

DOI: [10.30512/KQ.2023.19074.3522](https://doi.org/10.30512/KQ.2023.19074.3522)

جایگاه و گستره عملکرد تبادر در تفسیر واژگان قرآنی*

اباذر کافی موسوی^۱

چکیده

فهم ظهور آیات الهی، منوط به درک صحیح و کامل معنای مفردات آن است. مفسران برای رسیدن به معنای صحیح مفردات قرآنی از قواعد و اصول متعددی بهره گرفته‌اند. «تبادر» یکی از این اصول پرکاربرد و مهم است که در مباحث الفاظ علم اصول فقه به تبیین آن پرداخته شده، اما جایگاه آن در مباحث علوم قرآنی به خوبی تبیین نشده است. تبادر، ابزاری برای شناخت و تمییز معنای حقیقی از مجازی است. اهمیت تبادر و کثرت کاربرد آن در منابع تفسیری، ایجاب می‌کند تا تحقیقی برای تبیین جایگاه و شرایط کاربست آن در تحلیل و فهم معنای واژگان قرآن انجام گیرد. نوشتار حاضر که به روش توصیفی - تحلیلی سامان یافته، در پی پاسخ به این پرسش است که گستره تبادر در فهم و تفسیر واژگان قرآنی تا چه اندازه است و در چه شرایطی می‌توان در تفسیر واژگان قرآنی از این اصل بهره گرفت؟ در نهایت، با بهره‌گیری از دیدگاه صاحب‌نظران اصولی به دست آمد، چنانچه تبادر یا همان سبقت معنا به ذهن، بر فهم عرف و ارتکاز ذهنی مردمان همان عصر تکیه داشته باشد، مشروط بر اینکه دلالت لفظ بر معنا مستند به خود لفظ باشد، نه بر قرائن و بافت، می‌توان گستره عملکرد آن را فراتر از فهم معنای حقیقی دانست و از آن در تشخیص حدود دقیق و لوازم معنا و حتی تشخیص معنای مجازی الفاظ بهره گرفت.

واژگان کلیدی: اصل تبادر، تبادر ذهنی، انسباق، شم زبانی، معنای حقیقی.

* تاریخ ارسال: ۱۴۰۱/۰۷/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۰/۲۷ (مقاله پژوهشی)

۱. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه فرهنگیان/ a.kafi@cfu.ac.ir

۱- مقدمه

نزول آیات قرآن بر اساس اصول محاوره و ساختار ادبی مرسوم عصر نزول بوده و عرب آن زمان به خوبی با معنای واژگان قرآنی آشنایی داشت؛ هر چند نمی‌توانست به عمق و ژرفای معنای برخی آیات دست یابد. با گذر زمان، برخی الفاظ قرآنی دچار تغییر و تحول معنایی شدند. بدین صورت که معانی ثانوی و مجازی آن‌ها به واسطه شیوع و کثرت استعمال، به جای معانی اولیه نشست؛ به گونه‌ای که در غالب موارد، حتی معنای اولیه آن‌ها دچار فراموشی شد. این تطور و دگرگونی معنایی، امری طبیعی است که برای همه زبان‌ها و در هر دوره زمانی رخ می‌دهد و باعث تفاوت فهم زبان و نوشتار می‌شود. از سوی دیگر، کاربرد فراوان الفاظ مترادف، مشترک و مجاز در قرآن و سطح بالای فصاحت و بلاغت آن، موجب تردید و ابهاماتی در فهم برخی آیات می‌شود و مخاطب در مواجهه با این‌گونه الفاظ باید در پی قرائن و شواهدی باشد تا مقصود کلام را به واقع نزدیک‌تر نماید.

برای رهایی از این دو مشکل، مفسران از اصول و قواعد لفظی و غیرلفظی یاری گرفتند و علوم نحو، صرف، بیان، آواشناسی، واژه‌شناسی، معناشناسی و دیگر علوم را به استخدام گرفتند تا به ظهور معنا دست یابند. ظهور، همان فهم ظنی ما از متن است و اصالت ظهور، یعنی حمل لفظ یا کلام بر آن معنایی که عقلاً به آن اعتنا می‌کنند؛ هر چند احتمال خلاف آن داده شود (فاضل لنکرانی، ۱۳۷۷، ج ۸، ص ۱۴۹). یکی از ابزارهای مهم کشف ظهور، اصل تبادر یا انسباق ذهنی است. بر مبنای این اصل، با مراجعه به استعمال و محاوره‌های عرفی می‌توان به معنای حقیقی و حتی حدود دقیق و لوازم معنای یک لفظ پی برد (روزدري، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۸۷). بر این اساس، فرایند تبادر می‌تواند با تکیه بر استعمالات شایع مردمان یک عصر، معنای حقیقی یک واژه را از معنای مجازی آن تمییز دهد؛ حتی اگر این معنا به واسطه گذر زمان دچار تغییراتی شده باشد.

مفسران برای فهم ظهورات آیات قرآنی بارها به اصل تبادر استناد کرده‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، صص ۱۷۲ و ۲۵۹ / ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۱۹۵ / رازی، ۱۴۲۰، ج ۲۰، ص ۲۰۷ / آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۲۰۲)؛ اما با توجه به فاصله زمانی طولانی بین عصر مفسر تا عصر نزول و نیز، تغییر فهم‌ها به واسطه تطورات معنایی الفاظ، این سؤال مهم مطرح می‌شود که آیا مفسر می‌تواند هر تبادری را معتبر دانسته و برای کشف ظهور به آن استناد کند؟ یا به تعبیر دیگر، گستره عملکرد تبادر تا چه حد است و با وجود چه شرایطی می‌توان به این اصل استناد کرد؟ ارائه پاسخ دقیق به این پرسش و تعیین حدود و شرایط اصل تبادر از ضروریاتی است که جای آن در بین مباحث علوم قرآنی خالی است؛ هر چند در مباحث الفاظ علم اصول تا حدی به آن پرداخته شده است. خصوصاً با توجه به چالش‌ها و لغزشگاه‌هایی که در فرایند تبادر، متوجه مفسر یا مترجم قرآن می‌شود.

ناگفته نماند، برخی محققان با مطابق دانستن سطح فاخر قرآن با سلیقه و توان ذهنی انسان، بر این باورند که فهم ظهورات قرآن، بیشتر باید تابع سلیقه و شمّ زبانی باشد؛ زیرا توجه بیش از حد به قواعد و احکام تجویزی، مانع درک بسیاری از ظرایف معنایی و ادبی آن می‌گردد و به جای آنکه به معنا به عنوان هسته مرکزی هر فرایند زبانی توجه شود، بیشتر به روابط منطقی قابل تصور میان لفظ و معنا پرداخته

می‌شود (عابدی فیروزجایی، ۱۳۹۱، ص ۱۲۷). اگرچه نقش احساس زبانی در فرایند تبیین معنا انکارپذیر نیست، اما لغزشگاه‌ها و آسیب‌های تبعیت از ارتکازات و احساسات ذهنی به حدی است که گاه باعث پیدایش تبیینی نادرست از الفاظ آیات قرآنی شده است و نمی‌توان بدون تعیین ضابطه و قواعد محدودکننده، در پی هر برداشت ذهنی باشیم. در حقیقت، عدم تعریف دقیق و نداشتن چارچوبی مشخص برای به کارگیری یک قاعده، منشأ تحریف معنا و دورشدن از مقصود اصلی مفسر است. به همین منظور، این نوشتار تلاش می‌کند تا ضمن ارائه تعریف و بیان چالش‌های اساسی اصل تبادر ذهنی، این قاعده را بر چند آیه قرآن تطبیق دهد.

۲- پیشینه پژوهش

جایگاه مباحث مربوط به ظهور و تبادر ذهنی غالباً در بحث الفاظ علم اصول فقه است و خود اصولیون از باب مقدمه و ضرورت به آن پرداخته‌اند (نائینی، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۷۳)؛ اما مقالات و نوشتارهایی که به این اصطلاح پرداخته باشند، بسیار اندک است که از آن میان، عده‌ای با نگاهی اصولی به تبادر پرداخته‌اند. در مباحث علوم قرآنی نمی‌توان ردی از این بحث کاربردی و مهم یافت و تنها در زمینه تفسیر قرآنی، اندک تحقیقاتی یافت شد که به چند مورد آن اشاره می‌شود.

محمد رحمانی زرنندی و سیدمحسن کاظمی (۱۳۹۳ ش) در مقاله «تبادر، کارکردها و چالش‌ها» که فقط چکیده آن در دسترس است، به تعریف تبادر و شبهات وارد بر آن پرداخته و به این نتیجه رسیده‌اند که عمده اشکالات و شبهات، در پی انکار کارکرد اصلی تبادر یا اهمال نظر دانشمندان حاصل شده و قابل رفع است.

علی افخمی و غلامحسین نودهی (۱۳۸۱ ش) در مقاله «نظریه معنایی اصالت ظهور در اصول فقه شیعه» به پیشینه معنا در زبان‌شناسی پرداخته‌اند و معتقدند، نظریه اصالت ظهور که مبتنی بر اصل مهمی به نام «اصل تبادر» در اصول فقه است، از نظریه‌های جامع و کارآمد در امر استنباط می‌باشد که متکفل کشف احکام شرعی از متون فقهی است.

روح‌الله صیادی‌نژاد و طیبیه‌باغ‌چائی (۲۰۱۵ م) در نوشتار «سیبویه و شمّ زبان عربی» که فقط چکیده آن در دسترس است، به اختصاص شمّ زبانی به سخنوران اصلی هر زبان انتقاد نموده‌اند و با معرفی سیبویه به عنوان یک زبان‌شناس ایرانی که با وجود عجم‌بودن، توانست بر زبان عربی تسلط یابد، به نقض این دیدگاه می‌پردازد.

با توجه به اهمیت و بسامد فراوان اصطلاح تبادر و انسباق ذهنی در تفاسیر، ارائه تحقیقی جامع در این زمینه ضروری به نظر می‌رسد.

۳- معنای تبادر و رابطه آن با شمّ زبانی

تبادر در لغت به معنای شتافتن، پیشی گرفتن، پیش‌دستی کردن و شتاب‌کردن است و «متبادر به ذهن» یعنی سرعت در به خاطر آمدن (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۱۱۰). بیشترین کاربرد اصطلاحی «تبادر» در مباحث الفاظ علم اصول است و آن را به معنای سبقت گرفتن یک معنا به ذهن شنونده، پس از مواجهه با

لفظی خاص تعریف کرده‌اند (مشکینی، ۱۳۷۱، ص ۹۰). اصولیون تبادر را از مهم‌ترین نشانه‌های حقیقی بودن معنا برای یک لفظ می‌دانند، مشروط بر اینکه دلالت لفظ بر معنا مستند به خود لفظ باشد، نه به قرائن حالیه و مقالیه (آخوند خراسانی، ۱۴۳۱، ج ۱، ص ۲۹ / مظفر، ۱۴۲۳، ج ۱، ص ۳۷). بنابراین، در صورتی که معنای لفظی مبهم باشد یا دارای معانی مجازی باشد، آن لفظ را بر عرف آن زبان عرضه می‌کنیم تا آنان بر اساس معنای حقیقی که در عمق ذهنشان رسوخ یافته است، معنای وضع شده آن لفظ را بیان کنند و اولین معنایی را که زودتر از دیگر معانی به ذهنشان خطور کرد، نشانه حقیقی بودن آن معنا می‌دانیم؛ چون این رسوخ در ذهن، ناشی از وضع لفظ برای آن معناست (آخوند خراسانی، همان، ص ۱۸).

بحث تبادر شباهت فراوانی با اصطلاحی دارد که چامسکی تحت عنوان «شم زبانی» در قالب نظریه زایشی در زبان‌شناسی مطرح کرده است (افخمی و نودهی، ۱۳۸۱، ص ۳۴۱). شم زبانی یک ویژگی ذاتی و ثابت در وجود افرادی است که با زبانی واحد با یکدیگر سخن می‌گویند و درک و دست‌یابی به آن، ناخودآگاه صورت می‌گیرد و به واسطه حس زبانی مشترک با دیگر هم‌زبانان خود، می‌توانند جملات درست را از نادرست تشخیص دهند (صیادی نژاد و باغ چائی، ۲۰۱۵). به بیانی دیگر، رسوخ تصور ذهنی ناخودآگاه اهل زبان از دستور و کارکرد زبان به مرور زمان به صورت ملکه نفسانی درمی‌آید و سبب ایجاد توانایی درک و دریافت تمایزهای موجود در عناصر زبان می‌شود. در حقیقت، هم تبادر و هم شم زبانی، مرجع تشخیص صحیح معنا را ذهن عرفی یا هم‌زبانی می‌دانند؛ با این تفاوت که تبادر ذهنی در جست‌وجوی ارتکازات ذهنی افراد برای کشف معنای یک واژه است، ولی شم زبانی از تصور ذهنی اهل زبان در پی کشف دستور زبان و ساختار ادبی و نحوی جملات است (افخمی و نودهی، ۱۳۸۱، ص ۳۴۲). در واقع، چامسکی در تحلیل زبانی در رابطه با تعیین ابهام ساختاری به دنبال قضاوت اهل زبان نسبت به قواعد و اصول نانوشته‌ای است که در ذهن افراد هر زبان نهفته است (همان، همان‌جا)؛ اما اصل تبادر در رفع تردید و ابهام معنای واژگان و تمایز و تشخیص معنای حقیقی کارایی دارد. با تلفیق این دو دیدگاه، می‌توان به دیدگاه جدیدی رسید که بر اساس آن بتوان با مراجعه به گویش زبانی مردم، به معنا و ساختار جمله پی برد که در این صورت هم ابهام ساختاری کلام و هم ابهام معنایی واژگان رفع می‌شود.

۴- گستره کاربرد تبادر در کشف معنا

از آنجا که برای فهم معنای بسیاری از واژگان قرآنی لازم است به معنای اصلی و حقیقی لفظ پی ببریم، از تبادر می‌توان در تفسیر، واژه‌پژوهی و معناشناسی قرآنی بهره گرفت؛ همچنانکه اکثر مفسران از تبادر استفاده کرده‌اند و حتی از آن برای کشف ظهورات و فهم سیاق آیات نیز بهره گرفته‌اند. این نیاز جدی تفسیر به مبحث تبادر، کنکاشی جدی را می‌طلبد تا حدود و شرایط انطباق این قاعده اصولی در راستای مباحث تفسیری مشخص و تبیین شود. در ادامه، به برخی از این محدودیت‌ها و شرایط اجرای تبادر در مباحث تفسیری اشاره می‌شود.

۴-۱- فردی یا عرفی بودن منشأ تبادر

دانشمندان علم اصول بر این مطلب تأکید دارند که برای اجرای اصل تبادر باید به فهم عرف مراجعه شود، نه تبادر شخصی؛ چون این احتمال وجود دارد که تبادر یک معنا به ذهن، ناشی از اعتقادات، مطالعات، تخصص و شرایط خاص یک نفر باشد (صدر، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۱۶۷). برخی مفسران نیز بر عرفی بودن تبادر و ارجاع فهم معنای واژگان به عرف اصرار دارند. برای مثال، علامه طباطبایی بر ارجاع تبادر به ذهن ساده و بسیط عامه مردم تصریح کرده (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۷، ص ۳۳۶ و ج ۸، ص ۳۴۱) و معتقد است که این معانی تجربی و شایع در اجتماع مانوس شده است (همان، ج ۴، ص ۲۰۲). با توجه به این نکته، شخص نمی‌تواند ذهنیتی را که نسبت به یک معنا دارد، به عامه مردم تسری دهد، زیرا ممکن است آن شخص در مواجهه با اصطلاحات علمی و مطالعات تخصصی، از فهم عرفی واژه فاصله گرفته باشد، به‌گونه‌ای که معنای ثانویه لفظ را به جای معنای اولیه و حقیقی در نظر بگیرد.

علی‌رغم پذیرش این شرط، به نظر می‌رسد، برخی مفسران در بعضی موارد، خود را بی‌نیاز از مراجعه به عرف دانسته و به صرف حدس و گمان فردی، اکتفا کرده‌اند؛ مثلاً، عرف مردم در فهم و تشخیص ویژگی تکوینی بودن یا نبودن یک معنا، بعید الذهن است؛ حال آنکه برای اثبات تکوینی بودن معنای واژه «حفیظ» به عرف عام استشهاد شده است: «فإن الحفیظ فیما یتبادر من معناه یختص بالتکوین» (همان، ج ۷، ص ۳۱۴). در برخی موارد نیز، نه به عرف عام استناد شده و نه به برداشت شخصی؛ بلکه فهم سیاقی به عنوان مرجع تبادر در نظر گرفته شده است: «علی ما یتبادر من السیاق» (همان، ج ۸، ص ۷۶ و ج ۹، ص ۲۰۴ و ج ۱۶، ص ۱۷۲). در چنین مواردی نمی‌توان فهم معنای واژه را به عرف عام استناد داد، بلکه استناد آن به حدس یا فهم مفسر از بافت و سیاق بوده که این فهم فردی را به عرف سرایت داده است. البته، در برخی موارد که امکان رجوع به عرف وجود ندارد، می‌توان به اصول عقلانی مبنی بر تطابق تبادر شخصی و نوعی استناد نمود و گفت: اگر در مطابقت تبادر فردی با تبادر عرفی شک داریم، اصل را بر موافقت این دو تبادر بگذاریم و فرد را نماینده عرف قرار دهیم (صدر، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۱۶۷).

۴-۲- انحصار اعتبار حقیقی بودن معنا در زمان تبادر

یکی از چالش‌های مفسران در به کارگیری تبادر این است که اعتبار حقیقی بودن لفظ، منحصر به زمان تحقق تبادر است و چگونگی وضع آن معنا در زمان سابق با تبادر متأخر ثابت نمی‌شود (بروجردی، ۱۳۶۴، ج ۱، ص ۶۷/ قیاض، ۱۴۲۲، ج ۱، صص ۱۱۴-۱۱۵)؛ یعنی اگر مفسر با مراجعه به عرف، معنای متبادر از لفظی را کشف نمود، این کشف معنا را نمی‌تواند به گذشته تسری بدهد و تبادر را دلیلی بر حقیقی بودن استعمال آن در گذشته بداند و بگوید در زمان نزول قرآن نیز همین معنای حقیقی لفظ بوده است. برخی برای حل این مشکل از اصولی مانند استصحاب قهقری یا اصل عدم نقل یا اصل تشابه ازمنه استمداد گرفته‌اند و تبادر زمان حال را دال بر حقیقی بودن آن معنا در زمان پیشین نیز دانسته‌اند (همان، همانجا/ جلالی مازندرانی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۱۲۵)؛ اما حساسیت لزوم فهم صحیح معنای واژگان قرآنی و همچنین، شیوع تغییر و تطور واژگان ایجاب می‌کند با مراجعه به منابع لغوی نزدیک به عصر نزول قرآن و تأمل در آن،

محمتمترین معنای متبادر کشف شود. ابن عاشور با پذیرش این مطلب می‌گوید: ما نمی‌توانیم به تبادر معنای در عصر کنونی یقین داشته باشیم و بگوییم آنچه خداوند متعال از این الفاظ قصد کرده، همان چیزی است که در این زمان به ذهن ما متبادر شده است، زیرا این احتمال وجود دارد که در زمان رسول خدا (ص) به معنای دیگری شهرت داشته‌اند (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۲۳۱).

البته، ظاهر متن تفسیر المیزان به‌گونه‌ای است که در برخی موارد به تبادر حال حاضر استناد شده و آن را به زمان نزول قرآن نیز تسری داده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۲۸۳ و ج ۷، صص ۱۲۹ و ۲۵۲). برای مثال، علامه طباطبائی در بیان معنای کتاب می‌نویسد: «الکتاب بحسب ما یتبادر منه الیوم الی اذهاننا هو الصحیفة أو الصحائف التي تضبط فیها طائفة من المعانی علی طریق التخطیط بقلم أو طابع أو غیرهما» (همان، ج ۷، ص ۲۵۲)، یعنی امروز وقتی ما لفظ «کتاب» را می‌شنویم، اولین معنایی که به ذهن ما متبادر می‌شود، همان صحیفه‌ای است که پاره‌ای از مطالب در قالب خطوط دستی یا چاپی در آن جای گرفته است. ایشان پس از بیان این مطلب سعی دارد معنای کتاب را توسعه داده و آن را به هر چیزی که معنای را ضبط نماید، اطلاق دهد و حتی کتاب محفوظ در ذهن را هم با اینکه صفحه و لوحی نداشته و با قلمی نوشته نشده است نیز، کتاب می‌داند (همان، همان‌جا)؛ حال آنکه با مراجعه به عصر نزول قرآن، این احتمال وجود دارد که معنایی به غیر از معنای کنونی متبادر شود؛ به خصوص، با فقدان ابزار نوشتاری مناسب و محدود بودن نوشتار در آن زمان. چنانچه اهل لغت نیز، معنای اصلی کتاب را جمع چیزی با چیز دیگر دانسته‌اند (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۱۵۸)، بدون اینکه آن را منحصر در نوشتار و ابزار نوشتاری کنند. برخی نیز معنای اولیه آن را وسیع و شامل حکم، قضا و تقدیر نیز دانسته‌اند (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱۰، ص ۲۱).

۴-۳- امکان تشخیص حدود دقیق و لوازم معنای یک لفظ

برخی محققان علم اصول بر این باورند که گستره کاربرد تبادر، فراتر از فهم معنای حقیقی آن است و در تشخیص حدود دقیق و لوازم معنای یک لفظ و حتی تشخیص معنای مجازی نیز کارایی دارد (روزداری، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۸۷/آمدی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۹). در بسیاری از موارد که مفسران به این اصل استناد کرده‌اند، کاربست تبادر از این هم فراتر رفته و حتی برای فهم مرجع ضمیر و نفی احتمالات سیاقی نیز، به تبادر استناد شده است. علامه طباطبائی از جمله افرادی است که بارها به استناد تبادر و انسباق ذهنی، مرجع ضمیری را مناسب‌تر دانسته (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۱۶، صص ۱۷۲ و ۲۵۹ و ج ۹، ص ۳۲۹). ایشان در مواردی با استناد به تبادر، یکی از معانی حروف «جر» را ترجیح داده و معنای دیگر را نفی می‌کند؛ برای مثال، در جایی می‌گوید: «المتبادر الی الذهن من لفظة «لا یؤمنون به» أن الباء للتعدیة دون السببیة» (همان، ج ۱۲، ص ۱۳۵)؛ یعنی از جمله «لا یؤمنون به»، این معنا متبادر به ذهن است که حرف باء برای تعدیه است، نه سببیت. در جایی دیگر، برای ویژگی معنایی واژه «حفیظ» به تبادر استناد کرده و آن را مختص در امور تکوینی دانسته است: «فإن الحفیظ فیما یتبادر من معناه یختص بالتکوین» (همان، ج ۷، ص ۳۱۴). دیگر مفسران نیز، در موارد متعدد از تبادر بهره گرفته‌اند و از محدوده کشف معنای حقیقی فراتر رفته‌اند. به عنوان نمونه، ابن عاشور برای تشخیص نوع «ال» به تبادر استناد کرده (ابن عاشور، ۱۴۲۰، ج ۲،

ص ۴۴۱) و حتی در تشخیص معطوف و معطوف‌علیه از این اصل مهم کمک می‌گیرد (همان، ج ۱، ص ۱۹۵). کثرت کاربرد و گستره استناد مفسران به تبادر و انسباق ذهنی به حدی است که به نظر می‌رسد در برخی موارد، آنان معنای لغوی تبادر را قصد کرده‌اند و نه معنای اصطلاحی آن را. یا اینکه مقصودشان از تبادر، معنای ارتکاز ذهنی است که با مشاهده مصادیق متعدد معنایی به دست می‌آید.

۴-۴- کثرت قرائن و شیوع استعمال واژگان قرآنی در معنای ثانوی و مجازی

یکی از شرایط کاربست تبادر این است که معنا بدون دخالت قرینه و به صرف شنیدن به ذهن خطور کند (روزدری، ۱۴۰۹، ج ۱، صص ۹۲-۹۰). بر این اساس، مواردی مانند مجاز مشهور یا مجاز منقول و معنای استعاری از شمول تعریف تبادر خارج می‌شوند؛ زیرا کاربرد الفاظ در این‌گونه معانی معمولاً مستند به قرائنی مخفی و پنهان است و به خود لفظ استناد نمی‌یابد (آمدی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۲۹). همچنین، در مواردی که در جستجوی مقصود و مراد استعمالی لفظ هستیم، نمی‌توانیم به تبادر استناد کنیم (آخوند خراسانی، ۱۴۳۱، ج ۱، ص ۱۹)؛ درحالی‌که غالباً مفسر قرآن در پی کشف همه احتمالات معنایی واژه است تا با توجه به قرائن حالی و مقالی به مراد و مقصود جدی معنای واژه برسد. به علاوه، بسیاری از استعمالات الفاظ قرآنی در معنای ثانوی یا مجازی به کار رفته است و فهم معنای حقیقی، کمک چندانی به فهم آیه نمی‌کند و حتی در بسیاری موارد، مانع کشف مراد آیه است (آلوسی، ۱۴۱۵، ج ۸، ص ۵۷۹).

۵-۵- تطبیق اصل تبادر در تبیین معنای برخی واژگان قرآنی

اکنون که تعریف و شرایط اجرای اصل تبادر بیان شد، می‌توانیم قضاوت بهتری نسبت به ترجمه و تحلیل واژگان قرآنی داشته باشیم. همان‌طور که گفته شد، رد پا و اثر جریان اصل تبادر و انسباق ذهنی را در بیشتر تفاسیر می‌توان مشاهده نمود. آنان برای فهم واژگان و حتی تفسیر جملات، از تبادر ذهنی یاری گرفته و آن را دلیلی بر معنای صحیح می‌دانند. علامه طباطبایی، زمخشری، آلوسی، قرطبی، ابن‌کثیر، فخر رازی، ابن‌عاشور، سید بن قطب و بسیاری دیگر از جمله مفسرانی هستند که بارها از این اصل پرکاربرد نام برده‌اند و نتیجه نهایی را منوط به تبادر ذهنی کرده‌اند. البته در مواردی نیز، نقدهایی بر به‌کارگیری این قاعده وارد دانسته‌اند. علی‌رغم این اهتمام، گاه در اثر بی‌توجهی به برخی عوامل اثرگذار در فرایند تبادر، معنای تعدادی از الفاظ به‌درستی بیان نشده یا معنای ناقصی از آن فهمیده شده است که برای توضیح بیشتر به تحلیل انتقادی چند نمونه از عملکرد و اثر دوگانه مثبت و منفی تبادر بر فهم واژگان می‌پردازیم.

۵-۱- نقش تبادر در فهم معنای «حِجْر» در آیه ﴿هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِّذِي حِجْرٍ﴾

غالب مفسران، «حِجْر» در آیه ﴿هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِّذِي حِجْرٍ﴾ (فجر: ۸۹ / ۵) را به معنای عقل و خردمند ترجمه کرده‌اند (برای نمونه، ر.ک: طوسی، بی‌تا، ج ۱۰، ص ۳۴۲) و آیه را این‌گونه معنا کرده‌اند: حتماً این سوگندها برای عاقلان و خردمندان کفایت می‌کند (همان، همان‌جا). واژه «حِجْر» در لغت به معنای منع، احاطه و حفاظت ترجمه شده است و چون نوعی حفاظ و نگه‌دارندگی در دیوار، سد، سنگ، عقل، حرام و خانه نهفته است، بر این مصادیق نیز «حِجْر» اطلاق شده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲،

ص ۲۲۰ / ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۱۳۸). بنابراین، کاربرد «حجر» در معنای «عقل»، استعمالی مجازی است که به سبب حفاظت انسان از گمراهی (همان، ص ۱۳۹ / مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۲، ص ۱۷۲) در این معنای ثانوی به کار رفته است. حال که دو احتمال در معنای «حجر» مطرح شد، باید دید آیا قرینه‌ای دال بر حمل لفظ حجر به معنای ثانوی عقل یافت می‌شود یا خیر؟ در صورتی که قرینه‌ای پیدا نشد، باید آن را بر همان معنای اولی و حقیقی حمل کرد.

با توجه به سیاق سوره فجر به نظر می‌رسد، مقصود از «ذی حِجْر» سه قوم عاد، ثمود و فرعون باشند که خانه‌های خود را در دل صخره‌های سنگی و کاخ‌های عظیم بنا نهاده بودند و ذی حجر، همین صاحبان خانه‌های سنگی هستند که در ادامه آیات به بیان عقوبت آن‌ها پرداخته می‌شود. خداوند در جایی دیگر نیز، به همین معنا تصریح نموده و در معرفی «أَصْحَابُ الْحِجْرِ» می‌فرماید: «اصحاب حجر، پیامبران را تکذیب کردند. ما آیات خود را به آنان دادیم؛ ولی آن‌ها از آن روی گرداندند؛ کسانی که خانه‌های امن در دل کوه‌ها می‌تراشیدند» (حجر: ۸۲-۸۰). تعبیر «ذی حجر» مترادف «اصحاب حجر» است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۳۳۳) و خداوند به خاطر مصاحبت این افراد با سنگ و صخره‌ها و همچنین، روی گرداندن از شنیدن حقایق، آنان را «ذی الحجر» یا «اصحاب الحجر» معرفی نموده است. چنانچه مشابه این استعمال را در بسیاری از استعمالات قرآنی می‌توان یافت. برای نمونه، حضرت یونس نبی (ع) به خاطر سکونت در شکم ماهی «ذَا التُّون» نامیده شده است، یعنی صاحب ماهی (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۴، ص ۳۱۴) یا اصحاب الکهف، اصحاب الجنّه، اصحاب القُبور، اصحاب الأخدود و اصحاب السّفینه که در همه این موارد، به نوعی مصاحبت و سکونت افراد در مکانی مشخص مثل غار، بهشت، قبر و غیره اشاره شده است. با پذیرش این معنا می‌توان گفت، مقصود از عبارت «ذی الحجر»، افراد محجوری است که از شنیدن و پذیرش حق، روی گردان هستند. در واقع، هرکس که دنیا را پناهگاهی برای خود قرار داده است و خود را از شنیدن و دیدن حقایق منع کند، از مصادیق «ذی الحجر» به حساب می‌آید.

با توجه به مطالب بیان شده، آیه ﴿هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِذِي حِجْرٍ﴾ (فجر: ۵ / ۸۹) را این‌طور معنا می‌کنیم: آیا حقایقی که در این آیات بیان شد، سود و فایده‌ای (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۶۷۰) به حال ساکنان خانه‌های سنگی دارد؟ و جواب این پرسش، انکار است؛ یعنی خیر؛ هیچ بهره‌ای نمی‌برند، چون این افراد، مانع ورود حقیقت به ذهن و دل‌هایشان می‌شوند. این معنا بر اساس قرینه سیاق به دست آمده و حمل آن بر معنای مشهور، خلاف قاعده تبادر است. نکته قابل توجه در تأیید این معنا آن است که اگر بخواهیم حجر را به معنای عقل ترجمه کنیم، باید «هَلْ» در ابتدای آیه را تحقیقیه بدانیم؛ در صورتی که ادات «هَلْ» به شرطی به معنای تحقیق می‌آید که بر سر جمله فعلیه وارد شود (ابن هشام، ۱۳۸۵، ص ۲۶۹)؛ ولی جمله مورد بحث اسمیه است و باید «هَلْ» را به معنای استفهام انکاری در نظر بگیریم (ابن عربی، ۱۴۲۲، ج ۲، ص ۴۲۹).

۵-۲- نقش تبادر در فهم معنای «أَبْكَارًا»

مشتقات واژه «بکر» دوازده مرتبه در قرآن استعمال شده و معنای متبادر آن، تازه، نو و دست‌نخورده بودن است (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۳۲۰). برای مثال، به ابتدای روز «بُكْرَةً وَّابْكَارًا» گفته می‌شود و به آتشی که از آتش دیگری گرفته نشده است، «نَارٌ بَكْرٌ» می‌گویند و «عَسَلٌ ابْكَارٌ» عسلی است تازه که زنبورهای جوان، آن را به عمل آورده‌اند. همچنین، در مورد میوه‌ها و سبزیجات تازه و نو «بَوَاكِرًا» استعمال شده است که جمع باکره می‌باشد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۱۴۰). از این رو، واژه «بکر و ابکار» در مورد زمان، درختان، میوه‌ها، حیوانات و اشیاء نو و جدیدی است که قبلاً کسی از آن‌ها استفاده نکرده است و در صورت وجود قرینه واضح و آشکار، می‌توان آن را بر معنای مجازی و کنایی حمل نمود. برای مثال، «أَبْكَارًا» در آیه پنجم سوره تحریم، به خاطر قرار گرفتن در مقابل واژه «تَبَاتٍ» و ایجاد تضاد معنایی بین این دو کلمه، بر معنای کنایی باکره‌بودن همسر دلالت دارد؛ به اعتبار اینکه برای اولین بار قصد ازدواج دارد (بیضاوی، ۱۴۱۸، ج ۵، ص ۲۲۵).

اگرچه «ابکار» در غالب موارد در همان معنای متبادر و اولیه به کار می‌رود؛ ولی به نظر می‌رسد، به خاطر شیوع استعمال آن در معنای ثانوی «بکارت» زنان، این معنا مسبوق و متبادر به ذهن شده است. در تفسیر برخی آیات نیز، همین معنای ثانوی را در نظر گرفته‌اند. به عنوان نمونه، آیه ﴿فَجَعَلْنَاهُنَّ أَبْكَارًا﴾ (واقعه: ۳۶/۵۶) را بر باکره‌بودن زنان بهشتی حمل کرده‌اند و گفته‌اند: بکر بودن آنان بدین جهت است که قبلاً، هیچ جن و انسی آنان را لمس ننموده است (زحیلی، ۱۴۱۸، ج ۲۷، ص ۲۵۶) یا اینکه آنان بعد از هر مجامعتی دوباره باکره می‌گردند (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱۹، ص ۱۲۴). برخی نیز بر دائم‌البکاره بودن آنان تصریح کرده‌اند (ابن عطیه، ۱۴۲۲، ج ۵، ص ۴۲۵ / مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۳، ص ۲۲۴). عده‌ای دیگر در پی علت‌یابی باکره‌بودن زنان بهشتی برآمده و گفته‌اند بدین خاطر است که لذت بیشتری برای اهل بهشت حاصل می‌شود (طنطاوی، بی‌تا، ج ۱۴، ص ۱۶۸).

اگرچه بعضی از این مفسران، به معنای اصلی واژه بکر تصریح دارند و معنای ثانوی را متناسب با زنان و مسائل جنسی نمی‌دانند، ولی باز معنای بکارت را ترجیح داده‌اند (طوسی، بی‌تا، ج ۹، ص ۴۹۷ / حقی بروسی، بی‌تا، ج ۹، ص ۳۲۷). در نهایت، با تأمل در سیاق این آیه و آیات مشابه، اخذ معنای ثانوی بکارت مخالف بافت و سیاق آیات است و لازم است معنا را به همان معنای متبادر اولیه حمل نماییم (کافی موسوی، ۱۴۰۰، ص ۱۸۱).

۵-۳- نقش تبادر در فهم معنای «عشر و عشار»

تقریباً همه مفسران و مترجمان قرآن کریم، لفظ «عشر» در آیه ﴿وَلَيَالٍ عَشْرٍ﴾ (فجر: ۲/۸۹) را به معنای عدد ده، معنا کرده‌اند و «عشار» در آیه ﴿وَإِذَا الْعِشَاءُ عُطِّلَتْ﴾ (تکویر: ۴/۸۱) را به «شتران ده‌ماه آستن» ترجمه نموده‌اند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۵۶۷). اگرچه این معنای متبادری است که با شنیدن مشتقات «عشر»، به ذهن خطور می‌کند؛ ولی باید بدانیم که «عشر» در اصل به معنای مخالطه، مداخله، مصاحبه و همراهی است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۳۲۴) و یکی از مصادیق آن، معنای عدد

ده می‌باشد که از لغت عبری به زبان عربی منتقل شده است (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۱۳۷). مشتقاتی همچون عَشِيرَه (خاندان مرد)، عَشِير، مُعَاشِر (هم‌نشین)، مُعَاشَرَت (مصاحبت)، معشر (جماعت) و دیگر مشتقات آن نیز متضمن معنای در هم فرورفتن، مخلوط‌شدن و همراهی هستند (ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۵۷۴). بنابراین، عبارت ﴿عَاشِرُوهُنَّ﴾ (نساء: ۱۹/۴) بر مصاحبت و همراهی تأکید دارد و عبارت ﴿لَيْسَ الْعَشِيرُ﴾ (حج: ۱۳/۲۲) به معاشر و مصاحب بد اشاره دارد و «عشیره» مصاحبت و مخالطه به واسطه خویشاوندی است.

با بررسی منابع لغوی به این مطلب پی می‌بریم که معنای متبادر ذهنی مشتقات «عشر» را باید به معنای مصاحبت و مخالطه معنا نماییم، مگر آنکه قرینه‌ای برخلاف آن پیدا شود. با توجه به اینکه معنای ثانوی نیاز به قرینه دارد و قرینه‌ای بر اخذ معنای ده برای دو واژه «عشر» و «عشار» نداریم، بهتر است این دو آیه را بر همان معنای اولیه حمل کنیم. بر اساس این، «عشر» مصدر ثلاثی مجرد و به معنای مخالطه، تداخل و در هم فرورفتن است و به خاطر رعایت تناسب فواصل و هماهنگی با الفاظ «فَجَر، وَتَر و يَسْر» بر وزن «فَعْل» آمده است و آیه «وَلَيَالٍ عَشْرًا» را به معنای «قسم به تاریکی‌ها و ظلمت‌های در هم تنیده شده» معنا می‌کنیم. این شب‌های در هم تنیده، اشاره به شدت و کثرت ستم‌های ظالمان دارد؛ هم چنانکه در ادامه، بر این معنا تصریح شده است و فزونی ظلم و طغیان سه قوم عاد، ثمود و فرعون را دلیل نابودی آنان می‌داند: ﴿فَأَكْثَرُوا فِيهَا الْفَسَادَ﴾ (فجر: ۱۲/۸۹).

واژه «عشار» در آیه ﴿وَإِذَا الْعِشَارُ عُطِّلَتْ﴾ (تکویر: ۴/۸۱) به معنای خویشاوندی و معاشرت است و به تعطیل شدن خویشاوندی‌ها به هنگام حوادث سخت و هولناک روز قیامت اشاره دارد، روزی که هر کس به فکر نجات جان خویش است و همه خویشاوندی‌ها و مصاحبت‌های دنیوی تعطیل می‌شود. در واقع، این آیه در تقابل رفتاری با آیه بعد است که به جمع شدن حیوانات در شرایط سخت اشاره دارد: ﴿إِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ﴾ (تکویر: ۵/۸۱) و بیانگر تضاد رفتاری حیوانات و انسان‌ها در مواجهه و مقابله با خطر است. چنانچه انسان‌ها در شرایط عادی، مصاحب و همراه یکدیگر هستند، ولی در شرایط خطر از یکدیگر گریزانند و هر کس به فکر حفظ جان خویش است؛ برعکس حیوانات وحشی که بر اساس طبع و غریزه، از یکدیگر گریزانند، ولی در شرایط احساس خطر به یکدیگر پناه می‌برند و اطراف یکدیگر جمع می‌شوند (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۸، ص ۱۳۹) تا از خطر رهایی یابند.

با پذیرش این معنا، ترجمه آیات ﴿وَإِذَا الْعِشَارُ عُطِّلَتْ وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ﴾ (تکویر: ۵-۴/۸۱) این است که به هنگام وقوع عذاب قیامت، مصاحبت‌ها و خویشاوندی‌ها تعطیل می‌شود و در آن هنگام، حیوانات وحشی به یکدیگر پناه برده و گرد هم جمع می‌شوند.

نتیجه‌گیری

اصطلاح تبادر ذهنی به معنای سبقت‌گرفتن یک معنا به ذهن شنونده، پس از مواجهه با لفظ است و با اصطلاح احساس یا شم زبانی متفاوت است. کثرت استناد مفسران به اصل تبادر در نوشتار تفسیری،

ایجاب می‌کند تا حد و مرز و جایگاه این اصل کاربردی در مباحث علوم قرآنی مطرح شود. اگر تردیدی در معنای حقیقی و اولی یک لفظ باشد، می‌توان با استمداد از تبادر ذهنی به معنای حقیقی و حدود دقیق و لوازم معنای آن پی برد؛ چنانچه بسیاری از مفسران برای فهم مفهوم و مقصود آیات نیز به تبادر استناد کرده‌اند.

برای تحصیل تبادر، لازم است به عرف عام همان عصر ارجاع شود و حدس شخصی و تعمیم آن به افراد و مراجعه به ارتکازات عصر کنونی فاقد اعتبار است. بر این اساس، واژه «حِجْر» در آیه ﴿هَلْ فِي ذَلِكَ قَسَمٌ لِذِي حِجْرٍ﴾ (فجر: ۵ / ۸۹) به معنای عقل و خردمند، استعمالی مجازی است و با توجه به معنای حقیقی منع و احاطه، بهتر است عبارت «ذی الحِجْر» را به معنای افراد محجوری بدانیم که از شنیدن و پذیرش حق، روی‌گردان هستند.

معنای متبادر واژه «بکر»، تازه، نو و دست‌نخورده است. بنابراین، واژه «أَبْكَارًا» در آیه ﴿فَجَعَلْنَاهُنَّ أَبْكَارًا﴾ (واقع: ۳۶ / ۵۶) به میوه‌ها و نعمت‌های بهشتی نو و تازه و دست‌نخورده دلالت دارد و به خاطر فقدان قرینه نمی‌توان آن را به معنای دختران باکره حمل نمود.

معنای حقیقی «عشر»، مخالطه، مداخله، مصاحبه و همراهی است و یکی از مصادیق آن، معنای عدد ده می‌باشد که از لغت عبری به زبان عربی منتقل شده است. بنابراین، آیه ﴿وَلَيَالٍ عَشْرٍ﴾ (فجر: ۲ / ۸۹) به معنای قسم به تاریکی‌ها و ظلمت‌های در هم تنیده شده است و آیه ﴿وَإِذَا الْعِشَاءُ عُظِّتْ﴾ (تکویر: ۸۱ / ۴) نیز، به تعطیل شدن خویشاوندی‌ها به هنگام حوادث سخت و هولناک روز قیامت اشاره دارد.

منابع و مأخذ

-قرآن کریم.

۱. آخوند خراسانی، محمدکاظم؛ *کفایة الأصول*؛ تحقیق: مجتبی محمودی، قم: مجمع الفکر الاسلامی، ۱۴۳۱ق.
۲. آلوسی، سید محمود؛ *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*؛ بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۱۵ق.
۳. آمدی، علی بن محمد؛ *الاحکام فی اصول الاحکام*؛ بیروت: جمیلی، ۱۴۰۴ق.
۴. ابن فارس رازی، احمد؛ *معجم مقاییس اللغة*؛ به کوشش عبدالسلام محمد، قم: دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ق.
۵. ابن عاشور، محمد بن طاهر؛ *التحریر و التنویر*؛ بیروت: مؤسسة التاریخ، ۱۴۲۰ق.
۶. ابن عربی، محمد بن علی؛ *تفسیر ابن عربی*؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۲ق.
۷. ابن عطیة اندلسی، عبد الحق بن غالب؛ *المحرر الوجیز فی تفسیر کتاب العزیز*؛ بیروت: دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۲ق.
۸. ابن منظور، محمد بن مکرم؛ *لسان العرب*؛ قم: نشر ادب حوزه، ۱۴۰۵ق.
۹. افخمی، علی؛ نودهی، غلامحسین؛ «نظریه معنایی "اصالت ظهور" در اصول فقه شیعه»؛ نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، شماره ۵۸۸، ۱۳۸۱ش، صص ۳۴۱-۳۶۲.
۱۰. بروجردی، محمدتقی؛ *نهایة الافکار*؛ تقریرات درس آقاضیاء الدین عراقی، قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۳۶۴ش.
۱۱. بیضاوی، عبدالله بن عمر؛ *أنوار التنزیل و أسرار التأویل*؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
۱۲. جلالی مازندرانی، محمود؛ *المحصل فی علم الاصول*؛ تقریرات درس جعفر سبحانی، قم: مؤسسه تعلیماتی و تحقیقاتی امام صادق (ع)، ۱۳۷۷ش.
۱۳. ابن هشام، ابومحمد جمال الدین، *معنی الادیب*؛ تصحیح: جمعی از اساتید مدارس حوزه علمیه قم؛ قم: نهضت، ۱۳۸۵ش.
۱۴. رازی، فخرالدین ابوعبدالله محمد بن عمر؛ *مفاتیح الغیب*؛ بیروت: دار الاحیاء التراث العربی، ۱۴۲۰ق.
۱۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ *المفردات فی غریب القرآن*؛ بیروت: دار العلم؛ ۱۴۱۲ق.
۱۶. روزدری، علی؛ *تقریرات آیه الله المجدد الشیرازی*؛ قم: مؤسسه آل البيت علیهم السلام لإحیاء التراث، ۱۴۰۹ق.
۱۷. زحیلی، وهبة بن مصطفى؛ *التفسیر المنیر فی العقیدة و الشریعة و المنهج*؛ بیروت: دار الفکر المعاصر، ۱۴۱۸ق.
۱۸. صدر، سید محمدباقر؛ *بحوث فی علم الاصول*؛ قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۸ق.
۱۹. صیادی نژاد، روح الله؛ باغچائی، طیبه؛ «سیبویه و شم زبان عربی»؛ همایش جایگاه فارس در عرصه زبان و ادبیات عربی، شیراز، ۲۰۱۵م.
۲۰. طباطبائی، سید محمدحسین؛ *المیزان فی تفسیر القرآن*؛ قم: دفتر انتشارات اسلامی، ۱۴۱۷ق.
۲۱. طنطاوی، سید محمد؛ *التفسیر الوسیط للقرآن الکریم*؛ قاهره: دار نهضة مصر للطباعة و النشر، بی تا.
۲۲. طوسی، محمد بن حسن؛ *التبیان فی تفسیر القرآن*؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، بی تا.

۲۳. عابدی فیروزجایی، حمید؛ «از قاعده و استثناء در نحو تجویزی تا سلیقه و معنی در نظم قرآنی»؛ صحیفه مبین، دوره ۱۸، شماره ۵۱، ۱۳۹۱ ش، صص ۱۲۶-۱۵۴.
۲۴. فاضل لنکرانی، محمد؛ سیری کامل در اصول فقه؛ قم: فیضیه، ۱۳۷۷ ش.
۲۵. قیاض، محمد اسحاق؛ محاضرات فی اصول الفقه، تقریرات درس آیه الله خوئی؛ قم: مؤسسه احیاء آثار الإمام الخوئی، ۱۴۲۲ ق.
۲۶. کافی موسوی، اباذر؛ «اهمیت ترجمه صحیح واژگان در یافتن مرجع ضمیر (با محوریت آیه ۳۵ سوره واقعه)»، ادب عربی، شماره ۱، ۱۴۰۰ ش، صص ۱۹۳-۱۷۷.
۲۷. مشکینی، علی؛ اصطلاحات الأصول و معظم أبحاثها؛ قم: نشر الهادی، ۱۳۷۱ ش.
۲۸. مصطفوی، حسن؛ التحقیق فی کلمات القرآن الکریم؛ تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۶۸ ش.
۲۹. مظفر، محمدرضا؛ اصول الفقه؛ قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۲۳ ق.
۳۰. نائینی، محمدحسین؛ فوائد الأصول؛ تقریر: محمدعلی کاظمی خراسانی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۲ ق.