
٣٨. زمخشري، محمود بن عمر. (١٤٣٠ ق). الكشف. دار المعرفة.
٣٩. زمخشري، محمود بن عمر. (١٩٧٩ م). أساس البلاغة. دار الصادر.
٤٠. زمخشري، محمود بن عمر. (٢٠٠٥ م). الفائق فی غریب الحديث. المكتبة العصرية.
٤١. زیدی، عبدالله یحیی. (١٩٨٥ م). غریب القرآن و تفسیره. عالم الکتب.
٤٢. سماح ادريس. (بی‌تا). قراءة نقدية فی معجم مقاییس اللغة لابن فارس. مجله الآداب. شماره‌های ٧، ٨ و ٩.
٤٣. سیوطی، جلال الدین. (بی‌تا). معترك الأقران فی إعجاز القرآن. دار الفكر العربی.
٤٤. صفدی، خلیل بن ایبک. (١٣٨١ ق). الوافی بالوفیات. جهان.
٤٥. طباطبائی، محمد حسین. (١٣٩٠ ق). المیزان فی تفسیر القرآن. مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.

٤٦. طبرانى، أبو القاسم سليمان بن أحمد. (١٩٨٣م). المعجم الكبير. تحقيق حمدى بن عبد المجيد السلفى. مكتبة العلوم والحكم.
٤٧. طبرسى، فضل بن الحسن. (١٩٩٥م). مجمع البيان فى تفسير القرآن. مؤسسة الأعلمى للمطبوعات.
٤٨. طبرى، محمد بن جرير. (١٩٨٠م). جامع البيان فى تفسير القرآن. دار المعرفة.
٤٩. طريحي، فخر الدين بن محمد. (١٣٧٥ش). مجمع البحرين. تحقيق سيد احمد حسيني. كتابخانه مرتضى.
٥٠. طوسى، محمد بن حسن. (بى تا). التبيان فى تفسير القرآن. تحقيق احمد قصير عاملى. دار احياء التراث العربى.
٥١. طوسى، محمد بن حسن. (١٢٧١ق). فهرست كتب الشيعة و أصولهم و أسماء المصنفين و أصحاب الأصول. كلكتة.
٥٢. طيب حسيني، سيد محمود. (١٣٩٥ش). روش شناسى قاموس قرآن در شرح كلمات قرآن. مجله نامه جامعه.
٥٣. عز الدين اسماعيل. (١٩٦٧م). المصادر العربية و اللغوية فى التراث العربى. بى تا.
٥٤. عقيقى بخشايشى، عبد الرحيم. (١٣٨٢ش). طبقات مفسرين شيعه. نويد اسلام.
٥٥. عياشى، محمد بن مسعود. (بى تا). تفسير العياشى. مؤسسة البعثة.
٥٦. غازى مختار طلاس. (١٩٩٩م). احمد بن فارس اللغوى دراسة فى آرائه اللغوية و النحوية. دار الطلاس.
٥٧. فخر رازى، أبو عبد الله محمد بن عمر. (١٤٢٠ق). التفسير الكبير مفاتيح الغيب. دار احياء التراث العربى.
٥٨. فراهيدى، خليل بن احمد. (١٤٠٩ق). كتاب العين. نشر هجرت.
٥٩. فضل الله، محمد حسين. (١٩٩٨م). من وحى القرآن. دار الملاك.
٦٠. فيروز آبادى، محمد بن يعقوب. (١٩٥٢م). القاموس المحيط. دار الجيل.
٦١. فيض كاشانى، محمد بن شاه مرتضى. (١٣٨٨ش). تفسير الصافى. ذوى القربى.
٦٢. فيومى، احمد بن محمد. (١٤١٤ق). المصباح المنير فى غريب الشرح الكبير للرافعى. مؤسسة دار الهجرة.
٦٣. قمى، عباس. (١٣٥٧ق). الكنى و الألقاب. بيدار.
٦٤. مصطفوى، حسن. (١٣٨٥ش). التحقيق فى كلمات القرآن الكريم. انتشارات علامه مصطفوى.