

معناشناسی تاریخی واژگان قرآنی: تحلیلی بر انواع دگردیسی و تأثیر آن بر فرآیند تفسیر

احمد اسدی*

تاریخ دریافت: ۹۷/۷/۲۰

محمد جواد اسکندرلو**

تاریخ پذیرش: ۹۷/۱۱/۱۶

علیرضا کاوند***

چکیده

قرآن کریم به عنوان تنها متن وحیانی بدون تغییر، حقیقت را در قالب واقعیت با هدف فهم، به اجمال بیان داشته است و عقل انسان به عنوان مهم‌ترین حجت فهم، درگیر کاوش در کشف لایه‌های معنایی آن شده است. واقعیت قرآن در قالب زبان بشری تحقق یافته است و خالق آن بر اساس حکمت مطلق خود، از تمام فضای زبان انتخاب شده بشری در جهت انتقال مفاهیم استفاده نموده است. لذا مهم‌ترین مبنای فهم دقیق، بررسی و درک دقیق لفظ است. در دوران معاصر تحقیقات وسیعی با رویکردهای نشانه‌شناسانه در دو حوزه معناشناسی و کاربردشناسی انجام شده است. یکی از زیرمجموعه‌های معناشناسی، معناشناسی تاریخی واژگان است. بررسی تغییرات معنایی واژگان در گذر زمان با توجه به ویژگی‌های زبان بشری از مفاهیمی است که مفاهیم واژگان را تحت تأثیر قرار می‌دهد. دگرگونی‌های فرهنگی در بستر زمان و ایجاد انقلاب‌ها، تغییر مفاهیم در بستر تاریخ، باعث دگردیسی معناشناختی واژگان می‌شود.

کلیدواژگان: معناشناسی، دگردیسی، دگرگونی واژگان، اثم.

* دانشجوی دکتری تفسیر تطبیقی دانشکده تفسیر و معارف قرآن کریم، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، و مدرس دانشکده مطالعات تطبیقی قرآن کریم شیراز.

assadi.ahmad@yahoo.com

mj_eskandarlo@miu.ac.ir

** عضو هیأت علمی و دانشیار جامعه المصطفی العالمیه، قم.

motarjem60@yahoo.com

*** استادیار و عضو هیأت علمی دانشکده تفسیر دانشگاه علوم و معارف قرآن، قم.

نویسنده مسئول: احمد اسدی

مقدمه

دگردیسی به معنای تغییر صورت، تغییر شکل حالت و کیفیت دگرگون یافته است. واژه پژوهان به تفکیک معنای اصطلاحی و لغوی دگردیسی اشاره داشته‌اند. در زیست‌شناسی به تغییر شکل بعضی جانوران در دوره زندگی، معمولاً بعد از دوره جنینی دگردیسی گویند؛ متامورفوز (ر.ک: عمید، ۱۳۷۱، ج ۱: ۹۵۷) در این دانش، به دگرگونی‌های پدید آمده در مسیر رشد و تکامل یک موجود زنده، دگردیسی اطلاق می‌شود. از این رو، در فرهنگ واژگان تغییر مشهود و کمابیش ناگهانی در شکل یا ساختمان یک حیوان در دوران زندگی بعد جنینی، دگردیسی نام گرفته است (ر.ک: دهخدا، ۱۳۷۳، ج ۷: ۹۶۵۲).

همچنین، در ادامه بهره‌گیری اصطلاحی از این واژه، ژان پیاژه (*Jean Piaget*) برای مجموع تغییرات در شیوه تفکر کودکان نسبت به شیوه تفکر بزرگسالان، واژه دگردیسی را انتخاب می‌کند. این اصطلاح در واژگان روان‌شناسی کودک، به انگیزه نشان دادن اهمیت و اساسی بودن تبدیل شیوه تفکر کودکان به شیوه تفکر بزرگسالان از سوی پیاژه صورت گرفته است (ر.ک: فرانک برونو، بی‌تا: ۶۷).

در تفکر و حیوانی نیز چنین رخدادی یعنی دگرگونی و انقلابی راهبردی در مسیر حیات انسان، تصویر گردیده است که می‌توان از آن به دگردیسی تعبیر نمود. این دگردیسی نه در نوع جانوری و نه در مصداق و فرع خردسالان از نوع انسانی، بلکه در فرد برخوردار از امکان تکامل آدمی در فرهنگ قرآن، به تصویر کشیده شده است.

پیشینه تحقیق

در زمینه معناشناسی واژگان قرآنی در عصر حاضر پژوهش‌های فراوانی شده است که از جمله تلاش‌های توشیهیکو/یزوتسو در تألیف کتاب‌های ارزشمند «مفاهیم اخلاقی دینی در قرآن مجید» و «خدا و انسان در قرآن» و تلاش‌های شاگرد او ماکینو شینینا؛ کتاب‌های «بیولوژی نص» و «معناشناسی شناختی قرآن کریم» نوشته علیرضا قائمی‌نیا، کتاب «تغییر معنایی قرآن» از سیدحسین سیدی، کتاب «درآمدی بر معناشناسی» از کورش صفوی اشاره کرد. همچنین مقالات فراوانی در زمینه

معناشناسی واژگان قرآن نوشته شده است که از جمله آن، مقاله «معناشناسی تاریخی و توصیفی «عدن» در قرآن کریم» از جعفر نکونام و محمد مصطفی گودرزی در مجله «پژوهش‌های قرآن و حدیث»، مقاله «بررسی و نقد معناشناسی قرآنی ایزوتسو» از سیدمهدی لطفی، مجله «پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن»، مقاله «معناشناسی تاریخی و توصیفی «شعوب» در قرآن کریم» از بهرام/امانی چاکلی و سارا نجفی در مجله «پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن»، مقاله «دگردیسی انسان در خوانش صاحب‌المیزان» از محمدتقی رکنی و محمدکاظم شاکر در مجله «سراج‌منیر»، مقاله «معناشناسی واژه جهل» از علی رفیعی و حسن عبداللهی در فصلنامه «مطالعات قرآنی» که یک بخش آن به معناشناسی تاریخی اختصاص یافته است و... اما آنچه دیده نشد تقسیم‌بندی انواع دگردیسی در واژگان قرآن کریم است که این مقاله از این نظر نوآوری دارد. پس از بیان موضوع برای نمونه دو واژه قرآنی که دچار دگردیسی شده را آسیب‌شناسی کرده‌ایم.

انواع دگردیسی واژگان قرآنی

در شبکه معنایی قرآنی به دو نوع تقسیم‌بندی نیاز داریم. یکی دگردیسی ناقص و کامل و دیگری دگردیسی مثبت و منفی.

۱. دگردیسی ناقص زمانی است که دگرگونی ایجادشده امکان بازگشت به شرایط قبلی را منتفی نمی‌سازد. دگردیسی روحی انسان اکثراً از این نوع است. چراکه اختیار نوع انسان همواره می‌تواند او را دچار دگرگونی مثبت یا منفی سازد. اما در مراحل از دگرگونی مثبت یا منفی، انسان به درجات و درکاتی می‌رسد که راه بازگشت در آن منتفی است و از آن به دگردیسی کامل تعبیر می‌کنیم. در قسم ابلیس برای گمراهی نوع انسان، او به جمعی اشاره دارد که تحت حفاظت الهی قرار گرفته‌اند و امکان دسترسی ابلیس به آن‌ها وجود ندارد: ﴿إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ﴾ (حجر/۴۰) (عبارت مخلصین اسم مفعول است). اینان همان مشمولین درجه راضیه مرضیه هستند که با راسخان در علم و نعمت یافتگان (انبیاء، شهدا، صدیقین و صالحان) در یک ماتریس معنایی قرار می‌گیرند. از طرفی گروهی را می‌بینیم که به دلیل رفتار اختیاری‌شان امکان بازگشت آن‌ها به انسانیت منتفی شده است و هرگز هدایت نمی‌یابند و در شبکه معنایی با عباراتی همچون: «مُ عَلَى قُلُوبِ أَقْفَالِهَا» (محمد/۲۴)؛ ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَى عِلْمٍ

وَحَتَمَ عَلَى سَمْعِهِ وَقَلْبِهِ وَجَعَلَ عَلَى بَصَرِهِ غِشَاءً فَمَنْ يَهْتَدِيهِ مِنْ بَعْدِ اللَّهِ ﴿جاثیه/۲۳﴾؛ ﴿كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبٍ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ﴾ (غافر/۳۵) اشاره شده است. خداوند نیز به پیامبر اسلام می‌فرماید: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَالْأَمْواتُ إِنَّ اللَّهَ يُسْمِعُ مَنْ يَشَاءُ وَمَا أَنْتَ بِمُسْمِعٍ مَنْ فِي الْقُبُورِ إِنَّ أَنْتَ إِلَّا نَذِيرٌ﴾ (فاطر/۲۲ و ۲۳): «اینان را که در قبر تن خود گرفتار شده‌اند را نمی‌توانی شنوا کنی هر چند گوش دارند»

۲. دگردیسی مثبت و منفی؛ در دگردیسی مثبت تأثیر مدارج معنوی در صورت و رفتار فرد دیده می‌شود. مانند: ﴿سِماهُمْ فِي وُجُوهِهِمْ مِنْ أَثَرِ السُّجُودِ﴾ (فتح/۲۹) که با مثالی که در ادامه محتوای آیه آورده شده، تغییر در رشد معنوی فرد را قابل‌گردیده و مصداقی از دگردیسی است. با نگاهی جامع به آیاتی از این دست تمامی تغییرات روحی مثبت افراد که در نهایت به مقام راضیه مرضیه منتهی می‌شود مراحل است که نگارنده از آن به دگردیسی تعبیر می‌کند و می‌تواند ناقص یا کامل باشد.

دگردیسی منفی؛ که برای مثال در حالت ناقص، انسان دچار اخلاقی پست و صفاتی ناپسند می‌گردد و از همین رو، تشبیه به حیواناتی دارای ویژگی‌هایی مانند کلب و خنزیر شود (ر.ک: مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱۱: ۱۰۴؛ قرشی، ۱۳۷۱، ج ۶: ۲۵۷). ﴿أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾ (اعراف/۱۷۹) و یا آیه‌ای که در مورد رباخواران می‌فرماید: ﴿كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَخْبِطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ﴾ (بقره/۲۷۵) و در حالت کامل و بدون بازگشت آن مانند مسخ انسان و دگردیسی به بوزینه: ﴿فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ (بقره/۶۵ و اعراف/۱۶۶).

دلایل دگردیسی واژگان

با توجه به توضیحاتی که درباره معنای لغوی و اصطلاحی واژه «دگردیسی» داده شد، اکنون به توصیف این اصطلاح در حوزه معنایی لغات می‌پردازیم.

تردیدی نیست که ممکن است واژگان در طول زمان و حتی در یک زمان در بین اقوام و مناطق مختلف معانی گوناگون و متعددی داشته باشد. با ظهور دین اسلام یکی از عمیق‌ترین تحولات فرهنگی و اجتماعی در جامعه عرب عصر جاهلی پدید آمد و قرآن کریم بینشی نو در قالب واژگان رایج در زبان عرب ارائه داد (فصلنامه مطالعات قرآنی، شماره ۲۰: ۱۲۹-۱۴۹). از نظر نگارنده با توجه به ماهیت زبان، واژگان همانگونه که

متولد می‌شوند، می‌توانند رشد کنند، و از بین بروند. واژگان علاوه بر این می‌توانند در دوره‌های زمانی مختلف به دلایلی دچار دگردیسی شوند که می‌تواند از نوع ناقص یا کامل باشد. بدین معنی که کلمه با وجود ساختار ثابتی که دارد می‌تواند دچار انحراف و یا حتی دگرگونی معنایی شود. آنچه قابل بررسی در طول تاریخ یک زبان است، بررسی دلایل دگردیسی یک واژه است. تغییر در فضای جامعه مهم‌ترین عامل دگردیسی واژگان است. فضای جامعه به دلایلی می‌تواند دگرگون شود که مجموعه این عوامل را به «فرهنگ» تعبیر می‌کنیم.

فرهنگ

واژه فرهنگ در لغت به معنای کشیدن، تعلیم و تربیت، علم و دانش و ادب، کتاب لغت، مجموعه آداب و رسوم، مجموعه علوم و معارف و هنرهای یک قوم آمده است (دهخدا، ۱۳۴۸، ج ۳۶: ۲۲۷). واژه فرهنگ کلمه‌ای فارسی و مترادف کلمه «ثقافت» در عربی است که در اصل «ثقف» به معنای دقت نظر در درک محیط است (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۲: ۱۹). سپس به معنای فرهنگ، تعلیم و تهذیب و پرورش استعمال شده است (سیاح، بی تا، ج ۱: ۱۵۵).

درباره فرهنگ از نظر اصطلاحی تعریف‌های متعددی ارائه شده است. در ذیل به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود:

ادوارد تابلور (۱۹۱۷م) فرهنگ را مترادف تمدن گرفته و در تعریف آن نوشته: «مجموعه علوم، دانش‌ها، افکار و عقاید، اخلاقیات، مقررات و قوانین، آداب و رسوم و سایر آموخته‌ها و عاداتی که انسان به عنوان یک عضو جامعه کسب می‌کند» (محسنی، ۱۳۶۳: ۱۶۴).

شهید باهنر فرهنگ را چنین تعریف می‌کند: «فرهنگ مجموعه برداشت‌ها، موضع‌گیری‌های فکری، هنر، ادبیات، فلسفه، آداب، سنن و رسوم و روابط حاکم اجتماعی است» (باهنر، ۱۳۷۱: ۱۰۴).

امام خمینی در این مورد می‌فرماید: «بی شک بالاترین و والاترین عنصری که در موجودیت هر جامعه دخالت اساسی دارد، فرهنگ آن جامعه است. اساساً فرهنگ هر

جامعه هویت و موجودیت آن جامعه را تشکیل می‌دهد» (خمینی، ۱۳۷۱، ج ۱۵: ۱۶۰). با توجه به معنای لغوی و اصطلاحی فوق می‌توان گفت که فرهنگ مجموعه دانش‌ها، بینش‌ها و ارزش‌های یک ملت است که به صورت علوم، هنر، عقاید، اخلاق و آداب، در جامعه و فرد تبلور می‌یابد و تعلیم و تربیت مقدمه آن است (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۳: ۳۸). هر فرهنگی دارای عناصر عام و خاص است. مقصود از عناصر عام، عناصر فرهنگی است که در همه فرهنگ‌ها کم و بیش وجود دارد مانند زبان، خط، تمثیلات، واژگان دخیل و استفاده از تأکیدات زبانی. قرآن از این عناصر فرهنگی برای انتقال پیام استفاده کرده است (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۳: ۴۵).

عناصر خاص، ویژگی‌های فرهنگی است که مخصوص هر فرهنگی مانند عرب جاهلی است. از جمله این عناصر می‌توان به کفر، شرک، فرزند انگاری برای خدا، دختر انگاری فرشتگان و... اشاره کرد.

در فهم هر متنی، هم عناصر فرهنگی عام و هم خاص مؤثر است. در مورد تعامل قرآن با فرهنگ، مقصود کلی آن است که آیات قرآن تا چه اندازه به گزارش دانش‌ها، بینش‌ها و گرایش‌های عرب جاهلی عصر نزول پرداخته است و تا چه اندازه آن‌ها را پذیرفته یا رد کرده و یا اصلاح و تکمیل کرده است (رضایی اصفهانی، ۱۳۹۳: ۴۵). آنچه در فهم صحیح متن قابل تأکید است، این است که اگر مفسر متن، دارای فاصله فرهنگی با فضای فرهنگی زمان تولید متن باشد، برای درک صحیح متن باید به سراغ درک فضای فرهنگی زمان تولید متن برود. لذا در مورد تفسیر قرآن کریم، نگارنده معتقد است مفسر باید عناصر فرهنگی زمان نزول را به خوبی بشناسد به گونه‌ای که گویی در خانه‌ای از خانه‌های مکه می‌زیسته و همراه رسول خدا (ص) و دیگر مسلمانان سختی‌های فضای مکه را چشیده و سپس به مدینه هجرت کرده و در تمامی لحظات همراه امت اسلامی و به خصوص رسول خدا زیسته است. طبیعتاً با زبان آن‌ها سخن گفته و پاسخ گرفته و با کوچک‌ترین عناصر فضای نزول کاملاً عجین شده است.

فاصله فرهنگی می‌تواند در برداشت از واژگان به عنوان مهم‌ترین معیار فهم صحیح، اثر عمیقی داشته باشد. متن را می‌توان به دو گونه تعریف کرد: اول اینکه مفسر متعلق به

یک فرهنگ مستقل و متن متعلق به فرهنگ مستقل دیگری باشد. به عنوان مثال متن مربوط به جامعه اسلامی بوده و مفسر از جامعه و فرهنگ مسیحی باشد. دوم اینکه متن متعلق به یک فرهنگ خاص و مفسر متعلق به فرهنگ دیگری باشد. متن در فرهنگی تولید شده و با گذشت زمان بعضی از عناصر خاص فرهنگی که متن در آن شکل گرفته است به دست فراموشی سپرده شده و مفسر دارای آن عناصر فرهنگی نباشد و یا عناصر جدیدی در فرهنگ مفسر به وجود آمده باشد که در فرهنگ عصر نزول نبوده است و با گذشت زمان و دگرگون شدن جوامع و تمدن‌ها و تکنولوژی تغییر یافته است. یکی از مهم‌ترین عوامل دگردیسی واژگان، رویداد انقلاب است. در انقلاب‌ها نوع نگرش‌ها عوض می‌شود و جوامع دچار دگرگونی در سبک تفکر می‌شوند و بدیهی است که بر واژگان نیز اثر بگذارد. برای نمونه در ادامه این جستار به بررسی واژه «اِثْم» در دوره زمانی قبل و بعد از هجرت خواهیم پرداخت (اِثْم در فرهنگ مکه با فرهنگ مدینه متفاوت برداشت می‌شود و این متأثر از انقلاب رسول خداست). بنابراین اگر مفسر واژگان قرآن بدون تکیه به فضای فرهنگی نزول قرآن اقدام به نوآوری، معناشناسی و بطن پژوهی مفهوم واژه نماید، به عنوان اجتهاد شخصی تلقی و از مصادیق تفسیر به رأی خواهد بود. بدیهی است آنچه امروزه در جوامع علمی به عنوان بطن پژوهی، بررسی شبکه معنایی، معناشناسی شناختی و... مطرح است اگر چارچوب‌مند و در طول فهم فضای فرهنگی نزول باشد، قابل تکیه و تقدیر است.

البته پیوند متن قرآن با فرهنگ به معنای تاریخ‌مندی و محصول فرهنگی بودن آن به طوری که همه عناصر عصر نزول در قرآن بازتاب داده شده باشد، نیست؛ آنطور که برخی عنوان کرده‌اند (ر.ک: نصر حامد، ۱۹۹۴: ۱۰-۱۲) بلکه به این معنا است که عناصر خاص فرهنگی در دگردیسی واژگان و بار مثبت و منفی واژگان به طور غیر مستقیم تأثیرگذار است. از آنجایی با گذر زمان، فرهنگ هم تغییر پیدا می‌کند، لذا با فاصله گرفتن از فرهنگ متن، برخی از عناصر خاص فرهنگی معنای جدیدی به خود می‌گیرند و یا اینکه کلاً متروک می‌شوند. از این رو باید به فرهنگی که متن در آن تولید شده است توجه شود؛ چون الفاظ در فرهنگ‌های مختلف معانی متفاوتی دارند و مفسر باید در فهم آیه به معانی الفاظ در رابطه با آن فرهنگ توجه کند.

پیوند واژگان و فرهنگ

بین زبان هر جامعه‌ای و فرهنگ آن جامعه پیوند تنگاتنگی وجود دارد، هر زبانی از یک سری دستگاه‌های کوچک مرتبط به هم تشکیل شده است که برخی از آن‌ها از فرهنگ حاکم بر آن جامعه تأثیر می‌پذیرد. پیوند لفظ و معنا ذاتی نیست و عناصر انسانی در ایجاد این پیوند تأثیر دارد و از این طریق مجرای برای حضور مناسبات فرهنگی و اجتماعی در مقوله زبان ایجاد می‌شود و به تبع آن پیوندی بین متون تولیدشده و فرهنگ برقرار می‌شود.

تحولات ایجادشده در طی قرن‌ها در قلمرو روابط انسانی و اجتماعی، در واقعیت عینی یک زبان، تأثیرگذار است و از این رهگذر می‌توان مدعی شد که متون فراهم آمده در یک زبان در طی روند تاریخی تحولات آن زبان، به طور غیر مستقیم تحت تأثیر فرهنگ و مناسبات اجتماعی حاکم بر جامعه هستند. بنابراین متن، پیوند مستقیمی با فرهنگ و تحولات اجتماعی ندارد؛ بلکه این پیوند از طریق زبان برقرار می‌شود؛ بدین شکل که آن دسته از عناصر فرهنگی و اجتماعی که توانسته‌اند زبان را تحت تأثیر خود قرار دهند؛ به ناچار فرصت حضور و ظهور در متن را پیدا خواهند کرد؛ زیرا هر نویسنده و گوینده‌ای از زبان به عنوان ابزار انتقال پیام و مقصود خویش استفاده می‌کند. و اگر زبان دارای محدودیت‌ها و اقتضائات و بارهای ارزشی خاصی باشد به ناگزیر این محدودیت‌ها و اقتضائات در متون فراهم آمده جلوه‌گر خواهد شد (واعظی، ۱۳۹۰: ۳۹۵). نظام‌های زبانی و معنایی در طول زمان به شکوفایی می‌رسند و به تدریج قابلیت‌ها و استعدادهای خود را بروز می‌دهند (قائمی نیا، ۱۳۹۰: ۲۹).

از آنجا که از نکات کلیدی فهم مضامین قرآنی، شناخت بیش‌تر زبان قرآن و توجه به شرایط نزول آن است، در دوران معاصر، مباحثی تحت عنوان زبان‌شناسی در قرآن، در غرب و توسط مستشرقین مطرح شده است (پاکتچی، ۱۳۹۱: ۳). قرآن پژوهان متأخر به روش‌های معناشناختی و ساختارگرایانه آیات قرآن توجه بیش‌تری داشته‌اند. در نگاه معناشناسی، از طریق تفاوت‌ها و تقابل‌ها، هم‌نشینی عناصر گوناگون و شبکه‌ای از مفاهیم که با یکدیگر روابط متقابل دارند، می‌توان معنای کلمات کلیدی قرآن را یافت (البرزی، ۱۳۸۹: ۱۰۹). زبان‌شناسی شناختی این نکته را بررسی می‌کند که وقتی کاربران زبان

می‌خواهند موقعیتی را توصیف کنند، اطلاعات موجود در ذهن آن‌ها چگونه در مفهوم سازی- مقوله‌بندی و ساماندهی- آن موقعیت تأثیر می‌گذارد. در نتیجه تحلیل تعبیرهای زبانی راهی برای دست یافتن به آن اطلاعات و ساختار آن‌هاست (همان: ۴۷). یکی از الزامات تحلیل تعبیرهای زبانی، شناخت فرهنگ زمان تولید یا استفاده ساختار زبانی است. از این رو مفسر باید به عناصری که در تولید متن مؤثر بوده و در فرهنگ زمان مفسر وجود ندارد برای فهم درست آن متن توجه کند.

دسته بندی دگردیسی لغات قرآنی و ذکر چند مثال

زبان به مفهوم گفتار، یک نهاد اجتماعی و مولود جامعه است. به همین دلیل دگرگونی‌های اجتماعی، منشأ تحول در معانی کلمات و نشانه‌های زبانی می‌شود. با ظهور دین اسلام عمیق‌ترین تحول فرهنگی و اجتماعی در جامعه عرب عصر جاهلی پدید آمد. قرآن بینشی جدید از هستی، حیات، انسان، ارتباط خدا با جهان، آینده جهان و انسان و ارزش‌های نوین اخلاقی، عبادی و عناصر فراوان بهم پیوسته دینی در قالب واژگان رایج در زبان عربی ارائه داده است (سعیدی روشن، ۱۳۸۹: ۱۶۱). در حقیقت انقلاب عمیق فرهنگی پیامبر بسیاری از مفاهیم موجود (که انعکاس‌اش در زبان دیده می‌شد) را دچار دگردیسی شدیدی نمود به گونه‌ای که فرهنگ جاهلیت اکنون با شاخصه‌های خاصی قابل تحقیق و شناخته شدن است.

با وجود تفاوت‌های فرهنگی بین فرهنگ جاهلیت و نظام فرهنگی قرآن، خدای سبحان می‌فرماید: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ (ابراهیم/۴): «و ما هیچ پیامبری را جز به زبان قوم‌اش نفرستادیم، تا [حقایق را] برای آنان بیان کند». از این آیه برداشت می‌شود که خداوند با زبان قوم عرب با آنان سخن گفته است و قرآن به زبان قوم عرب نازل شده است، بنابراین خداوند ناچار بوده است از ابزار بشری موجود با تمام ظرفیت‌های آن برای انتقال مفهوم استفاده کند. نظام فرهنگی قرآن و شبکه معنایی آن، در مواردی تغییراتی (دگردیسی) در معانی واژگان پدید آورده و معانی جدیدی از آن‌ها ارائه داده و آن‌ها را به مثابه «حقیقت شرعی» به کار برده است (حیدری، ۱۴۱۲: ۵۵). این همان مفهومی است که توشیهیکو/یزوتسو (*Izutsu Toshihiko*) نیز به آن پی برده

است. از این رو، فهم صحیح واژه‌های قرآن بستگی تام به فهم معنای آن واژه‌ها در عصر نزول و نحوه تعامل قرآن با آن‌ها دارد. همچنین دگردیسی معنای واژگان در گذر زمان، واقعیتی غیر قابل انکار است و در همه زبان‌ها و فرهنگ‌ها اتفاق می‌افتد. از این رو، در همه زبان‌ها برخی کلمات و تعبیرات در گذر زمان به دلایل مختلفی دچار تحول و دگردیسی معنایی می‌شوند؛ چنانکه برخی از واژه‌ها و تعابیر قرآنی نیز طی قرون متمادی و پس از قرن‌ها پس از عصر نزول، بعضاً دچار دگردیسی خاصی شده‌اند. با توجه به مطالب پیش گفته، کاربرد واژگان عرب در قرآن را می‌توان در چند گروه تقسیم کرد:

۱. استفاده قرآن از واژگان با همان معنای لغوی مشهور در بین عرب و ثابت ماندن تا کنون: بسیاری از واژه‌های عربی در متن قرآن کریم به همان معنا و مفهوم لغوی قبل از اسلام آمده است و پس از آن نیز تا کنون ثابت مانده است. مفسرین متقدم برای اثبات معنای واژگان غریب به ادبیات دوران قبل از اسلام مراجعه می‌کردند و اکنون در بسیاری از این دست کتب اشعار جاهلیت را به عنوان شاهد ملاحظه می‌کنیم.

۲. ایجاد معانی جدید برای واژه در قرآن (حقیقت شرعیه) (دگردیسی ناقص): برخی دیگر از واژگان نیز با حفظ معنای لغوی، در بیان و ساختار قرآن کریم، ویژگی‌ها و خصایصی به خود گرفته و مفهوم و تعیین خاصی یافته است. همچون مفهوم جهاد، تقوا، حج که از قبل وجود داشته اما در شبکه معنایی قرآن نظام جدیدی یافته و دگردیسی ناقص پیدا کرده است.

بررسی واژه زکات (مثالی از دگردیسی ناقص)

مثال از این دست، واژه «زکات» است. زکات به معنای نمو و زیاد شدن از برکت خدا است و به این دلیل که این عمل مایه برکت و نمو مال و پالایش نفس می‌شود آن را زکات نامیده‌اند (راغب اصفهانی، ۱۳۷۴: ۳۸۰).

در این معنا برای زکات بین لغت‌شناسان اختلافی نیست. بنابراین این واژه در اصل لغت و همچنین به طور طبیعی در عصر نزول وحی به ویژه وقتی در کنار نماز ذکر می‌شود به معنای مطلق انفاق مال برای خداست و همه انواع انفاق را در بر می‌گیرد و

کاربرد اصطلاحی فقهی آن به تدریج پس از عصر نزول وحی رایج شده است. برای اثبات این مطلب از آیاتی از قرآن می‌توان استفاده نمود:

۱. قرآن درباره/براهیم، اسحاق و یعقوب نبی می‌گوید: به آن‌ها انجام خیر و اقامه نماز و پرداخت زکات را وحی کردیم (انبیاء/۷۳). همچنین می‌گوید حضرت عیسی در گهواره چنین گفت: و خدا به من نماز و زکات را تا زمانی که زنده‌ام سفارش نمود (مریم/۳۱). ناگفته پیداست که در شریعت/براهیم و یعقوب و اسماعیل و عیسی (ع) زکات به آن معنایی که در اسلام است نبوده. و نیز می‌فرماید: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّىٰ وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّىٰ﴾ (اعلیٰ/۱۵) و می‌فرماید: ﴿الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّىٰ﴾ (لیل/۱۸) و می‌فرماید: ﴿الَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ﴾ (فصلت/۷) و می‌فرماید: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِلزَّكَاةِ فَاعِلُونَ﴾ (مؤمنون/۴) و آیات دیگری که در سوره‌های مکی و مخصوصاً سوره‌هایی که در اوایل بعثت نازل شده مانند سوره سجده و امثال آن دیده می‌شود. این سوره‌ها وقتی نازل شده‌اند که اصولاً زکات به معنای معروف و مصطلح هنوز واجب نشده بود، و مسلمین آن روز از کلمه زکات در این آیات است چیزی می‌فهمیده‌اند که از احکام شرعی واجب نبوده است.

۲. قرآن در آیه‌ای که حکم شرعی زکات را دستور می‌دهد، زکات را یکی از انواع صدقات و زیرمجموعه آن تلقی می‌کند (توبه/۱۰۳). بنابراین می‌توان هر نوع صدقه و انفاق در راه خدا را زکات نامید و از این جهت آن را زکات گفته‌اند که صدقه است، چون صدقه پاک کننده است و زکات هم از تزکیه و به معنای پاک کردن است (ر.ک: طباطبایی، المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۶: ۱۰؛ شیخ طوسی، تلخیص الشافی، ذیل آیه ۵۵ سوره مائده).

از جمله نمونه‌های ایجاد معانی جدید برای لغات در قرآن کریم، می‌توان به واژه «مکروه» اشاره کرد. «مکروه» همچنان که در آیه ﴿كُلُّ ذَلِكُمْ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾ (اسراء/۳۸) آمده است به معنی حرام بودن است. یعنی ای پیامبر، گناه کلیه آنچه را که در آیات قبل، مورد نهی قرار گرفته‌اند، نزد پروردگار تو ناپسند و حرام است و چون اینگونه رفتارها حرامند پس اگر کسی مرتکب آن‌ها شود اگر بدون توبه بمیرد، عذاب و عقاب خواهد شد (نجفی خمینی، ۱۳۹۸، ج ۱۰: ۵۰). این واژه در قرآن کریم به معنای حرام به کار رفته است (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۱۷: ۲۰۳). در عصرهای بعدی (احتمالاً از

زمان امامان صادقین(ع) به معنای امور ناپسند غیر حرام، به کار رفته است که در عصر ما نیز در فقه به همین معنا یعنی در مقابل واجب و حرام و مستحب و مباح، به کار می‌رود(رضایی اصفهانی، ۱۳۹۲: ۳۳۹).

۳. ایجاد معانی جدید برای لغات قرآنی پس از نزول و متروک شدن واژگان قبلی(دگردیسی کامل): استعمال برخی از واژه‌ها به مرور زمان از رونق افتاده و متروک می‌شوند. بدین معنی که واژه محفوظ است و یک معنای آن متروک می‌شود و معنای دیگری می‌یابد. اما گاهی واژه‌ای در یک دوره زمانی وجود دارد و در یک دوره زمانی قبل یا بعد از آن متروک است. این نوع موارد، تغییر در معنای واژه نیستند؛ بلکه مرگ برخی یا تمام معانی و تولید مفاهیم جدید هستند(پاکتچی، ۱۳۹۱: ۳۲۴). این نوع واژه‌ها علاوه بر اینکه در تاریخگذاری و نقد متن می‌تواند نتیجه‌بخش باشد، بیان‌گر نوعی اختلاف فرهنگی بین عصر نزول قرآن با قرون بعدی است.

از جمله این واژه‌ها می‌توان به فعل «طمث» در عربی اشاره کرد. این فعل در قرآن به کار رفته است: «لَمْ يَطْمِثْهُنَّ إِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَلَا جَانٌّ» (الرحمن / ۷۴): «پیش از آنان هیچ انسان و جنی با آن(حوری) تماس نگرفته است». به این ترتیب با دیدن چنین واژه‌ای در متن می‌توانیم حدس بزنیم این واژه مربوط به زمان بسیار متقدم نزدیک به عصر نبوی است که در دوره‌های بعدی منسوخ شده است(پاکتچی، ۱۳۹۱: ۳۲۴).

با توجه به این موضوع که ممکن است واژه‌ها در طول زمان و حتی در یک زمان در بین اقوام و مناطق مختلف معانی متعدد و متفاوتی بیابند، مفسر باید هنگام فهم واژگان قرآن، از راه‌های گوناگون و منابع معتبر، معانی واژه‌ها را در عصر نزول و در قبایل و اقوام مرتبط با منطقه و فضای نزول قرآن، به دست آورد و آن را مدار تفسیر قرار دهد؛ زیرا قرآن با زبان مردم عصر نزول سخن گفته و واژگان را در معانی رایج آن زمان به کار برده است؛ بنابراین، مفسر باید از تفسیر آیات بر اساس معانی پدیدآمده در زمان‌های بعد از عصر نزول و یا اقوام غیر مرتبط با منطقه و فضای نزول بپرهیزد و به مفاهیم واژه‌های آیات در میان اقوام و قبایل مرتبط با مخاطبان اولیه قرآن(در زمان نزول) توجه کافی مبذول دارد(رجبی، ۱۳۸۳: ۵۷). این نکته نیز شایان توجه است که پیدایش معانی جدید برای یک واژه در طول زمان را نباید به معنای تحول معنای واژه‌ها در طول زمان، آنگونه

که برخی از روشنفکران معاصر پنداشته‌اند، دانست(ر.ک: سروش، ۱۳۷۳: ۱۳۰) زیرا پدیدآمدن معانی جدید در تمام واژگان کلیت ندارد و همچنین معانی جدید، مفهوم‌های دیگری است که در کنار مفاهیم پیشین این واژه‌ها و در طول آن‌ها می‌نشینند و فهمیده می‌شود و هرگز معانی پیشین به معانی جدید(در عرض آن‌ها) متحول نمی‌شود(رجبی، ۱۳۸۳: ۶۰). این بدان معنا است که زاییده شدن مفهوم جدید از دل مادری است که ریشه تمامی مفاهیم متولد شده از آن به وجود می‌آید و این یعنی مطلق فهم معانی از واژگان امکان ندارد.

بررسی واژه اثم(مثالی از دگردیسی کامل)

به عنوان مثال واژه «اِثم» را بررسی می‌کنیم. این واژه که در ۱۳ آیه از قرآن کریم به صورت نکره و معرفه استفاده شده است و در یک مورد «اِثم»، دو مورد «تأثیم»، و پنج مورد «اُثیم» آمده است.

در معنای این کلمه و مشتقات آن در کتب لغت و تفسیر به معانی ذیل اشاره شده است. با توجه به اینکه معانی مشتقات آن متفاوت و حتی در بعضی از موارد متناقض است معانی هریک از مشتقات آن را به صورت جداگانه بیان می‌کنیم.

الف. اِثم

اِثم به معنای کذب(ابو حاتم، بی‌تا: ۱۴۱)، بطء و تأخر(کندی و تأخیر و درنگ کردن)(ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۱: ۶۱؛ فیروزآبادی، ج ۴: ۷۲)، قمار(ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۲۱: ۵؛ فیروزآبادی، همان)، ذنب(گناه)(جوهری، ۱۴۰۷، ج ۵: ۱۸۵۷؛ ابن منظور، ج ۱۲: ۵)، خمر(شراب)(فیروزآبادی، همان)، انجام دادن کاری که حلال نیست(ابن منظور، همان)، فعل قبیحی که سزاوار سرزنش است(طبرسی، ج ۱: ۲۹۰) آمده است.

ب. تأثیم

خارج شدن از گناه(راغب اصفهانی، ۱۳۸۵، ج ۱: ۱۴۹)، دوری از گناه(عدنانی، بی‌تا: ۴؛ ابن الاثیر، ۱۳۶۴، ج ۱: ۴۲)، توبه از اثم و استغفار(عدنانی: ۴؛ فیروزآبادی، ج ۴: ۷۲).

ج. اثم

کذاب (دروغگو) (زبیدی، ج ۱۶: ۵)، ارتکاب فراوان گناه (کثرة رکوب الاثم) (خلیل الفراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۸: ۲۵۰).

بررسی تحول معنایی واژه اثم و ارتباط معنای آن

همان‌طور که در معنای اشاره شده است به نظر می‌رسد اثم در اصل لغت به معنای کندی و تأخیر است. *ابو هلال* در معنای این کلمه به تقصیر نیز اشاره کرده است (ابو هلال العسکری، ۱۴۱۲: ۱۵) و این دو معنی نزدیک به هم هستند. شاید بتوان گفت تأخیر - که *ابن فارس* (م ۳۹۵) اولین کسی است که به آن اشاره کرده است - و تقصیر معنای اصل این کلمه هستند. اما سؤالی که به ذهن متبادر می‌شود این است که چرا متقدمان در لغت چون *خلیل* (م ۱۷۰) و *ابن درید* به این معنی اشاره نکرده‌اند. با توجه به اینکه هم *ابو هلال* (م ۳۹۵) و هم *ابو فارس* متوفای قرن چهارم هستند در حالی که *خلیل* قرن دوم است. پاسخ این سؤال چندان روشن نیست اما می‌توان گفت که *خلیل* در تبیین معنای دقیق اثم چیزی نگفته است بلکه بیش‌تر به بیان مشتقات و معنای آن پرداخته و اثم را با مشتقات خود آن ترجمه کرده است (خلیل فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۸: ۲۵۰). در واقع *خلیل* سخنی در رد و یا قبول افراد بعد از خود نقل نکرده است. این دو معنا که به هم بسیار نزدیک‌اند با معنای دیگر اثم مانند گناه، شراب، قمار، فعل حرام و... در نگاه اول بسیار متفاوت به نظر می‌رسند. اما با کمی دقت می‌توان به ارتباط آن و ظرایف معنایی که در این میان نهفته است پی برد. همان‌طور که می‌بینیم بسیاری از معنای یادشده در ارتباط با گناه، تعریف و مصادیق آن است و ارتباط آن‌ها با معنای اصلی همان است که *راغب* نیز به آن اشاره کرده است، چون اثم و اثم برای افعالی که مانع رسیدن به ثواب و پاداش است استفاده می‌شود لذا در همه آن‌ها معنی تأخیر و درنگ و ممانعت در انجام کار خیر و در واقع کوتاهی (معنای *ابو هلال*) در انجام آن نهفته است و شاید بتوان گفت بهترین آیه در تأیید این معنای اصلی آیه شریفه ذیل است: ﴿تعاونوا علی البر والتقوی ولا تعاونوا علی الإثم والعدوان﴾ (مائده/۶) که «بر» به معنای حسن عمل و «اثم» به معنای تسامح، کندی و سستی در عمل است (مؤدب، ۱۳۷۸:

۱۴) و جالب اینجاست که برخی از لغویون متقدم نیز دقیقاً به همین ارتباط معانی اشاره کرده‌اند (از جمله ابن فارس، ج ۱: ۶۰-۶۱ و زبیدی، ج ۱۶: ۵-۶).

اثام به معنای هلاک است چراکه گناه موجب تأخیر در رسیدن به خیر و در نتیجه موجب هلاکت است. به قمار و شراب هم اثم گفته می‌شود چراکه هر دوی آن‌ها موجب هلاکت نفس و مال می‌شوند (زبیدی، ج ۱۶: ۵-۶) و یا اینکه هر دوی آن‌ها گناه‌اند و گناهان همانطور که گفتیم موجب سستی و کندی در راه صلاح و خیر هستند. ضمن اینکه شراب عقل خورنده‌اش را نیز کم می‌کند. کذب هم اثم نامیده می‌شود هم به خاطر موارد مذکور و هم به این علت که از بارزترین مصادیق اثم است.

مواردی که ذکر شد معانی لغوی اثم است؛ که در پی آن در سیر تطور معنایی خود به مفاهیم شرعی، فقهی و کلامی منتقل شده است. مثلاً گفته شده اثم عمل قبیحی است که سزاوار سرزنش است یا فعل قبیح ضرر رسان است و یا چیزی است که دوری از آن واجب است و یا هر چیزی که خداوند حرام کرده است و شبیه به آن.

دگردیسی واژه اثم

یکی از مواردی که شیعه و اهل سنت دیدگاه‌های متفاوتی دارند، زمان وضع حکم آیات مربوط به حرمت خمر است. اهل سنت معتقدند که چون آیه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (مائده/ ۹۰) در سوره مائده است و این سوره جزء آخرین سوره‌هایی بوده که بر پیامبر اسلام (ص) نازل شده است، بنابراین حکم حرمت شرب خمر مربوط به اواخر دوران مدینه خواهد بود. روایات اهل سنت نیز این نظریه را تأیید می‌کند.

بنابر دلالت‌های موجود در این آیه، شرب خمر حرمت دارد. این دلالت‌ها عبارت‌اند از رجس، نسبت دادن عمل به شیطان، امر به اجتناب، وجود فلاح و رستگاری در اجتناب. اما سؤالی که به دنبال جواب آن هستیم این است که آیا خمر در اواخر دوران مدینه و پس از نزول این آیه تحریم شده است و یا اینکه قبل از آن حرام بوده است؟

طبق روایات اهل سنت، خمر به تدریج تحریم شده است اما بر اساس روایات شیعه و برخی از دلالت‌هایی آیات قرآن کریم، خمر از زمان‌های قبل حرام بوده است و اگر نخواهیم بگوییم قول تحریم تدریجی خمر دلایل سیاسی اجتماعی داشته است، باید

حداقل بگوییم که این از نمونه‌هایی است که به دلیل فاصله زمانی موجود بین فرهنگ زمان نزول قرآن و فهم مفسر در دوره‌های بعد ایجاد شده است و دگردیسی واژه «اتم» باعث خطای مفسر در فهم صحیح زمان تحریم خمر شده است.

در قرآن چهار آیه پیرامون خمر وجود دارد، که اهل سنت معتقدند، مراحل نزول و تحریم خمر به این ترتیب است:

۱. ﴿وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سُكْرًا وَرِزْقًا حَسَنًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ (نحل/۶۷)

در این آیه، سکر در مقابل رزق حسن و به معنای مسکر است. یعنی شما از ثمرات درخت‌های نخل و انگور، هم مسکرات و هم رزق حسن استحصال می‌کنید.

۲. ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ (بقره/۲۱۹)

۳. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾ (نساء/۴۳)

اگر ظاهر سکاری را به معنای سکر خمر بگیریم یعنی در حالتی که مست هستید نماز نخوانید اما در غیر این حالت نماز بخوانید و اما آیا خود خمر در غیر نماز اشکالی دارد یا نه، وضعیت روشن نیست و آیه ساکت است.

۴. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ (مائده/۹۰)

اهل سنت از این چهار آیه تدریجی بودن حکم حرمت خمر را استفاده کردند و این نحو استدلال را در روایات ایشان شاهد هستیم. چنانکه تفسیر طبری (طبری، ۱۴۱۲، ج ۲: ۲۱۱)، تفسیر ابن کثیر (ابن کثیر، ۱۴۱۹، ج ۱: ۴۳۳)، تفسیر «الدر المنثور» (سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۱: ۲۵۲)، و منابع دیگر (جصاص، ۱۴۱۵، ج ۱: ۳۹۲؛ قرطبی، ۱۳۶۴، ج ۶: ۲۸۷)، روایت تدریجی بودن حرمت خمر را نقل کرده‌اند.

اعتقاد به مباح و حلال بودن شراب در دوران مکه و اوایل دوران مدینه مورد اشاره صریح بسیاری از دانشمندان اهل سنت قرار گرفته است (ر.ک: طبری، ۱۴۱۲، ج ۲: ۲۱۰؛ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲، ج ۲: ۱۴۱؛ بغوی، ۱۴۲۰، ج ۱: ۲۷۷؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۱: ۲۵۹؛

فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۶: ۳۹۵؛ ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۴: ۱۳۳؛ ابن عابدین، ۱۴۱۵، ج ۴: ۲۰۲؛ شوکانی، بی تا، ج ۹: ۵۲).

اشکال بر تدریجی بودن شرب خمر

تدریجی و مرحله‌ای بودن تغییر فرهنگ و عادات مردم امری قطعی و قابل پذیرش است. مثلاً جریان رسالت پیامبر که از ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ (شعراء/ ۲۱۴) آغاز شد و به ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ (سبأ/ ۲۸) و ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ (انبیاء/ ۱۰۷) ختم شد. مسأله ربا هم تقریباً همین حالت را دارد. بنابراین اصل تدریجی بودن قابل قبول است اما تدریجی بودن حکم خمر دلیلی ندارد و در صورتی که این تدریجی بودن را بپذیریم باید تبعات‌اش را بپذیریم. به نظر می‌رسد برخی از این روایات که در منابع اهل سنت وجود دارد برای توجیه عمل برخی از صحابه است.

در اینجا اثبات می‌کنیم که واژه خمر قبل از هجرت پیامبر در شهر مکه با نام «اِثْم» یاد می‌شده و در آن فرهنگ اِثْم به معنای خمر بوده است، و طبق روایات معصومین در سوره اعراف که سوره‌ای مکی است تحریم شده است. این واژه پس از هجرت در دوران مدینه، دگردیس شده و در مصادیق و معانی دیگر استفاده شده است. در سوره بقره به اِثْم بودن خمر تصریح شده است. باید دید در فضای نزول این واژه در مکه و مدینه چه مفهومی از آن اراده شده است.

روایت امام کاظم (علیه السلام) این مطلب را تأیید می‌کند:

علی بن یقطین می‌گوید: «المهدی بالله (خلیفه عباسی) از امام کاظم پرسید: آیا خمر در قرآن تحریم شده است؟ مردم فقط نهی از خمر را در کتاب می‌شناسند ولی تحریم آن را نه. امام فرمود: بله؛ خمر در کتاب تحریم شده است. مهدی پرسید: در کجا؟ فرمود: در آیه ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾ امام اضافه کردند: «اِثْم همان خمر است؛ زیرا خداوند در جای دیگری فرموده است: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ﴾ مهدی گفت: ای علی بن یقطین، به خدا سوگند که این فتوایی هاشمی است...» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۶: ۴۰۶؛ عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۷).

تفسیر اثم به خمر در این آیه، میان مفسران مشهور است (برای نمونه، ر.ک: سمرقندی، ۱۴۱۶، ج ۱: ۵۱۲؛ ثعلبی، ۱۴۲۲، ج ۴: ۲۳۱؛ طوسی، بی تا، ج ۴: ۳۹۰؛ زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲: ۱۰۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴: ۶۴۰؛ ابن جوزی، ۱۴۲۲، ج ۲: ۱۱۶). بسیاری از مفسران شیعه و نیز اهل سنت، با استشهاد به بیت زیر، به این تفسیر اشاره کرده‌اند: «شربت الإثم حتی ضلّ عقلی کذاک الإثم یذهب بالعقول» (اثم را نوشیدم تا اینکه عقل‌ام ناپدید گشت؛ اثم اینچنین عقل‌ها را می‌رباید).

این آیه، به ضمیمه بیت مذکور در بسیاری از منابع فقهی شیعه به عنوان یکی از مدارک قرآنی تحریم خمر عرضه شده است (ر.ک: طوسی، ۱۳۸۷، ج ۸: ۵۷؛ ابن ادریس حلی، ۱۴۱۰، ج ۳: ۴۷۲).

همانگونه که مشاهده می‌شود در این روایت تفسیری، امام معصوم به توضیح واژه در فضای نزول پرداخته است و بر این اساس موضوع تدریج در حرمت شرب خمر را منتفی دانسته‌اند. علاوه بر دلیل ذکر شده موارد زیر نیز به عنوان شاهد موضوع مطرح است:

۱. وجود روایاتی که خمر را در تمام ادیان و شرایع حرام دانسته است. چنانکه حکم حرمت خمر در تورات و انجیل هم بوده است (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۲۴۲). در روایات شیعه، سابقه تحریم خمر به دوران حضرت آدم بازگردانده شده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۶: ۳۹۴). نیز در روایتی از امام باقر (ع) آمده است: «خداوند هیچ پیامبری را مبعوث نکرد مگر اینکه تحریم خمر را در علم خود مکمل دین آن پیامبر قرار داد و خمر، همواره حرام بوده است» (همان).

۲. به علاوه، خمر در فرهنگ زمان نزول نزد عرب پسندیده نبود. آن‌ها نیز زشتی‌اش را درک می‌کردند؛ لذا برخی از آن‌ها، آن را قبل از ظهور اسلام، بر خود تحریم کرده بودند. آن‌ها در بیان علل پرهیزشان از شراب می‌گفته‌اند: چیزی که عقل‌ام را ضایع گرداند و موجب شود هر که مرا می‌بیند، به من بخندد، نمی‌نوشم (ر.ک: بلاذری، ۱۹۵۹، ج ۱۰: ۲۵۴؛ ابن عبدالبر، ۱۴۱۲، ج ۲: ۸۱۹؛ ابن اثیر، ۱۴۰۹، ج ۳: ۶۵ و ۴۹۵).

حتی عبدالرحمن بن خلدون چنین می‌نویسد: «اینکه اشراف عرب جاهلیت از خمر پرهیز می‌کرده‌اند، معلوم است؛ شرب خمر نزد بسیاری از آن‌ها مذمت‌آور بود» (عبد الرحمن بن محمد، ۱۴۰۸، ج ۱: ۲۴). تاریخ، نام برخی از افرادی که در جاهلیت شرب

خمر را بر خود تحریم کرده بودند، ثبت کرده است؛ عثمان بن مظعون (ابن سعد، ۱۴۱۰، ج ۳: ۳۰۱)، عباس بن مرداس سلمی (ابن حبیب، بی تا: ۲۳۷)، قیس بن عاصم منقری (ابن اثیر، ۱۴۰۹، ج ۴: ۱۳۳)، و عامر بن ظرب (بلاذری، ۱۹۵۹، ج ۱۳: ۲۶۶) از این افراد هستند.

۳. گفته‌اند/عشی بنی قیس به نیت اسلام آوردن قصد دیدار رسول الله کرد اما آنگاه که به مکه یا نزدیک آن رسید، یکی از مشرکان قریش متعرض او شد و پرسید که به چه کاری آمده است. /عشی گفت برای اسلام آوردن به سوی نبی اکرم (ص) می‌روم. آن مشرک به عشی گفت: ای /بوصیر، او زنا را حرام کرده است. /عشی گفت: مرا به آن حاجتی نیست. گفت: ای /بوصیر او خمر را حرام کرده است. /عشی گفت: اما این یکی مایه سرگرمی من است. من بازمی‌گردم و در این سال شراب می‌نوشم سپس به سویش آمده و اسلام می‌آورم. او بازگشت و در همان سال وفات کرد (ابن هشام، بی تا، ج ۱: ۳۸۶-۳۸۸).

۴. چنانکه از شواهد تاریخی پیداست، اعلام حرمت خمر نه تنها حکمی مربوط به دوران مدینه نیست، بلکه در دوران مکه چنان معروف بوده که از سوی مشرکان به عنوان یکی از مؤلفه‌های دین اسلام شناخته می‌شده است (ابن حبان، ۱۳۹۳، ج ۱: ۶۹؛ ابن ابی شیبه، ۱۴۰۹، ج ۸: ۴۴۳؛ سیوطی، ۱۴۰۴، ج ۵: ۱۴۲).

۵. با استناد به روایات شیعه و برخی از روایات اهل سنت منظور از سکاری در آیه ۴۳ سوره نساء سکر نوم است نه سکر خمر. با این تفسیر دیگر بخشی از تدریجی بودن تحریم خمر باقی نمی‌ماند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳: ۳۷۱؛ طوسی، ۱۴۰۷، ج ۳: ۲۵۸). همچنین، ضحاک، مقصود از سکر در این آیه را تنها سکر خواب دانسته است (ابن عطیه ۱۴۲۲، ج ۲: ۵۶).

در مجموع وقتی امامان معصوم (علیهم السلام) در چندین روایت تصریح می‌کنند به اینکه منظور از سکر، سکر نوم است بدون اینکه دلیل معارضی داشته باشیم، اطمینان حاصل می‌شود که منظور از این آیه انواع سکر نمی‌تواند باشد. با وجود این قرائن روایی که خمر را ذاتاً و عقلاً حرام می‌داند و اینکه خمر در تمام ادیان حرام بوده است، بعید است که این احکام در اواخر عمر پیغمبر (ص) صادر شده باشد.

شاید بتوان گفت مدارای ابتدایی اسلام، در اجرای حد شراب بوده و نه در تحریم آن؛ در دوران مکه، افزون بر عدم آمادگی تازه مسلمانان برای قبول جریمه‌ای به عنوان حد، زمینه اجرایی نیز فراهم نبود و پس از مهیا شدن این زمینه در مدینه، گویا پیامبر(ص) در اجرای حد مأمور به مراعات حال مردم بوده‌اند(ایروانی نجفی، ۱۳۹۰: ۲۶).

نزول آیه‌های قرآن به مقتضای حکمت عالی و مناسب حوادث و پیشآمدهایی بود که رخ می‌داد، گاه حادثه‌ای پیش می‌آمد که دستوری می‌طلبید، وقتی هم کسانی پرسشی داشتند که جواب اقتضاء می‌کرد و یا اساساً تشریح حکمی لازم می‌نمود. این مسائل باعث می‌شد که پاره‌ای از آیات در ارتباط تنگاتنگ با حوادث و رویدادهای زمان خویش باشد. از آنجا که اینگونه آیات با تکیه بر قراین حالی و مقامی نازل شده‌اند، کشف مراد واقعی خداوند از آن‌ها بدون توجه به آن قراین امکان پذیر نیست و چه بسا ظاهر این آیات، معانی نادرستی را به اذهان متبادر سازد. بر این اساس، توجه به اسباب نزول و نیز موقعیت‌های اجتماعی و فرهنگی عصر نزول در برخی موارد معنایی متفاوت از ظاهر آیات را موجب می‌شود. از این رو اتکا به معنای ظاهری قرآن در همه موارد برای فهم مراد خداوند کافی نیست(شاکر، ۱۳۸۲: ۶۴).

در قرآن کریم آیاتی وجود دارد که حکم امور مربوط به دوران جاهلیت بوده و در قرآن توضیحی در مورد چگونگی آن‌ها عنوان نشده، و فقط حکم آن‌ها آمده است که از این موارد می‌توان به آیه «رد ظهار» اشاره کرد: ﴿الَّذِينَ يَظَاهِرُونَ مِنْكُم مِّن نِّسَائِهِمْ مَاهُنَّ أُمَّهَاتِهِمْ إِنْ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِنَ الْقَوْلِ وَزُورًا وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُوفٌ غَفُورٌ﴾ (مجادله/۲): «مردانی از شما که نسبت به زنان‌شان ظهار می‌کنند آن‌ها مادر آن‌ها نمی‌شوند و مادران آن‌ها جز آن‌ها که ایشان را زائیده‌اند نمی‌باشند و همانا این مردان مظاهر(که به زنان خود چنان گویند) گفتار زشتی است که می‌گویند(که در عرف شرع مطلوب نیست و گفتار دروغی است) و باطل و خداوند بخشنده و آمرزنده است». همچنین رسم جاهلان همسرदार در معاوضه زنان خود با یکدیگر(احزاب/۵۲)؛ رسم «ایلا» در بین اعراب و مسائل بسیاری که مربوط به جاهلیت بوده و قرآن آن‌ها رد کرده است(ر.ک: رضایی اصفهانی، ۱۳۹۳: ۷۰-۸۸) و بدون دانستن سبب نزول آن امر تفسیر و

فهم آیه بسیار دشوار است (معرفت، ۱۳۷۹: ۹۷). نمونه دیگر آیه: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِنْ شَعَائِرِ فَمَنْ حَجَّ الْبَيْتَ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا فَإِنَّ اللَّهَ شَاكِرٌ عَلِيمٌ﴾ (بقره/ ۱۵۸) است که ندانستن سبب نزول باعث نامفهوم بودن «فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ» می‌شود. یعنی عمل واجب (سعی بین دو بلندی صفا و مروه) گناهی ندارد اگر انجام شود (ر.ک: تفسیر المیزان فی تفسیر القرآن، ج ۱: ۳۸۵).

نتیجه بحث

آنچه که باید در نظر داشت این است که برخی از واژگان قرآن چه آن‌هایی که در قرآن دارای معانی جدیدی شده‌اند و معانی عصر جاهلیت را کاملاً از دست داده‌اند، و یا واژگانی که معانی عصر جاهلیت را متحمل باشند، در دوران بعدی دگردیس شده و معانی جدیدی به خود گرفته‌اند. این امر خود بیان‌گر اثر فاصله فرهنگی بین متن و مفسر در فرآیند فهم متن است و همچنان که اشاره شد یکی از ارکان مهم فرهنگ هر عصری واژگان و معانی آن‌هاست. بدین ترتیب مفسر برای پی بردن به مراد کلام الهی ناگزیر به رجوع به فرهنگ عصر نزول خواهد بود. با لحاظ نکات فوق این نتیجه گرفته می‌شود که برای دانستن معانی و کاربست الفاظ قرآن بی‌نیاز از فرهنگ عصر نزول نخواهیم بود، چه منظور از این فرهنگ، فرهنگ جامعه عصر نزول باشد و چه خود قرآن به عنوان یک متن فرهنگ‌ساز باشد و در این مقوله سه مؤلفه در کنار هم در نظر گرفته می‌شود:

نخست آنکه باید معنای وضعی و لغوی کلمه و فرآیند دگردیسی احتمالی در بستر زمان مورد توجه قرار گیرد.

دوم آنکه برای دست یافتن به معنای عرفی کلمات، فرهنگ پیش از نزول قرآن و پس از آن مطالعه شود.

سوم آنکه افزون بر دو مؤلفه پیشین، شبکه معنایی و سیاق متصل و منفصل قرآن نیز که واژه در آن قرار گرفته است؛ باید در نظر گرفته شود و مورد کنجکاوی قرار گیرد.

باید توجه داشت که قرآن برای مردم نازل شده و این نزول به صورت تدریجی و در بستر زمان بوده است. ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾ (یوسف/ ۱۰۴) و یکی از اهداف قرآن نیز

هدایت مردمان است. هدایت مردم در صورتی اتفاق می‌افتد که مردم دست از عقاید انحرافی و باطل خود بردارند، لذا در قرآن آیات بسیاری در این زمینه دیده می‌شود که با فاصله گرفتن از زمان نزول قرآن کریم، بسیاری از قرائن و آدابی که مربوط به دوران جاهلیت بوده و در فهم قرآن مفید بوده در جوامع بشری از بین رفته و متروک شده است. با لحاظ این نکته که قرآن در بستر زمان و در یک محیط مشخص نازل شده لذا از ظرفیت‌های فرهنگی و زبانی برای ایجاد ارتباط با آن محیط، استفاده کرده است. البته در رابطه قرآن با فرهنگ زمانه بین تأثیر از محیط و هم‌گامی با جو حاکم برای تأثیرگذاری بر مردم باید فرق قایل شد.

کتابنامه

- قرآن کریم. ترجمه ناصر مکارم شیرازی.
- ابن ابی شیبه کوفی، عبدالله بن محمد. ۱۴۰۹ق، المصنف، تحقیق سعید محمد اللحام، بیروت: دار الفکر.
- ابن ادريس حلی، محمد بن منصور. ۱۴۱۰ق، السرائر الحاوی لتحرير الفتاوی، چاپ دوم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ابن الاثیر، علی بن محمد. ۱۳۶۴ش، النهاية فی غریب الحديث، تحقیق طاهر أحمد الزاوی، محمود محمد الطنحی، قم: مؤسسة إسماعيلیان للطباعة والنشر والتوزيع.
- ابن الأثیر، علی بن محمد. ۱۴۰۹ق، اسد الغابة فی معرفة الصحابة، بیروت: دار الفکر.
- ابن جوزی، عبدالرحمن بن علی. ۱۴۲۲ق، زاد المسیر فی علم التفسیر، تحقیق عبدالرزاق المهدي، بیروت: دار الكتاب العربي.
- ابن حبان، محمد. ۱۳۹۳ق، کتاب الثقات، حیدرآباد: مجلس دائرة المعارف العثمانية.
- ابن حبيب، محمد. بی تا، کتاب المحبر، تحقیق ایلزة لیختن اشتیتر، بیروت: دار الآفاق الجديدة.
- ابن سعد، محمد بن سعد. ۱۴۱۰ق، الطبقات الكبرى، تحقیق محمد عبدالقادر عطاء، بیروت: دار الکتب العلمية.
- ابن عابدين، محمد امين. ۱۴۱۵ق، حاشية رد المحتار على الدر المختار، بیروت: دار الفکر.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر. ۱۴۲۰ق، التحرير والتنوير، بیروت: مؤسسة التاريخ.
- ابن عبدالبر، وسف بن عبدالله. ۱۴۱۲ق، الاستيعاب فی معرفة الاصحاب، تحقیق علی محمد البجاوی، بیروت: دار الجیل.
- ابن عطيه اندلسی، عبدالحق بن غالب. ۱۴۲۲ق، المحرر الوجيز فی تفسیر الكتاب العزیز، تحقیق عبدالسلام عبدالشافی محمد، بیروت: دار الکتب العلمية.
- ابن فارس زکریا، ابو الحسين احمد بن فارس. ۱۴۰۴ق، معجم مقاييس اللغة، تحقیق عبد السلام محمد هارون، قم: مكتبة الاعلام الاسلامی.
- ابن كثير، اسماعيل بن عمر. ۱۴۱۹ق، تفسیر القرآن العظيم، تحقیق محمد حسين شمس الدين، بیروت: دار الکتب العلمية.
- ابن منظور، محمد بن مکرم. ۱۴۱۴ق، لسان العرب، بیروت: دار صادر.
- ابن هشام، عبد الملك بن هشام. بی تا، السيرة النبوية، تصحيح ابيارى ابراهيم، سقا مصطفى، شبلي عبدالحفيظ، بیروت: دار المعرفة.

- ابو حاتم، سهل بن محمد بن عثمان بن یزید الجشمی السجستانی. بی تا، **قاموس الأضداد**، بیروت: دار الکتب.
- أبو هلال العسكري. ۱۴۱۲ق، **الفروق اللغویة**، تحقیق مؤسسة النشر الإسلامی، مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، تنظیم الشيخ بیت الله بیات/ معجم الفروق اللغویة الحاوی لکتاب أبي هلال العسكري و جزء من کتاب السيد نور الدين الجزائري.
- باهنر، محمد جواد. ۱۳۷۱ش، **فرهنگ انقلاب اسلامی**، بی جا: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- البرزی، پرویز. ۱۳۸۶ش، **مبانی زبان شناسی متن**، تهران: امیرکبیر.
- برونو، فرانک. بی تا، **فرهنگ اصطلاحات روان شناسی**، تهران: بی نا.
- بغوی، حسین بن مسعود. ۱۴۲۰ق، **معالم التنزیل فی تفسیر القرآن**، تحقیق عبدالرزاق المهدي، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- بلاذری، احمد بن یحیی. ۱۹۵۹م، **انساب الاشراف**، تحقیق محمد حمیدالله، مصر: دار المعارف.
- پاکتچی، احمد. ۱۳۹۱ش، **مجموعه گفتارهایی از تاریخ تفسیر قرآن کریم**، تنظیم و ویرایش محمد جانی پور، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق.
- پاکتچی، احمد. ۱۳۹۱ش، **نقد متن**، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- ثعلبی نیشابوری، احمد بن ابراهیم. ۱۴۲۲ق، **الکشف والبیان عن تفسیر القرآن**، تحقیق ابومحمد بن عاشور، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- جصاص، احمد بن علی. ۱۴۱۵ق، **احکام القرآن**، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- جوهری، أحمد عبد الغفور العطار. ۱۴۰۷ق، **الصحاح**، بیروت: دار العلم للملایین.
- حیدری، سید علی نقی. ۱۴۱۲ق، **اصول الاستنباط فی اصول الفقه وتاریخه باسلوب جدید**، قم: شورای مدیریت حوزه علمیه.
- خلیل الفراهیدی. ۱۴۱۰ق، **کتاب العین**، الدكتور مهدي المخزومي، الدكتور إبراهيم السامرائي، بی جا: بی نا.
- خمینی، روح الله موسوی. ۱۳۷۱ش، **صحیفه نور**، بی جا: وزارت ارشاد اسلامی.
- دهخدا، علی اکبر. ۱۳۷۳ش، **فرهنگ دهخدا**، تهران: دانشگاه تهران.
- راغب اصفهانی، ابو القاسم حسین بن محمد بن فضل. ۱۳۷۴ش، **المفردات**، ترجمه و تحقیق دکتر سید غلامرضا خسروی حسینی، چاپ دوم، تهران: انتشارات مرتضوی.
- رجبی، محمود. ۱۳۸۳ش، **روش تفسیر قرآن**، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- رضایی اصفهانی، محمد علی. ۱۳۹۲ش، **منطق تفسیر قرآن (۱)**، قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی.

رضایی اصفهانی، محمد علی. ۱۳۹۳ش، **منطق تفسیر قرآن (۴)**، قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی.

زمخشری، محمود بن عمر. ۱۴۰۷ق، **الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل**، تصحیح محمد عبدالسلام شاهین، چاپ سوم، بیروت: دار الكتاب العربی.

سروش، عبدالکریم. ۱۳۷۳ش، **قبض و بسط تئوریک شریعت**، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط. سعیدی روشن، محمد باقر. ۱۳۸۹ش، **زبان قرآن و مسائل آن**، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و انتشارات سمت.

سمرقندی، نصر بن محمد. ۱۴۱۶ق، **بحر العلوم**، تحقیق محب‌الدین ابوسعید عمر بن غرامه العمروی، بیروت: دار الفکر.

سیاح، احمد. بی تا، **فرهنگ بزرگ جامع نوین عربی - فارسی**، بی جا: بی نا. سیوطی، جلال‌الدین. ۱۴۰۴ق، **الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور**، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی. شاکر، محمد کاظم. ۱۳۸۲ش، **مبانی و روش‌های تفسیری**، قم: مرکز جهانی علوم اسلامی. شوکانی، محمد بن علی. بی تا، **نیل الاوطار من احادیث سید الاخبار**، بیروت: دار الجیل. صادقی تهرانی، محمد. ۱۳۶۵ش، **الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن والسنة**، قم: انتشارات فرهنگ اسلامی.

طباطبایی، سید محمد حسین. ۱۴۱۷ق، **المیزان فی تفسیر القرآن**، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

طبرسی، فضل بن حسن. ۱۴۱۶ق، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، تهران: دار الاسوة. طبری، محمد بن جریر. ۱۴۱۲ق، **جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر الطبری)**، بیروت: دار المعرفة.

طوسی، محمد بن حسن. ۱۳۸۲ش، **تلخیص الشافی**، مقدمه حسین بحر العلوم، قم: محبین. طوسی، محمد بن حسن. ۱۳۸۷ش، **المبسوط فی فقه الامامیه**، تحقیق سید محمد تقی کشفی، چاپ سوم، تهران: المكتبة المرتضوية لاحیاء الآثار الجعفرية.

عبدالرحمن بن محمد. ۱۴۰۸ق، **دیوان المبتدأ والخبر فی تاریخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوی الشأن الاکبر**، تحقیق خلیل شحاده، الطبعة الثانية، بیروت: دار الفکر.

عدنانی، محمد. بی تا، **معجم الأغلاط**، بیروت: مكتبة لبنان.

عمید، حسن. ۱۳۷۱ش، **فرهنگ عمید**، تهران: امیرکبیر.

عیاشی، محمد بن مسعود. ۱۳۸۰ش، **کتاب التفسیر**، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران: چاپخانه علمیه.

- فخر رازی، محمد بن عمر. ۱۴۲۰ق، **مفاتیح الغیب**، الطبعة الثالثة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب. ۱۴۱۵ق، **القاموس المحیط**، بیروت: دار الکتب العلمیة.
- قائمی نیا، علیرضا. ۱۳۹۰ش، **معناشناسی شناختی قرآن**، قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- قرشی بنابی، علی اکبر. ۱۳۷۱ش، **قاموس قرآن**، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
- قرطبی، محمد بن احمد. ۱۳۶۴ش، **الجامع لأحكام القرآن**، تهران: انتشارات ناصرخسرو.
- کلینی، محمد بن یعقوب. ۱۴۰۷ق، **الکافی**، مصحح علی اکبر غفاری، تهران: دار الکتب الاسلامیة.
- محسنی، منوچهر. ۱۳۶۳ش، **مقدمات جامعه شناسی**، تهران: شرکت پژوهش یار.
- مصطفوی، حسن. ۱۳۶۰ش، **التحقیق فی کلمات القرآن**، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- معرفت، محمد هادی. ۱۳۷۹ش، **علوم قرآنی**، تهران: انتشارات سمت.
- مؤدب، سید رضا. ۱۳۷۸ش، **مفردات قرآن (پژوهشی در واژه‌شناسی قرآن)**، قم: انتشارات احسن الحدیث.
- نجفی خمینی، محمد جواد. ۱۳۹۸ش، **تفسیر آسان**، چاپ دوم، تهران: انتشارات اسلامیة.
- نصر حامد، ابوزید. ۱۹۹۴م، **مفهوم النص**، بیروت: المركز الثقافی.
- واعظی، احمد. ۱۳۹۰ش، **نظریه تفسیر متن**، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

مقالات

- ایروانی نجفی، مرتضی و شاه پسند، الهه. ۱۳۹۰ش، «نقدی بر نظریه تحریم تدریجی خمر»، آموزه‌های قرآنی، پاییز و زمستان، شماره ۱۴.
- رفیعی، علی و حسن عبدالهی. ۱۳۹۳ش، «معناشناسی واژه جهل در قرآن کریم»، فصلنامه مطالعات قرآنی، شماره ۲۰، صص ۱۲۹-۱۴۹

Bibliography

- Holy Quran, tr. Makarem Shirazi, Naser, (1995), 2nd ed., Qom, Dār Al-Quran Al-Karim
- Ibn Abi Shabih Kufi, Abdullāh Ibn Muhammad, (1988), "Al-Mosannef", researched by Saïd Muhammad Al-Laham, Dar Al-Fikr
- Ibn Al-Athir, Ali Ibn Muhammad, (1986), "Al-Nahāyah fi Qarib Al-Hadith", researched by Tāher, Ahmad Al-Zāvi, Mahmoud Muhamamd Al-Tanāhi, Al-Rābe'ah, Qom, Mo'assessah Esmāiliyan Lil Tebā'ah wa Al-Nashr wa Al-Tawzi'e
- Ibn Al-Athir, Ali Ibn Muhammad, (1988), "Asad Al-Qabeh fi Ma'arefah Al-Sahābeh", Beirut, Dār Al-Fekr

- Ibn Jawzi, Abd Al-Rāhman Ibn Ali, (2001), "Zād Al-Masir fi Elm Al-Tafsir", researched by Abd Al-Razzāq Al-Mahdi, Beirut, Dār Al-Kutub Al-Arabi
- Ibn Haban, Muhammad, (2015), "Kitāb Al-Thiqāt", Haidar Abād, Al-Othmāniyeh Encyclopedia
- Ibn Habib, Muhammd, (no date), Kitāb Al-Mehbar", researched by Elise Lichten Steiter, Beirut, Dār Al-Āfāq Al-Jadidah
- Ibn Edris Helli, Muhammad Ibn Mansour, (1989), "Al-Sarā'er Al-Hāvi Li Tahrir Al-Fatāwi", 2nd ed., Qom, Islamic Publication Office
- Ibn Sa'ad, Muhammad Ibn Sa'ad, (1989), "Al-Tabaqāt Al-Kobra", researched by Muhammad Abd Al-Qāder Atā'a, Beirut, Dār Al-Kutub Al-Elmiyyeh
- Ibn Ābedin, Muhammad Amin, (1994), "Hashiyah Rad Al-Mohtār Alā Al-Dorr Al-Mokhtār", Dār Al-Fekr
- Ibn Ashour, Muhammad Ibn Tāher, (1999), "Al-Tahrir wa Al-Tanwir", Beirut, Mo'assessah Al-Tārikh
- Ibn Abd Al-Berr, Wasaf Ibn Abdullāh, (1991), "Al-Esti'āb fi Ma'arefah Al-Ashāb", researched by Ali Muhammad Al-Bajavi, Beirut, Dār Al-Jil
- Ibn Atiyeh Andelusi, Abd Al-Haqq Ibn Qāleb, (2001), "Al-Moharrar Al-Wajiz fi Tafsir Al-Kitāb Al-Aziz", researched by Abd Al-Salām Abd Al-Shāfi Muhammad, Beirut, Dār Al-Kutub Al-Elmiyyah
- Ibn Fāres Zakariyyā, Abu Al-Hussein Ahmad Ibn Fāres, (1983), "Mo'jam Maqābis Al-Loqah", researched by Abd Al-Salām Muhamamd Hārūn Qom, Maktabah Al-A'alām Al-Eslāmi
- Ibn Kathir, Esmāil Ibn Amr, (1998), "Tafsir Al-Quran Al-Azim", 1st ed., researched by Muhammad Hussein Shams Al-Din, Beirut, Dar Al-Kutub Al-Elmiyyah
- Ibn Manzour, Muhammad Ibn Mokrem, (1993), "Lisān Al-Arab", Beirut, Dār Al-Sāder
- Ibn Hishām, Abd Al-Malek Ibn Hishām, (no date), "Al-Sirah Al-Nabaviyyah Ibn Hishām", revised by Ābiyari Ebrāhim, Saqqā Mustafā, Shebelli Abd Al-Hafiz, Beirut, Dār Al-Ma'arafah
- Abu Hātam, Sahl Ibn Muhammad Ibn Othmān Ibn Yazid Al-Jashmi Al-Sajestāni, (no date), "Qāmūs Al-Azdād", Beirut, Dār Al-Kutub
- Abu Hilāl Al-Askari, (1991), "Al-Forūq Al-Loqaviyyah", 1st ed., researched by Mo'assessah Al-Nashr Al-Eslami, arranged by Al-Sheikh Bayt Allāh Bayāt/Mo'jam Al-Forūq Al-Loqaviyyah Al-Hāvi Li Kitāb Abi Hilāl Al-Askari wa Joz'e Min Kitāb Al-sayyed Nūr Al-Din Al-Jazā'eri, Mo'assessah Al-Nashr Al-Eslāmi Al-Tābe'ah Li Jamā'ah Al-Modarresin Bi Qom Al-Mosharrafah
- Al-Borzi, Parviz, (2008), "basics of textual linguistics", Tehran, Amir Kabir
- Irwani Najafī Morteza and Shah Pasand, Elaheh, (2012), "a criticism of the theory of gradual banishment of wine", holy Quran teachings, Fall and Winter, no.14
- Bahonar Muhammad Javad, (1993), "culture of Islamic revolution", anonymous, Islamic culture promotion office
- Bruno, Frank, (no date), "dictionary of psychological terms", Tehran, Bina
- Boqavi, Hussein Ibn Masūd, (1999), "Ma'ālem Al-Tanzil fi Tafsir Al-Quran", researched by Abd Al-Razzāq Al-Mahdi, Beirut, Dār Al-Ehyā'a Al-Torath Al-Arabi
- Belazari, Ahmad Ibn Yahyā, (1959), "Ansāb Al-Ashraf", researched by Muhammad Hamidollāh, Egypt, Dār Al-Ma'āref
- Pakatchi, Ahmad, (2013), "text criticism", Tehran, Imam Sadeq (PBUH) University

- Paktachi, Ahmad, (2013), collection of chapters on the history of Holy Quran Interpretation”, 1st ed., arranged and edited by Muhammad Janipour, Tehran, Imam Sadeq (PBUH) University
- Tha’alabi Neishābūri, Ahmad Ibn Ebrāhim, (2001), “Al-Kashf wa Al-Bayān An Tafsir Al-Quran”, researched by Abu Muhammad Ubn Ashūr, Beirut, Dār Al-Ehyā’a Al-Thorāth Al-Arabi
- Jassās, Ahmad Ibn Ali, (1994), “Ahkām Al-Quran”, Beirut, Dār Al-Kutub Al-Elmiyyeh
- Jawhari, Al-Sahāh, Ahmad Abd Al-Qafūr Al-Attar, (1986), “Al-Rābe’ah”, Lebanon, Beirut, Al-Qāherah, Dār Al-Elm Lil Malāin
- Haidari, Sayyed Ali Naqī, (1991), “Usūl Al-Istinbat fi Usul Al-Fiqh wa Tārikh Bi Oslūb Jadid”, Qom, management council of the seminary
- Khalil Al-Farāhidi, (1989), “Kītab Al-Eyn”, 2nd ed., Al-Doctor Ebrāhim Al-Sāmerrāi, Al-Sadr, Al-Hijrah
- Khomeini, Ruhollah Musavi, (1993), “Sahifey-e-Noor”, Ministry of Islamic Guidance
- Dehkhoda, Ali Akbar, (1995), “Dehkhoda Dictionary”, Tehran, Tehran University
- Rāqeb-e-Esfahāni, Abu Al-Qāsem Hussein Ibn Muhammad Ibn Fazl, (1996), “Al-Mofradāt”, translated and researched by Dr. Sayyed Gholam Reza Khosravi Hosseini, 2nd ed., Tehran, Mortazavi
- Rajabi, Mahmoud, (2005), “method of interpreting the Holy Quran”, Qom, Seminary and University Research Center
- Rezaī, Esfahāni, Muhammad Ali, (2014), “logics of Holy Quran Interpretation (1)”, 3rd ed., Qom, international Al-Mustafa center for translation and publication
- Rezaī, Esfahāni, Muhammad Ali, (2015), “logics of Holy Quran Interpretation (4)”, 2nd ed., Qom, international Al-Mustafa center for translation and publication
- Rafiī, Ali and Hassan Abdollahi, (2015), “semantics of the term ‘ignorance’ in the holy Quran”, seasonal journal of Quranic studies, (20):129-149
- Zobaidi, Mortaza, Muhammad Ibn Muhammad and Firouz Abadi Muhammad Ibn Ya’aqoub, (1993), “Tāj Al-Arūs Min Jawāher Al-Qāmūs”, researched by Shiri, Ali, Beirut, Dār Al-Fekr
- Zamakhshari, Mahmūd Ibn Amr, (1986), “Al-Kashāf An Haqā’eq Qawāmez Al-Tanzil”, revised by Muhammad Abd Al-Salām Shahin, 3rd ed., Beirut, Dār Al-Kitāb Al-Arabi
- Sorush, Abd Al-Karim, (1995), “theoretical narrowing and expanding of the canonical regulations”, Tehran, Cultural Serāt Institution
- Sāidi Rawshan, Muhammad Baqer, (2011), “language of the holy Quran and its issues”, Qom, seminary and university research center, Samt
- Samarqāndi, Nasr Ibn Muhammad, (1995), “Bahr Al-Olūm”, researched by Mohebb Al-Din Abu Saīd Amr Ibn Qarameh Al-Amravi, Beirut, Dār Al-Fekr
- Sayyāh, Ahmad, (no date), “comprehensive great Arabic-Persian Dictionary”,
- Saiwati, Jalāl Al-Din, (1983), “Al-Dorr Al-Mansūr Fi Al-Tafsir Bi Al-Ma’athūr”, library of Ayatollah Mar’ashi Najafi
- Shaker, Muhammad Kazem, (2004), “basics and methods of interpretation, Qom, global center for Islamic sciences
- Shawkani, Muhammad Ibn Ali, (no date), “Nil Al-Awtār min Ahadith Sayyed Al-Akhabār”, Beirut, Dār Al-Jil
- Sadeghi Tehrani, Muhammad, (1987), “Al-Forqan fi Tafsir Al-Quran Bi Al-Quran wa Al-Sonnah”, 2nd ed., Qom, Islamic culture publication institution
- Tabatabāi, Sayyed Muhammad Hussein, (1996), “Al-Mizan fi Tafsir Al-Quran”, 5th ed., Qom, Islamic Publication Office of the society of Qom’s seminary teachers

- Tabarsi, Fazl Ibn Hassan, (1995), "Majma'a Al-Bayān fi Tafsir Al-Quran", 1st ed., Tehran, Dār Al-Osweh
- Tabari, Muhammad Ibn Jarir, (1991), "Jāme'e Al-Bayān fi Tafsir Al-Quran (Tafsir Al-Tabari)", Beirut, Dār Al-Ma'arefah
- Tusi, Muhammad Ibn Hassan, (2009), "Al-MAbsūt fi Fiqh Al-Emāmiyyeh", 3rd ed., researched by Sayyed Muhammad Taqi Kashfi, Tehran, Al-Maktabah Al-Mortazaviyeh Li Ehyā'a Al-Āthār Al-Ja'afariyyah
- Tusi, Muhammad Ibn Hassan, (2004), "Talkhis Al-Shāfi", introduction by Hussein Bahr Al-Ulūm, Qom, Mohebbin
- Abd Al-Rahmān Ibn Muhammad, (1987), "Diwān Al-Mobtada'a wa Al-Khabar fi Tārikh Al-Arab wa Al-Barbar wa Min Āserhom Man Zavi Al-Sha'an Al-Akbar", 2nd ed., researched by Khalil Shahādah, Beirut, Dār Al-Fekr
- Adnani, Muhammad, (no date), "Mo'jam Al-Aqlāt", Beirut, Maktabah Al-Lobnan
- Amid, Hassan, (1993), "Amid dictionary", Tehran, Amir Kabir
- Ayyashi, Muhammad Ibn Mas'oud, (2002), "Kitab Al-Tafsir", researched by Sayyed Hashem Rasuli Mahallati, Tehran, Elmiyyeh
- Fakhr Razi, Muhammad Ibn Amr, (1999), "Mafatih Al-Qaib", 3rd ed., Beirut, Dār Al-Ehyā'a Al-Torath Al-Arabi
- Firouz Abadi, Muhammd Ibn Ya'aghoub, (1994), "Al-Qāmūs Al-Mohit", 1st ed., Beirut, Dār Al-Kutub Al-Elmiyyeh
- Qa'eminiya, Ali Reza, (2012), "cognitive semantics of the holy Quran", 1st ed., Qom, Islamic culture and thought research center
- Ghoreshi Bonabi, Ali Akbar, (1993), "dictionary of the holy Quran", Tehran, Dār Al-Kutub Al_Eslamiyyeh
- Qartabi, Muhammad Ibn Ahmad, (1986), "Al-Jame'e Al-Ahkam Al-Quran", Tehran, Naser Khosrow
- Kolaini, Muhammad Ibn Ya'aghoub, (1986), "Al-Kafi", revised by Ali Akbar Ghaffari, Tehran, Dār Al-Kutub Al-Eslamiyyeh
- Mo'addab, Sayyed Reza, (2000), "Mofradat-e-Quran (a lexicological research on the holy Quran)", Qom, Ahsan Al-Hadith
- Mostafavi, Hassan, (1982), "Al-Tahqiq fi Kalemāt Al-Quran", Tehran, the foundation for book translation and publication
- Mohseni, Manuchehr, (1985), "preparatory works for studying society", Tehran, Pajuhesh Yar Company
- Ma'arefat, Muhammad Hadi, (2001), "Quranic sciences", Tehran, Samt
- Najafi Khomeini, Muhammad Javad, (1977), "easy interpretation", 2nd ed., Tehran, Eslmāmiyyeh
- Nasr Hamed, Abu Zaid, (1994), "conceptualization of Al-Nas", 2nd ed., Beirut, Al-Markaz Al-Thaqāfi
- Wa'ez, Ahmad, (2012), "theory of text interpretation", Qom, seminary and university research center

