

تحلیل گفتمان انتقادی «علامه بلاغی» در اتکاء به

فرهنگ‌های لغت جهت کشف معانی مفردات قرآن*

علی نجاتی فرد**

چکیده

برداشت از هر متنی بر پایه تحلیل صحیح واژگانی آن متن استوار است. این مسئله در بررسی متون دینی و تفسیر متن مقدس به اوج ظرافت خود می‌رسد، چون توسعه و ضیق معنای مفردات نص دینی و معنای تفصیلی لغات، در احکامی که از آن استخراج می‌شود، تأثیر مستقیم دارد. محمد جواد بلاغی نجفی، عالمی ذوفنون و صاحب مبنا است که در عرصه زبان و ادبیات عرب دارای آرا و نظراتی نو و پیش‌برنده می‌باشد. با کنکاش در آثار بلاغی این مهم آشکار می‌شود که ایشان از جمله علمای استظهار محور می‌باشد. وی به فرایند ظهورگیری، و تحلیل دقیق واژگان که اساس این فرایند است، اهمیتی بسزا می‌دهد. مقاله حاضر سعی بر آن دارد تا با روش کتابخانه‌ای و شیوه تحلیلی، توصیفی به تحلیل گفتمان انتقادی بلاغی در قبال فرهنگ‌های لغت بپردازد. از جمله نتایج به دست آمده می‌توان به این موارد اشاره نمود: وی فرهنگ‌های لغت را قابل اتکا نمی‌داند و اعتماد به ارباب معاجم را به دلیل دوری از عصر اعراب اصیل، ممزوج شدن عرب و غیرعرب، دخیل نمودن اجتهادات شخصی، وجود اغلاط، عدم اهتمام به دستیابی معنای تفصیلی و عدم تمییز معنایی حقیقی از مجازی، جایز نمی‌داند و روش شناسی خاصی در کشف معنای اتخاذ نموده است.

کلید واژه‌ها: قرآن، بلاغی، لغت‌پژوهی، فرهنگ‌های لغت.

* تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۱/۹/۱۶، تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۲/۱/۱۹ - سطح مقاله: علمی، ترویجی.

** محصل درس خارج و دانشجوی دکتری / mr.ali.nejati@gmail.com

تحلیل لغوی از بن‌مایه‌های دریافت پیام هر متنی است که باید به صورت دقیق انجام پذیرد، به خصوص درباره متن مقدس قرآن، زیرا آیات قرآن چراغ راه سعادت بشری و تضمین کننده حیات حقیقی انسانی است. از آنجا که توسعه و ضیق معنای واژگان آن، رابطه مستقیم با بیان شریعت دارد و بسا سوء برداشت موجب انحراف از صراط مستقیم گردد، این مسئله به اوج حساسیت خود می‌رسد.

از این رو قرآن اصلی‌ترین عامل لغت‌پژوهی در زبان عربی گردید، زیرا نخستین سطح در معناشناسی متن، شناخت مفهوم مفردات و واژگان آن متن است. ادیبان آن عصر برای دریافت معانی مفردات قرآنی و انتقال بی‌کم و کاست آن به آیندگان شروع به کتابت فرهنگ‌های لغت نمودند، اما فاصله عصر نزول قرآن، و شروع معجم‌نویسی بیش از صد سال می‌باشد که توسط «خلیل بن احمد فراهیدی» صورت پذیرفت. این فاصله از طرفی و از طرف دیگر دگرگونی سریع لغات و استعمالات، ایجاد شبهه می‌نماید که آیا معاجم یارای تفسیر متن مقدس را دارند که در اوج لطافت و ظرافت و رموز بیان شده است؟

از عالمان دین و مراجع ادیب و مفسری که در مسائل فوق دارای مینا می‌باشند و به این مهم پرداخته اند شیخ محمد جواد بلاغی نجفی است.

بلاغی در تفسیر «آلاء الرحمن»، با پرداختن به دقایق تفسیری، لطایف ادبی و علوم بلاغی جامعیت خود را در معقول و منقول به رخ هر پژوهشگری می‌کشد. این تفسیر دارای مقدمه‌ای بسیار پرمغز است که دیدگاه‌های بی‌بدیل، در سراسر آن به چشم می‌خورد و هر محقق را دعوت به خواندن و فهم عمیق خود می‌کند. وی در آن مقدمه تفسیر آلاء الرحمن به مباحث مختلف علوم قرآنی پرداخته است و در قسمتی از آن به بحث درباره ادبیات عرب می‌پردازد و این مسئله را مطرح می‌نماید، که آیا می‌توان به فرهنگ‌های لغت اتکا نمود و بدون هیچ بحث و تحلیل و بررسی،

معانی ذکر شده در آن را مبنای تفسیر خویش قرار داد؟ آیا آنان کارشناس و اهل فن بوده‌اند و با دقت و فحص کافی به جمع‌آوری لغات و معانی آن اقدام نموده‌اند؟ آیا آنان توانسته‌اند استعمال حقیقی را از مجازی تفکیک نمایند؟ آیا ارباب معاجم اجتهادات شخصی را در فهم معانی واژگان قرآنی دخیل ننموده‌اند؟

در این نوشتار نویسنده بر آن است تا با بررسی نظام واره فکری، انتقادی بلاغی در قبال فرهنگ‌های لغت و حجیت قول لغوی به روش‌شناسی وی در کشف معانی مفردات قرآنی بپردازد.

۱. فرهنگ‌نویسی و سیر تطور آن

با نزول قرآن دغدغه عالمان به فهم قرآن و قرآن‌شناسی معطوف گردید؛ نخستین سطح از قرآن‌شناسی، بررسی مفردات قرآنی بود. این دو علم به گونه‌ای با هم پیوند داشت که هر لغت‌شناسی، قرآن‌شناس بود و هر قرآن‌شناسی، لغت‌شناسی زبردست. از همان زمان بود که لغت پژوهی آغاز گردید و نمونه آشکار بر آغاز لغت پژوهی، سؤالات نافع بن أزرق از ابن عباس است. ابن عباس با شواهدی از اشعار عرب سؤالات او را که در باب فهم واژگان قرآنی بود، پاسخ می‌دهد. (ر.ک: سیوطی، ۲۰۱۰: ۱۸۴)

مهم‌ترین هدف از تألیف کتاب‌های لغت، مصونیت از خطاهایی است که ممکن بود در بیان و فهم مفردات قرآنی پدید آید. علاوه بر آن، تألیف لغت‌نامه در حفاظت از زبان عربی، نسبت به لغات دخیل و نگهداری این ثروت از خلل در هنگام حوادثی چون مرگ عالمان تأثیرگذار بوده است و همچنان که عالمان از صحابی برای صیانت از آیات وحی الهی اقدام به کتابت قرآن نمودند به تألیف معاجم لغت نیز پرداختند. (ر.ک: عطار، ۱۳۷۷: ۳۷)

استاد احمد امین، سیر جمع‌آوری لغات را در سه مرحله تبیین می‌نماید و آن را سیری طبیعی برای جمع‌آوری لغات می‌داند. وی مرحله اول را مربوط به عالمانی می‌داند که به بادیه سفر می‌کردند و کلمات مختلف را که در شرایط گوناگون می‌شنیدند، ضبط می‌نمودند؛ تدوین آنان هیچ‌گونه ترتیبی مگر ترتیب سماع از اعراب بادیه نداشت. مرحله دوم، جمع‌آوری لغات طبق موضوعی خاص بود که توسط عالمانی همچون ابو زید، اُصمعی و... تدوین یافت. ابو زید انصاری کتاب «مطر و لبن»، را تدوین نمود و اُصمعی کتاب‌های کوچک بسیاری در موضوعات مختلف جمع‌آوری نمود. مرحله سوم ایجاد معاجم لغتی بود که شامل تمام کلمات عربی می‌شد و طبق روشی خاص جمع‌آوری شده بود تا مراجعه کنندگان معنای کلمه را به راحتی پیدا نمایند (ر.ک: امین، ۲۰۱۰: ۲/۲۰۲).

۲. دلایل علامه بلاغی بر عدم مرجعیت کامل معاجم لغت

بلاغی همچون مشهور اصولیان متأخر، حجیت قول لغوی را رد می‌نماید (انصاری، ۱۴۱۶: ۱/ ۷۶؛ خراسانی، ۱۴۰۹: ۲۸۶؛ امام خمینی، ۱۴۲۳: ۲/ ۴۲۰)، و به همه لوازم این دیدگاه پایبند است. عجیب این است که بسیاری از اعظام متأخر، در علم اصول حجیت قول لغوی را رد می‌نمایند، اما در علم فقه این رفتار را فراموش نموده و به قول لغوی استناد می‌کنند (ر.ک: سبحانی، ۱۴۱۴: ۳/ ۱۸۱) بلاغی در فرایند ظهورگیری کلمات، مراجعه به فرهنگ‌های لغت پیشین و نقل قول از لغویان را به این دلایل نمی‌پذیرد:

۲. ۱. دوری از عصر نزول و اعراب فصیح و تحولات واژگانی

قرآن که منشأ پیدایش لغت‌پژوهی در زبان عربی است، بر مبنای فصیح‌ترین لهجه نازل شد که نوع عرب، بیش‌ترین استعمال و انس را با آن داشتند، به طوری که معنای کلمات قرآن بر عرب پوشیده نبود، مگر مواردی نادر؛ ولی زمانی که از سراسر جهان

از سرزمین‌های غیر عربی اسلام آوردند و زبان عربی دچار تطور و پیشرفت شد، مرور زمان باعث شد عبارت‌هایی که متداول و مأنوس، و معانی آن در عصر نزول واضح بود، دیگر دور از ذهن به نظر آید و عموم مردم آن را نفهمند، تا آنجا که این مسئله به عالمان هم سرایت نمود، به طوری که دیگر نمی‌توان فقط به نظرات آنان اکتفا و از کلامشان پیروی نمود. (ر.ک: بلاغی، ۱۴۲۰: ۷۹/۱)

یکی از بارزترین کاستی‌هایی که در همه فرهنگ‌های لغت مشاهده می‌شود، عدم توجه به سیر تطور معنای لغات می‌باشد. این امر بدان جهت بوده که لغویان تمام سعی خود را در جمع‌آوری لغت و دسته‌بندی آن نموده‌اند و هیچ اهمیتی نسبت به تطور و تحول معنای کلمات تا عصر خود نداشته‌اند. مثلاً ابن فارس در قرن چهارم، معنای لغت را ذکر می‌کند، اما اشاره‌ای به این مسئله ندارد که آیا این معنا در دوره جاهلی استعمال داشته یا مربوط به عصر نزول می‌باشد و یا در قرن دوم استعمال می‌شده است. (ر.ک: طیب حسینی، ۱۳۹۰: ۸۸)

این ادعا در مورد غریب‌نگاران که به بررسی واژگان غریب در قرآن و روایات می‌پردازند، و اهتمام ویژه به استعمالات آن دوره دارند، بعید به نظر می‌رسد، ولی از آنجا که تصریحی به پیگیری صرف استعمالات آن دوره ننموده‌اند و از سوی دیگر اتکای تردید برانگیزی هم بر نقل قول لغویان و کتب متأخر از عصر نزول داشته‌اند به راحتی نمی‌توان این اهتمام را تأیید نمود. در هر حال کتب غریب را نمی‌توان فرهنگ و معجم به شمار آورد.

شهید صدر به مسئله دگرگونی زبانی این طور اشاره می‌نماید:

بی‌تردید ظواهر لغت و کلام با گذشت زمان و در نتیجه عوامل تأثیرگذار لغوی، فکری و اجتماعی، تطور و دگرگونی می‌یابد؛ گاه معنای ظاهر در عصر صدور حدیث متفاوت با معنای ظاهر در عصر شنیدن حدیث است، یعنی عصری که به آن حدیث می‌خواهد عمل شود. (صدر، ۱۴۰۵: ۱۶۶/۳)

به طور مثال وی کلمه اجتهاد را در جای دیگر مورد بررسی قرار می‌دهد که در عصر امامان در معنای بیان تفکرات شخصی و استدلال‌های فردی در مقابل نص، کاربرد داشته، اما بعدها در اصطلاح فقیهان در معنای تلاش و کوشش برای استخراج احکام شرعی، استعمال شده است. در روایات امامان معصوم علیهم‌السلام می‌بینیم که اجتهاد مورد ذم و نکوهش واقع شده است که معنای اول مراد می‌باشد و اگر کسی به تطور معنایی توجه ننماید دچار خطا می‌گردد. (ر.ک: صدر، ۱۴۰۵: ۵۰/۱)

تطور معنایی لغات آن قدر مهم است که امروزه با عنوان زبان‌شناسی تاریخی،^۱ علمی در حال تبدیل شدن به شاخه مهمی از دانش زبان‌شناسی است. زبان‌شناسی تاریخی شامل تمام عرصه‌های زبانی می‌شود و یکی از این موارد، تحول در عرصه معناست. زبان‌شناسان تاریخی بر این باورند که دگرگونی زبانی به صورت اتفاقی و تصادفی رخ نمی‌دهد، بلکه تابع الگوهایی هستند که در تمام زبان‌ها مشترک می‌باشند. (ر.ک: آرتور، ۱۳۸۴: ۶)

این الگوها بسیار کمک می‌کنند تا بتوانیم سیر تحولی واژگان را در دوره‌های زمانی مختلف مورد بررسی قرار دهیم. تحول و دگرگونی، مسئله‌ای است که شامل اکثر لغات شده است، اما مواردی اندک، مورد بررسی دقیق قرار گرفته و در بسیاری از موارد بنا بر عادت و رجوع به متفاهم عرفی، موجب تبیینی غیر متخصصانه شده است.

استاد محمدرضا حکیمی درباره استفاده از فرهنگ‌های لغت به این نکته ظریف اشاره می‌نماید:

زبان چون درختان کهنسال است که پیوسته از آن برگ می‌ریزد و بر آن برگ می‌روید، یا چون رودخانه است که به هر فرسنگ که می‌گذرد مقداری از آب

1. Historical linguistics.

خود را از دست می دهد و باز از چشمه ساران سر راه خویش مقداری آب می گیرد و تقریباً آنچه باقی است خواص نوع است نه عوارض شخص. (حکیمی، ۱۳۵۸: ۶۳)

۲.۲. امتزاج عرب و غیرعرب

بلاغی در مقدمه تفسیر خود به این مطلب اشاره می کند که پس از عصر نزول، در پی جنگ ها و لشکرکشی هایی که صورت پذیرفت، ممالک اسلامی گسترش یافت و مردمانی از سراسر جهان به اسلام روی آوردند و این اختلاط عرب زبانان و عجمان باعث دگرگونی زبانی آنان گردید. (بلاغی، ۱۴۲۰: ۷۹/۱)

در عصر عباسی شرایط این طور بود که در بازارها و خانه ها، و در مساجد و در مناسک عجمان حضور داشتند؛ عجمان با سلیقه خود به زبان عربی سخن می گفتند و اهمتامی به رعایت قواعد نحوی و لغوی زبان معیار نداشتند و همین امر باعث ایجاد لحن و اشتباهات گوناگون شده بود. (ر.ک: امین، ۲۰۱۰: ۱۹۵/۲)

۲.۳. امتزاج نقل قول و اجتهادات شخصی

اجتهادات و برداشت های شخصی و قابل نقد، از دیگر عواملی است که بی اعتمادی نگاه های نقاد نسبت به فرهنگ های لغت را بر می انگیزد؛ اشتباهات مختلفی را که در فرهنگ های لغت وجود دارد، می توان شاهد بر آن دانست. بلاغی در ابتدای تعلیقه خود بر کتاب البیع مکاسب شیخ اعظم انصاری، درباره معنای «بیع» این طور می نویسد که لغویان معانی کلمات را با اجتهادات شخصی که در موارد استعمال داشته اند، تحلیل نموده و نسبت به حقیقت معنایی، که مرتکز در اذهان مردم آن زمان بوده، غفلت و تساهل نموده اند. (ر.ک: بلاغی، ۱۴۲۸: ۷/۲۹۱) افزون بر آن در مقدمه تفسیر آلاء الرحمن نیز به این نکته اشاره می کند که در

بسیاری موارد آنچه لغویان بدان استناد می‌نمایند، صرفاً برداشت‌های شخصی خودشان می‌باشد که با توهم و خطا همراه است. (ر.ک: بلاغی، ۱۴۲۰: ۸۰/۱)

برخی پژوهشگران معاصر هم این مسئله را مورد تحقیق قرار داده‌اند؛ این مسئله که لغویان در بسیاری موارد به دنبال دریافت معنای حقیقی نرفته و مباحث را با اجتهادات شخصی خودشان می‌آمیختند، معهود و مورد قبول است (ر.ک: امجد ریاض و نزار یوسف، ۲۰/۱)

۲.۴. اشتباهات گوناگون در بیان معنا

زبان عربی از نظر لغات و مفردات، زبانی گسترده و با ظرفیتی بسیار بالا می‌باشد که کسی توان احاطه بر آن را ندارد و اگر کسی چنین ادعایی نماید سخنی گزافه رانده است، و لغت‌شناسان تمام لغات و اشعار دوران اسلام را به جهت وسعت آن نتوانسته‌اند به ما برسانند، و این ادعا هم که هر عرب فصیحی که به کلام او احتجاج می‌شود مبرا از اشتباه و خطا بوده و تمامی معانی الفاظ را می‌دانسته، امری نادرست است (ر.ک: عطار، ۱۳۷۷: ۱۳ و ۲۲؛ صاحبی، ۱۳۶۸: ۶۳) بلاغی می‌گوید ما چقدر شاهدیم لغویان به یکدیگر نسبت اشتباه می‌دهند و یکدیگر را به خراب نمودن زبان عربی متهم می‌نمایند. (ر.ک: بلاغی، ۱۴۲۰: ۸۰/۱)

ابن جنّی در «الخصائص»، کتاب «العین» را شامل اشکالات متعددی می‌داند که کمترین شاگرد خلیل هم اشکالاتی این طور مبتدیانه مرتکب نمی‌شود؛ وی معتقد است این اشتباهات از طرف کسانی به «العین» الحاق گردیده است. (ر.ک: ابن جنّی، ۱۴۲۹: ۲/۴۸۴)

ابن فارس در کتاب «الصاحبی» کتاب «العین» را نوشته خلیل نمی‌داند، بلکه معتقد است منسوب به خلیل کرده‌اند و آن را دارای نارسایی‌هایی می‌داند که بر علمای لغت پوشیده نمی‌باشد (ر.ک: ابن فارس، ۱۴۲۵: ۳۶)

سیوطی در «المزهر» از فخر رازی نقل می‌کند که جمهور علمای لغت بر عیب و طعن «العین» سخن گفته‌اند. برخی بر این باورند که کتاب «العین» را لیث بن المظفر، شاگرد خلیل نوشته است. (ر.ک: سیوطی، ۲۰۰۹: ۶۲/۱)

ازهری که هم عصر با ابن دُرید بوده و در بغداد به دیدار ابن دُرید هم می‌رفته است، درباره «جمهرة» این طور می‌گوید که ابن دُرید عربیت را خراب کرد و الفاظی ساخته است که اصل و ریشه‌ای برای آن نیست و در زبان عربی الفاظ غیرعرب را وارد نموده است. ازهری، ابن دُرید را مورد وثوق در نقل لغت نمی‌دانست. (ر.ک: ازهری، ۱۳۸۲: ۳۱/۱)

ابوحیان توحیدی در کتاب «البصائر و الذخائر» می‌گوید که از ابوسعید سیرافی (شاگرد ابن دُرید در لغت) سؤال کردم که ابن دُرید درباره «مزاح» این طور گفته که «المزاح مزاحاً لآئه ازاح عن الحق»؛ ابوسعید گفت که ابوبکر (ابن دُرید) در تصریف و نحو، ضعیف بود و در «الجمهرة» اشکالات فراوان است؛ به او گفتیم ای کاش آن اشکالات را برای ما بیان می‌کردی! سیرافی گفت که ما بیشتر محتاج پوشاندن لغزش علما هستیم تا آن را آشکار کنیم. (ر.ک: توحیدی، ۱۴۳۵: ۴۸۶/۲)

کتاب شیبانی بسیار مختصر می‌باشد و صرفاً به لغات غریب پرداخته است، وی مشروب‌خوار بود، به همین جهت اهل علم از او دوری می‌گزیدند و شعرا در هجای او می‌سرودند. موارد مختلف از تصحیف و اشتباهات وی موجود است. (ر.ک: شیبانی، ۱۳۹۴: ۱/۲۰ و ۲۲؛ العسکری، ۱۳۸۳: ۹۴، ۱۶۸، ۱۷۱، ۲۱۶، ۲۶۳ و ۲۸۱) یاقوت حموی معتقد است آنچه در فضل و علم او گفته‌اند اغراقی بیش نیست، و مواردی از عدم علم و فضل شیبانی ذکر می‌کند. (ر.ک: حموی، ۱۴۱۱: ۲/۱۶۹)

یاقوت حموی در «معجم الأدباء» از شخصی نقل می‌کند که گفت: ۲۰۰ اشتباه در «المصنّف» موجود است. ابو عبید در جواب وی گفت: «در چندین هزار که مورد بررسی قرار گرفته، ۲۰۰ اشتباه بسیار کم است». (ر.ک: حموی، ۱۴۱۱: ۴/۵۹۴)

برای نمونه علی بن حمزه بصری از بزرگان و عالمان اهل لغت که مهارت خاصی در تحلیل صحت و سقم لغات داشته و در بغداد نزد فحول علما تلمذ نموده است، در قرن چهارم می‌زیسته است. وی کتب مختلفی همچون «التنبيهات علی ما فی کتاب الغریب المصنّف لأبی عبید القاسم بن سلام»، «التنبيهات علی أغلاط کتاب إختیار فصیح الکلام» (احمد بن یحیی الثعلب) و «التنبيهات علی أغلاط أبی یوسف یعقوب بن السّکّیت فی کتاب إصلاح المنطق» بر ردّ ائمه لغت دارد. (ر.ک: طه، ۱۴۱۹: ۱۵)

ابن حمزه با تتبع بسیار کاملی که در کتاب «جمهرة» نمود، حدود ۱۸۰ غلط را می‌شمارد، که در ناحیه ضبط، تصحیف و تحریف، ابنیه، نحو، دلالت، لغات و لهجات و اشتقاق صورت گرفته است. (ر.ک: طه، ۱۴۱۹: ۲۵) همچنین علامه عسکری از لغویان قرن چهارم، موارد متعددی از تصحیفات و تحریفات در کتب مختلف لغت می‌آورد و آن‌ها را مورد بررسی قرار می‌دهد. (ر.ک: عسکری، ۱۳۸۳: ۱)

ازهری در مقدمه «تهذیب اللغة» به ذکر اشکالات مختلف در کتب لغت می‌پردازد. (ر.ک: ازهری، ۱۳۸۲: ۱/ ۴۱-۲۸) فیروزآبادی در مقدمه «قاموس»، «صحاح» را دارای اوهام و اغلاط می‌داند. (ر.ک: فیروزآبادی، ۱۴۳۴: ۵۷)

علامه سید علی خان مدنی در مقدمه معجم لغوی خود «الطراز الأوّل و الكناز لما علیه من لغة العرب المعول»، «قاموس» فیروزآبادی را شامل اغلاط، تصحیفات و تحریفات، و اشتباهات در مسائل نحوی، صرفی و لغوی می‌داند. (ر.ک: مدنی، ۱۳۸۴: ۷/۱)

بلاغی برای مثال موردی از اشتباهات ابن عباس به عنوان لغوی بزرگ را مطرح می‌کند؛ یکی از آن موارد این است که ابن ازرق درباره «تنوء» در آیه «ما إنَّ مَفَاتِحَهُ لَتَنُوءُ بِالْعُصْبَةِ أُولَى الْقُوَّةِ» (قصص: ۷۶) می‌پرسد و ابن عباس به این شعر استشهاد می‌نماید:

تَمْشَى فُتَّتِلْهَا عَجِيزُهَا مَشَى الضَّعِيفِ يَنْوُءُ بِالْوَسْقِ

درحالی که لغویان اتفاق دارند بر اینکه، ناء بالحمل: نهض به علی تثاقل؛ و ناء الحمل به: أثقله و أجهده (ر.ک: بلاغی، ۱۴۲۰: ۸۰/۱ و ۸۷؛ همان: ۱/۶۸۷)

۵.۲. عدم فحوص و تتبع کافی برای دستیابی به معنای تفصیلی

معنای تفصیلی که در مقابل معنای اجمالی کاربرد دارد، منظور از آن دستیابی به مفهوم لفظ با تمام قیود و ظرایف آن می‌باشد، و این مهم حاصل نمی‌شود مگر با تتبع کافی در منابع و توجه وافی به اصول مفردشناسی.

مدلول لغات معمولاً نسبت به برخی عناصر معنایی لا بشرط، نسبت به برخی دیگر بشرط لا و نسبت به دسته سوم از عناصر ممکن است به شرط شیء باشد. برای مثال کلمه «ولد» نسبت به مذکر و مونث بودن لا بشرط است. کلمه «سری» به معنای رفتن است، ولی نسبت به شب، بشرط شیء است، چون فقط رفتن شبانه را شامل می‌شود. (ر.ک: زمخشری: ۲/۶۴۶)

لغویان معمولاً به همه این قیود اشاره نمی‌کنند، درحالی که غالباً مسئله اصلی مفسر، متکلم و فقیه این است که قیود معنایی یک واژه را کشف کنند وگرنه نسبت به اصل المعنی که غالباً مفسر و متکلم به وسیله ارتکازاتشان، آگاهی کافی دارند. بلاغی با ذکر مثالی به این مسئله می‌پردازد که لغوی کمتر به معنای تفصیلی دست پیدا کرده است. بلاغی معنای واژه «لمس» و «مس» را از کتب مختلف لغت می‌آورد و شروع به مقایسه می‌کند؛ معانی این دو واژه را در «جمهرة اللغة» ابن درید،

«دیوان الأدب» فارابی، «تهذیب اللغه» ازهری، «الصحاح» جوهری، «القاموس» فیروزآبادی، «مصباح المنیر» فیومی و «النهاية» ابن اثیر ذکر می‌کند و پس از مقایسه، این نتیجه را عنوان می‌کند که لغویان نتوانسته‌اند به معنای تفصیلی دست یابند،^۱ اما وقتی به «استعمالات عرب» و «عرف» مراجعه می‌کنیم، در می‌یابیم که آنچه «متبادر» است، بعد از جزم به «عدم نقل» از معنای اصلی آن، «لمس» برای زمانی است که به وسیله عضوی از بدن برای حس کردن ملموس، برخورد صورت می‌گیرد، نه فقط خصوص لمس با دست، ولی «مس» برای مطلق برخورد می‌باشد، حتی اگر به قصد حس کردن هم نباشد. در نتیجه «لمس» نسبت به احساس کردن ملموس، بشرط شیء می‌باشد، به خلاف «مس» که نسبت بدان لا بشرط است. بلاغی قلم به ستایش فقیهان برمی‌گیرد و از دقت و ژرف‌نگری آنان تقدیر می‌کند که چطور وقتی به شرح واژگان آیات و روایات اقدام می‌کنند، آن طور محققانه و مدققانه به موضوع‌له آن پی می‌برند. (ر.ک: بلاغی، ۱۴۲۰: ۸۱/۱)

۱. در «النهاية» آمده است: «مسست الشيء إذا لمستہ بيدك».

در «القاموس» آمده است: «لمسه مسّه بيده و مسسته أي لمستّه».

در «المصباح» این طور آمده است: «مسسته: أفصيت اليه بيدي من دون حائل»

ابن‌دُرید می‌گوید: «اصل اللمس باليد ليعرف مس الشيء و قال لمست مسست و كل ماس لاس».

فارابی این طور گفته است: «اللمس المس».

ازهری در «التهذيب» از ابن‌الاعرابی نقل کرده است: «اللمس يكون مس الشيء».

جوهری این طور می‌گوید: «اللمس المس».

فیومی در «المصباح» می‌گوید: «اگر لمس همان مس باشد، پس چگونه فقیهان بین این دو معنا تفاوت قائل شده‌اند!».

۳. روش‌شناسی کشف معانی

اکثر عالمان و مفسران با نگرشی تقلیدی در پی ظهورگیری الفاظ می‌باشند و با مراجعه مستقیم به معاجم و بدون اجتهاد، معانی را کشف و در فرایند تفسیر به کار می‌برند. فقط برخی از ایشان با تلاش و دقت در قرائن مختلف و عدم اتکا به معاجم، به کنکاش و کشف معانی لغات پرداخته و تقلید را که راهی هموار و آسان است کنار نهاده و اجتهاد در لغت را که امری دشوار است، مبنای لغت‌پژوهی خویش قرار می‌دهند.

اندیشمندی که در بحث لغت‌شناسی، اجتهاد تحلیلی را مبنای کار خویش قرار می‌دهد شایسته است به دو حوزه «منابع مفرد شناسی» و «اصول مفرد شناسی» اهمی و ویژه داشته باشد.

۳.۱. منابع مفرد شناسی

منبع‌شناسی یکی از پایه‌های اساسی و محوری بحث در میدان لغت می‌باشد. قبل از ورود به عرصه مفردشناسی باید منابع اصلی را از غیر اصلی بازشناخت و میزان اعتبار منابع را مورد بررسی قرار داد.

علامه بلاغی نیز از جمله لغت‌پژوهانی است که به این امر اهتمام داشته و در لغت‌پژوهی خویش به منابع اصلی و معتبر، یعنی قرآن، سماع از اعراب بادیه، اشعار عرب جاهلی، فحوص در استعمالات عصر نزول، عرف و روایت پرداخته است.

۳.۲. اصول مفرد شناسی

در فرایند مفرد شناسی، ضوابطی مرتبط با مفرد شناسی، نظام یافته است که از آن با «اصول مفرد شناسی» یاد می‌شود؛ این ضوابط نقشی اساسی در دستیابی به

معانی واژگان ایفا می‌کنند و عدم توجه بدان، لغوی را از تنظیم فرایندی دقیق و منضبط دور می‌سازد.

ترادف و عدم ترادف، حقیقت و مجاز، اضداد، سیاق، اشتقاق، اشتراک لفظی و معنوی، گویش‌ها و...، از «اصول مفرد شناسی» به شمار می‌آیند. با بررسی موارد مختلف مفرد شناسی در آثار علامه بلاغی، این مهم آشکار می‌شود که «اصول مفرد شناسی» مورد اهتمام ایشان بوده است. در ادامه به مهم‌ترین این اصول پرداخته می‌شود:

۳. ۲. ۱. ترادف و عدم ترادف

در میان زبان‌شناسان عرب پیرامون «ترادف تام» در زبان عربی اختلاف نظر شدیدی وجود دارد. عده‌ای از لغت‌شناسان کتاب‌های مستقلی درباره واژگان «مترادف» گردآوری نموده‌اند، که از جمله آن‌ها می‌توان «الألفاظ المترادفة» نوشته علی بن عیسی رمانی و «ما اختلفت ألفاظه و إتفقت معانیه» نوشته اصمعی را نام برد.

برخی دانشمندان راه افراط را پیش گرفتند و واژگان بسیاری را که کمترین ارتباطی با «مترادف حقیقی» نداشتند به عنوان مترادفات بیان کردند. در آن زمان یکی از اسباب مباهات و فخر فروشی دانشمندان نسبت به یکدیگر حفظ و دانستن چندین نام برای یک شیء بوده است؛ مثلاً ابن فارس روایت می‌کند که هارون الرشید از اصمعی درباره معنای شعری سؤال کرد، پس از بیان معنا، هارون الرشید گفت: «ای اصمعی حتی کلمات بیگانه نزد تو آشنایند». وی پاسخ داد: «ای امیر! آیا نباید چنین باشد در صورتی که برای حجر (سنگ) هفتاد نام می‌دانم».

افراط و زیاده‌روی این گروه از دانشمندان و دیگران باعث شد که جبهه‌ای مخالف، در برابر این نظریه به وجود آید و ترادف را در زبان عربی به کلی انکار کنند، از جمله

عالمانی که «ترادف» را انکار کرده‌اند ابن اعرابی، ثعلب، ابن درستویه، ابوعلی فارسی و ابن فارس را می‌توان نام برد.

بلاغی برای تبیین معنای واژگان، دقت خاصی برای پیدا نمودن وجوه تمایز و افتراق واژگان به ظاهر مترادف دارد، چنان که در تفسیر آیه «الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ» بیان می‌دارد که در میان مفسران و لغویان مشاهده می‌کنیم که برخی «حمد» را مرادف با «مدح» و برخی مرادف با «شکر» معنا کرده‌اند.

بلاغی بیان می‌کند که با تدبر در موارد مختلف استعمال (اطراد) و به حکم «تبادر»، «حمد» به معنای «الثناء باللفظ بالخیر علی فعل الجمیل الاختیاری إذا كانَ للجمیل نحو مَسَاس بِالْحَامِدِ»؛ اگر ارتباطی آن فعل با حامد نداشته باشد آن را «مدح» می‌دانند. زمخشری در «کشاف»، «حمد» و «مدح» را از الفاظ «مترادف» به شمار آورده است.

برخی با استناد به «الْحَمْدُ لِلَّهِ شُكْرًا» قائل به ترادف «حمد» و «شکر» گردیده‌اند، زیرا «شُكْرًا» را مفعول مطلق ترکیب کرده‌اند.

علامه معتقد است «شکر» مترادف با «حمد» نمی‌باشد، بلکه به معنای آن است که «در مقابل احسان دیگران نوعی از احسان که اعتراف به احسان طرف مقابل را در بر دارد، حال چه فعلی باشد یا قولی، انجام دهیم»، اما اگر صرف اعتراف به آن فعل باشد بدون اعتراف به احسان و تفضل، دیگر شکر نمی‌باشد. در مورد استعمال «الْحَمْدُ لِلَّهِ شُكْرًا»، «شُكْرًا» مفعول لأجله می‌باشد نه مفعول مطلق تا «مترادف» با «حمد» گردد، مانند «سَبَّحْتُهُ تَعْظِيمًا».

۳.۲.۲. اصداد

«تضاد» نوعی رابطه میان معانی است که شاید از هر نوع رابطه‌ای دیگر به ذهن نزدیک‌تر باشد، زیرا به مجرد ذکر یک معنا معنای ضد آن نیز به ذهن می‌آید.

«اضداد» به کلماتی اطلاق می‌شود که علاوه بر معنای خود، بر معنای ضد آن نیز دلالت می‌نماید. از جمله مباحثی که در معناشناسی کلمات باید مورد توجه قرار گیرد بحث «اضداد» است. برخی منکر وجود «اضداد» در زبان عربی شده‌اند، ولی در مقابل کتاب‌هایی مستقل درباره «اضداد» تدوین شده است.

بلاغی در معناشناسی واژه «وَرَاء» به بحث «اضداد» توجه کافی دارد. علامه بیان می‌کند که مفسران «وَرَاء» را از جمله «اضداد» به معنای «پشت سر و پیش رو» به شمار آورده‌اند و برای اثبات آن اشعاری را شاهد می‌آورد؛ از جمله شعر لیبید بن ربیع (از شعرای جاهلی) که گفته است:

أليس ورائي إن تراخت مُنيّتي لزومُ العصا تحنّي عليها الأصابعُ

بلاغی بیان می‌کند که علاوه بر معنای معروف (پشت سر) برای واژه «وَرَاء»، این اشعار دلالت دارند بر معنای پیش رو (معنای غیر معروف)، چون «وَرَاء» در این اشعار ظرف برای زمان آینده است نه ماضی.

۳.۲.۳. عدم تمیز حقیقت از مجاز و صرف بیان معنای استعمالی

با توجه به اینکه استعمال اعم از حقیقت و مجاز است، اگر لغویان به صرف بیان معنای استعمالی بسنده کرده باشند، خود می‌تواند در مواردی حساس منشأ برداشت و نتایج اشتباه گردد. اصولیان به این اشکال اشاره نموده، و آن را از دلایل عدم اعتماد به قول لغوی ذکر کرده‌اند. (ر.ک: خراسانی، ۱۴۰۹: ۲۸۷)

در میان فرهنگ‌های لغت فقط «اساس البلاغة» به تمایز معنای حقیقی از مجازی پرداخته است، و دیگر معاجم به این موضوع نپرداخته‌اند، ولی این معجم نیز از سویی محدود به الفاظ قرآنی می‌باشد و از سوی دیگر اتکای فراوانی بر کتب پیشین و نقل قول لغویان دیگر دارد؛ مشکل نخست موجب کم‌کاربردی «اساس البلاغة» و مشکل دوم موجب کم‌اعتمادی به آن می‌شود.

برای نمونه کاوش ایشان در واژه «کبت» را مرور می‌کنیم:

این واژه یک مرتبه و در آیه ۱۲۷ سوره «آل عمران» استعمال شده است. مفسران و لغویان معانی مختلفی برای آن ذکر کرده‌اند، لیکن علامه بلاغی معتقد است معنای اصلی این واژه، غیر آن چیزی است که آنان ذکر کرده‌اند و آنان به لوازم معنای اصلی پرداخته‌اند نه حقیقت معنای آن.

بلاغی در آیه «لَيَقْطَعَنَّ طَرَفًا مِّنَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَوْ يَكْبِتُهُمْ فَيَنْقَلِبُوا خَائِبِينَ» (آل عمران: ۱۲۷) ابتدا اقوال لغویان و مفسران را مطرح می‌نماید:

در «المصباح» آمده است: «كَبَّتْ أَهَانَهُ وَأَذَلَّتْهُ وَكَبَّتْهُ لَوْجَهُ صَرَعه». در «النهاية» آمده است: «أَذَلَّتْهُ وَصَرَفَتْهُ وَصَرَعه وَخَيَبَتْهُ». فیروزآبادی در «القاموس» گفته است: «صَرَعه وَأَخْزَاهُ وَصَرَفه وَكَسَرَهُ وَرَدَّ العِدْوُ بَغِيْظَهُ وَأَذَلَّتْهُ». خلیل در «العین» گفته است: «الكَبْتُ صَرَغُ الشَّيْءِ عَلَى وَجْهِهِ». شیخ طوسی در تفسیر «تبیان» آورده است: «الكَبْتُ الخِزْيُ». صاحب «کشاف» گفته است: «يَخْزِيهِمْ وَيَغِيْظُهُمْ بِالْهَزِيْمَةِ».

بلاغی بیان می‌کند که لغویان و مفسران در این معانی که ذکر نموده‌اند به موارد استعمال اشاره کرده‌اند و از آنجا که استعمال اعم از حقیقت و مجاز است این موارد احتمالاً معنای مجازی می‌باشد، لیکن حقیقت معنایی «کبت»، شدت ضعف و سستی است که در قلب واقع می‌شود. شاید اینکه لغویان «با صورت به زمین خوردن» را در معانی «کبت» ذکر کرده‌اند بدان جهت باشد که انسان وقتی ضعف مفروطی پیدا نماید سبب زمین خوردنش می‌شود. ابن عاشور نیز معنایی نظیر معنای علامه ارائه می‌دهد:

معنی يَكْبِتُهُمْ يَصِيْبُهُمْ بَعْمٌ، وَأَصْلُ كَبْتُ كَبَدٍ بِالْدَالِ إِذَا أَصَابَهُ فِي كَبِدِهِ. فَأَبْدَلَتْ الدَّالَ تَاءً وَ قَدْ تَبَدَّلَ التَّاءُ دَالًا كَقَوْلِهِمْ: سَبَدَ رَأْسَهُ وَ سَبَّتَهُ أَي حَلَقَتْهُ؛ وَ العَرَبُ تَتَخَيَّلُ العَمَّ وَ الحَزْنَ مَقَرَّةَ الكَبْدِ، وَ الغَضَبَ مَقَرَّةَ الصَّدْرِ وَ أَعْضَاءَ التَّنَفُّسِ.

۳. ۲. ۴. سیاق

بلاغی بر اساس قاعده سیاق در موارد بسیاری به تبیین و توضیح مفردات آیات پرداخته است، چنان که در تبیین واژه «استعانت» در آیه شریفه «ایاک نعبد و ایاک نستعین» بیان می‌دارد که استعانت به معنای یاری از قدرت ذاتیه مطلقه الهیه است، یعنی استعانت اله بما هو اله، نه استعانت از خداوند با وسائل. وی سیاق آیه را که در توحید الهی و تمجید مجد اوست، حجت و دلالتی بر این منظور می‌داند. (بلاغی، همان: ۶۰ / ۱)

۳. ۲. ۵. گویش‌های عربی

در زبان عربی شاهد گویش‌های متنوعی (قریش، هذیل، تمیم، ربیع، هوازن و...) هستیم که هر کدام آن مربوط به قبیله‌ای از قبایل عرب می‌باشد. عدم التفات به گویش‌های مختلف از اعتبار لغت‌پژوهی کاسته و عدم دستیابی به الفاظ مختلف و معانی متعدد را در پی دارد. برای نمونه واژه «کنود» در آیه «إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ» (نساء: ۴) دارای سه معنا می‌باشد؛ در گویش «کنده» به معنای «عاصی» و در گویش «بنی مالک» به معنای «بخیل» و در گویش «ربیع» به معنای «ناسپاس و کفور» آمده است.

بلاغی در بحث لغت‌پژوهی واژه «الحزن» ذیل آیه: «وَلَا يَحْزُنكَ الَّذِينَ يَسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ...» (آل عمران: ۱۷۶) به مسئله گویش اشاره می‌نماید. «لَا يَحْزُن» در این آیه و دیگر آیات به «ضَمَّ ياء» و «كَسْر زاء» نیز قرائت شده است، زیرا برخی قائل‌اند که برای متعدی شدن «الحزن» این واژه باید به باب برود و الا لازم می‌باشد. علامه بیان می‌کند که در گویش قریش «یحزن» به «فتح زاء» لازم است اما به «ضم زاء» متعدی می‌باشد و قرآن هم به افصح لغات عرب (لغت قریش) نازل گردیده است، در نتیجه «یحزن» به «فتح یاء» و «ضم زاء» قرائتی صحیح می‌باشد.

از مباحث مهم فقه اللغة بحث اشتقاق یا ریشه‌شناسی است. «اشتقاق» عبارت است از تولید برخی الفاظ از الفاظ دیگر و ارجاع آن‌ها به یک اصل که مشخص‌کننده منشأ و ریشه آن‌هاست. این اصل، هم نشانگر معنای مشترک و اصلی الفاظ، و هم گویای معنای اختصاصی و جدید آن‌ها می‌باشد. اشتقاق از نظر زبان‌شناسان به چهار قسم تقسیم می‌شود:

۱. اشتقاق صغیر (صرفی)؛
۲. اشتقاق کبیر (تقلیب)؛
۳. اشتقاق اکبر (ابدال)؛
۴. اشتقاق کتّار (نحت).

صاحب تفسیر «آلاء الرحمن» برای بیان دقیق مفهوم «توقّی» و «استیفاء»، به بررسی اشتقاقی، سیاق و استعمالات اشتراک لفظی و معنوی این واژگان می‌پردازد و برای اثبات ادعای خود به استعمالات قرآنی و اشعار فصیحی عرب استناد می‌کند.

واژه «توقّی» و مشتقات آن بالغ بر ۶۰ مرتبه در قرآن به کار رفته است:

- «إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ قُمْ وَرَافِعُكَ إِلَىٰ ...». (آل عمران/ ۵۵)
- «وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيُقْضَىٰ أَجَلٌ مُّسَمًّى ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ». (انعام: ۶۰)
- «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا». (زمر: ۴۲)
- «... فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ». (مائده:

(۱۱۷)

جمع کثیری از مفسران همچون ابن عباس، صاحب «کشاف» و...، «مُتَوَفِّیک» را به معنای «مُمتیک» دانسته‌اند.

بلاغی با بیان آیات مختلف به این مسئله می‌پردازد که «توفی» به معنای «إماته» نمی‌آید؛ وی برای مثال آیه‌ای از سوره «نساء» و آیه‌ای از سوره «انعام» را بیان می‌کند که صحیح نیست «توفی» در آن به معنای «إماته» باشد:

- «وَاللَّائِي يَأْتِيَنَّ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ حَتَّى يَتَوَفَّاهُنَّ الْمَوْتُ أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا». (نساء: ۱۵)
- «وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُمْ بِالنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِقَضَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ». (انعام: ۶۰)

بلاغی سپس سیاق کلمات و جملات در آیه ۴۲ از سوره «زمر» را مورد بررسی قرار می‌دهد؛ «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ». (زمر: ۴۲)

وی می‌گوید «توفی» در این آیه به معنای «إماته» (میراندن) نمی‌باشد، زیرا «سیاق» بر آن دلالت ندارد و معنای آیه صحیح نمی‌باشد: «خداوند نفس‌ها را زمان مُردنشان می‌میراند»!

بلاغی با دقت در استعمالات و محاورات مختلف قرآنی (اطراد) و نیز بررسی ماده و مشتقات (اشتقاق) واژه «توفی»، به قدر جامعی (مشترک معنوی) در بین مصادیق آن (میراندن، گرفتن به وسیله خواب و اخذ از زمین به سوی آسمان) پی می‌برد؛ آن قدر جامع، دریافت یک شیء به صورت کامل است. بعضی از مفسران در توجیه برخی مصادیق معنای «توفی» این طور می‌گویند که «توفی» در خواب، «اماته مجازی» است.

علامه این بحث (حقیقت و مجاز) را با توجه به «سیاق» موجود در آیه «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا» (زمر: ۴۲) مورد تحلیل قرار می‌دهد.

در این آیه بنا بر نظر برخی مفسران «یتوفی» به معنای «اماته» می‌باشد و «الّتی» عطف بر «الأنفس» می‌باشد. علامه معتقد است که لفظ واحد (یتوفی) در سیاقی واحد، محال است در دو معنای حقیقی و مجازی به کار رود، زیرا لفظ واحد در شرایط واحد، نمی‌تواند مرآت برای دو معنا باشد. اگر کسی در توجیه بگوید که «الّتی» مفعول برای «یتوفی» مقدر است که در «اماته» مجازی به کار رفته است و «یتوفی» ظاهر، بر آن دلالت دارد، علامه پاسخ می‌دهد: «کسی که به محاورات زبان آشنایی داشته باشد می‌داند لفظ موجود که دلالت بر محذوف دارد، لفظ موجود و آن محذوف باید به یک معنا باشند».

در اهمیت بحث لغت پژوهی اجتهادی همین بس که آن دسته از مفسرانی که «توفی» را به معنای «اماته» گرفته‌اند در تفسیر این آیات دچار تکلفاتی بی‌مورد شده‌اند که سیاق و روند کلام الهی را برهم زده، و کژتابی و انحراف در پی داشته است؛ «و إِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالِ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقِّ إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعَلَّمَ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ * مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنْ أَعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي كُنْتُ أَنْتَ الرَّقِيبَ عَلَيْهِمْ وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ * إِنْ تُعَذِّبُهُمْ فَإِنَّهُمْ عَبَادُكَ وَإِنْ تُغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ». (مانده: ۱۱۸-۱۱۶)

به اجماع مسلمانان، حضرت عیسی نمرده و کشته هم نشده، بلکه به آسمان عروج کرده است. به همین جهت مفسران «توفیتی» موجود در آیه را به زمان بعد از نزول حضرت عیسی به زمین، تفسیر نموده‌اند. این تفسیر با «سیاق» کلمات و آیات مورد بحث ناسازگار است چون بحث در این آیات، مربوط به زمان رسالت حضرت عیسی و دورانی که در بین امت خود جهت هدایت آنان بوده است، دلالت دارد، اما چرا باید یک مرتبه از زمان رسالت وی پرش و جهشی به دوران آخرالزمان نماییم و

از عصر وزارت وی سخن به میان آوریم که با «سیاق» کلمات و آیات مورد بحث در توافی آشکار است؟ علامه معتقد است که این تفسیر مفسران گزافه‌گویی و تحریف کلام الهی است. در نتیجه در این آیه نیز «توقی» به معنای «دریافت تمام و کامل» می‌باشد.

از دیگر منابعی که علامه در لغت پژوهی از آن بهره می‌برد، «اشعار عرب» می‌باشد. وی برای معنای «توقی» از اشعار، شاهد می‌آورد:

انّ بنی الادرد لیسوا لأحد ولا توقّاهم فُریش فی العدد

بلاغی «توقّاهم» در این بیت شعر را به معنای «تأخذهم تماماً» می‌داند.

برخی در معاجم خود «توقی» و «استیفاء» را به یک معنا (مترادف) آورده‌اند، لیکن فرق بین «استیفاء» و «توقی» واضح است و آن به جهت «اشتقاق» می‌باشد. «استیفاء» به جهت رفتن به «باب استفعال» به معنای طلب و استدعای آخذ به کار می‌رود، اما «توقی» فقط به قدرت آخذ بر دریافت اشاره دارد.

در نهایت بلاغی به استعمالات عرب اشاره می‌نماید که با توجه به تتبع در موارد مختلف استعمالات (اطراد) به این نتیجه می‌رسیم که توقی به معنای الأخذ تماماً می‌باشد. وی برای مثال درهم و اف را از استعمالات بیان می‌کند.

نتایج و پیشنهادها:

آنچه از عبارات بلاغی استظهار می‌شود آن است که ایشان از جمله مفسرانی است که اجتهاد تحلیلی در لغت را از مقدمات اصلی تفسیر خود می‌داند، زیرا فرهنگ‌های لغت را قابل اتکا نمی‌داند و برای پی بردن به معانی لغات، لغت پژوهی شخصی، مبتنی بر فحوص و جستجو در زبان معیار را بر می‌گزیند.

ایشان از جمله معدود مفسرانی است که با اثبات عدم حجیت قول لغوی به لوازم این نظر نیز پایبند بوده و در عرصه تفسیری در جایی که علم و حجت نسبت به مفهوم واژگان پیدا نمی‌کند خود به اجتهاد در لغت می‌پردازد.

با تأمل در روش‌شناسی بلاغی در کشف معانی واژگان دیگر نباید دانش لغت را از جمله علوم فرعی برای دانشمندان عرصه علوم اسلامی دانست و به صرف اتکا به یک یا چند فرهنگ لغت، به لغت‌پژوهی پرداخت و خود را بی‌نیاز از این دانش دانست، بلکه باید در کنار علوم چون اصول فقه، رجال، صرف و نحو و... دانش لغت را از علوم اصلی و مورد نیاز به شمار آورد و چون قدیم تحصیل و تدریس علم لغت را در میان دانش‌پژوهان رونق بخشید.

منابع:

قرآن کریم

- ابن جنّی (۱۴۲۹)، *خصائص*، ج ۳، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابن دُرَید الأزدی (۱۴۲۶)، *جمهرة اللغة*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابن السّکّیت (بی‌تا)، *إصلاح المنطق*، ج ۴، قاهره: دارالمعارف.
- ابن سیده (۲۰۰۵م)، *المخصّص*، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- ابن فارس (۲۰۰۸م)، *معجم مقاییس اللغة*، ج ۲، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- _____ (۱۴۲۵)، *الصاحبی*، قاهره: مؤسسة مختار.
- أزهري، أبي منصور (۱۳۸۲)، *تهذيب اللغة*، تهران: مؤسسة الصادق عليه السلام.
- امین، احمد (۲۰۱۰م)، *ضحی الاسلام*، ج ۳، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- امین، محسن (۱۴۰۳)، *أعيان الشيعة*، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.

- انصاری، مرتضی بن محمد امین (۱۴۱۶)، فرائد الاصول، ج ۵، قم: موسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم.
- اوسی، علی رمضان (۱۴۲۹)، البلاغی مفسراً، قم: مركز العلوم و الثقافة الاسلامية.
- آذرتاش، آذرنوش (۱۳۸۱)، تاریخ زبان و فرهنگ عربی، ج ۳، تهران: سمت.
- آرتور، آنتونی (۱۳۸۴)، درآمدی بر زبان‌شناسی تاریخی، ترجمه یحیی مدرسی، ج ۳، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- آقا بزرگ طهرانی، محمد محسن (۱۳۹۵)، طبقات أعلام الشيعة نقباء البشر في القرن الرابع عشر، مشهد: مجمع البحوث الاسلامية.
- بلاغی، محمد جواد (۱۴۲۰)، آلاء الرحمن في تفسير القرآن، قم: البعثة.
- _____ (بی تا)، الهدی الی دین المصطفی، ترجمه سید احمد صفایی، تهران: آفاق.
- _____ (بی تا)، الرحلة المدرسية، ترجمه ع. و، ج ۳، قم: موسسه نصر.
- _____ (۱۴۲۸)، موسوعة العلامة البلاغی، قم: العلوم و الثقافة الاسلامية.
- توحیدی، ابوحیان (۱۴۳۵)، البصائر و الذخائر، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ثعالبی، ابو منصور (۱۴۱۶)، فقه اللغة و سرّ العربية، ج ۲، بیروت: دارالکتب العربی.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۱۹)، الصحاح - تاج اللغة و صحاح العربية، بیروت: دار احیاء التراث العربیة.
- حرزالدین، محمد (۱۳۸۳ق)، معارف الرجال فی تراجم العلماء و الأدباء، نجف: الآداب.
- حکیمی، محمدرضا (۱۳۴۸)، ادبیات و تعهد در اسلام، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- حموی، یاقوت بن عبدالله (۱۴۱۱)، معجم الادباء، بیروت: دارالکتب العلمیه.

- عبدالتّواب، رمضان(۱۳۶۷ق)، فصول فی فقه اللغة، ترجمه حمیدرضا شیخی، مشهد: آستان قدس رضوی.
- عسکری، ابواحمد(۱۳۸۳ق)، شرح ما يقع فيه التصحیف و التحریف، مصر: مصطفی البابی.
- عطار، احمد عبدالغفور(۱۳۷۷)، مقدمه صحاح جوهری، ترجمه غلامرضا فدایی عراقی، تهران: مجلس شورای اسلامی.
- فراهیدی، خلیل بن احمد(۱۴۰۵)، العین، قم: دار الهجرة.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب(۱۴۳۴)، القاموس المحيط، چ۴، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- قمی، عباس(۱۳۹۷ق)، الکنی و الالقاب، چ۴، تهران: الصدر.
- مدنی، علی خان بن احمد(۱۳۸۴)، الطراز الأول و الكنز لما علیه من لغة العرب المعول، مشهد: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.
- مسعودی، عبدالهادی(۱۳۸۴ق)، روش فهم حدیث، تهران: سمت.
- ملکی نهاوندی، محمد(۱۳۹۲)، آموزش مفردات، قم: وثوق.
- واعظ خراسانی، ملاعلی(۱۳۶۶ق)، علماء معاصرین، تهران: کتابفروشی اسلامیة.