Journal of Islamic Mysticism
Print ISSN: 2538-5135 Online ISSN:2980-8421
erfanmag.ir

A Comparative Representation of the Semantic Constructs of "Knowledge by Presence" in the Holy Qur'an Based on Network Analysis

Rahman Oshriyeh[1]✉

1. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Interpretation, Faculty of Quranic Sciences, University of Holy Quran Sciences and Education, Qom, Iran./ Email: oshryeh@quran.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received 11 August 2025
Accepted 25 November 2025
Published online 28 July 2026

Keywords:
Holy Qur'an;
Knowledge by Presence;
Semantic Constructs;
Cognition; Intuition;
Spiritual Wayfaring.

ABSTRACT

This study aims to comparatively represent the semantic constructs of "knowledge by presence" in the Holy Qur'an through a semantic approach and network analysis. To this end, fifteen key concepts within the semantic domain of cognition are examined: idrāk (perception), ittiḍlāʿ (awareness), uns (intimacy), baṣīra (insight), ḥafī (informed through persistent inquiry), ḥikma (wisdom), dirāya (comprehension), shuʿūr (awareness), ẓann (supposition), ʿuthūr (discovery), maʿrifa (recognition), ʿilm (knowledge), taʿaqqul (rational reflection), tafaqquh (deep understanding), and yaqīn (certainty). Employing a descriptive-analytical method, the study draws its data from lexical and exegetical sources. The findings demonstrate that although these concepts belong to a common semantic domain associated with knowledge by presence, each possesses distinctive semantic nuances and contributes to a dynamic and hierarchical network that represents the developmental process of cognition from sensory perception to existential certainty. Within this network, ʿilm functions as the central concept and constitutes its structural core, while baṣīra and ḥikma represent advanced stages of cognition and yaqīn constitutes the ultimate goal of the epistemic process. From a mystical perspective, the analysis indicates that the Qur'an depicts the development of knowledge as an existential process that begins with "existential connection" at the level of perception, proceeds through "inner intimacy" and "intuitive apprehension" at the level of insight, and culminates in "certain and present knowledge" at the level of certainty. The study ultimately demonstrates the potential of this semantic network for developing a Qur'anic theory of knowledge in which reason functions as an instrument of discernment and rational inquiry, while intuition and spiritual witnessing constitute a path toward existential connection with and apprehension of truth. This framework thus presents reason and intuition not as mutually exclusive modes of knowing, but as interconnected dimensions of a progressive and integrated epistemological continuum.

Cite this article: Oshriyeh, Rahman (2026). A Comparative Representation of the Semantic Constructs of "Knowledge by Presence" in the Holy Qur'an Based on Network Analysis. *Journal of Islamic Mysticism,* 17 (2), 165-186.

© The Author(s).
Publisher: Scientific Association of Islamic Mysticism of Iran.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.66224/erfan.17.2.165]

Extended Abstract

Introduction

The study of knowledge in the Qur'an extends beyond the mere acquisition of information and encompasses a complex network of concepts through which different modes and levels of cognition are represented. Within this epistemological framework, "knowledge by presence" constitutes a distinctive form of knowledge that is not merely mediated by conceptual representations but is associated with presence, direct apprehension, and witnessing. The Qur'anic vocabulary of cognition contains a wide range of terms that, despite their apparent semantic proximity, possess distinct lexical, contextual, and conceptual functions. Understanding these terms therefore requires an approach that moves beyond isolated lexical definitions and examines the structural relationships among them within a broader semantic field.

The present study seeks to comparatively represent the semantic constructs associated with "knowledge by presence" in the Holy Qur'an through a semantic and network-based approach. It focuses on fifteen key concepts of cognition: idrāk (perception), ittiḍlāʿ (awareness), uns (intimacy), baṣīra (insight), ḥafī (knowledge acquired through persistent inquiry), ḥikma (wisdom), dirāya (comprehension), shuʿūr (awareness), ẓann (supposition), ʿuthūr (discovery), maʿrifa (recognition), ʿilm (knowledge), taʿaqqul (rational reflection), tafaqquh (deep understanding), and yaqīn (certainty). The study addresses the question of how these concepts are semantically related and how their interrelationships may represent a developmental trajectory of cognition within the Qur'anic worldview. The research employs a descriptive-analytical method and draws upon major lexical and exegetical sources. Its distinctive contribution lies in integrating lexical, exegetical, philosophical, and mystical perspectives within a network-based semantic framework rather than treating each cognitive term independently. Such an approach makes it possible to reconstruct a hierarchical and interconnected semantic system underlying Qur'anic discourse on knowledge.

Research Findings

The findings demonstrate that the fifteen concepts under investigation belong to a common semantic domain but cannot be regarded as simple synonyms. Each term emphasizes a particular dimension of the cognitive process and occupies a distinctive position within the semantic network. The resulting structure is dynamic and hierarchical, representing cognition as a developmental process rather than as a static state of possessing information. In this network, ʿilm emerges as the most comprehensive and central concept. Unlike terms such as idrāk, which emphasizes reaching and apprehending an object, ittiḍlāʿ, which denotes awareness through observation and gaining an overview, or ʿuthūr, which indicates unexpected discovery, ʿilm encompasses knowledge in its broadest sense and can include both ordinary and advanced forms of cognition.

Other concepts specify particular modes or qualities of knowing. Idrāk emphasizes reaching and apprehending the object of knowledge and therefore involves a form of existential connection with the known. Ittiḍlāʿ emphasizes gaining awareness through observation or becoming aware of something previously concealed. Uns introduces an inward and affective dimension into cognition by associating

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.66224/erfan.17.2.165]

knowledge with intimacy, tranquility, and the removal of estrangement. Baṣīra, by contrast, represents profound and inward insight and extends beyond merely sensory or conceptual knowledge. Ḥikma signifies knowledge accompanied by sound judgment and practical and ethical application, while dirāya emphasizes deep understanding achieved through reflection, examination, and intellectual engagement. Shuʿūr denotes precise awareness, particularly in relation to perceptible or subtle objects. These distinctions demonstrate that the Qur'anic semantic field of cognition contains differentiated modes of knowing rather than a collection of interchangeable terms.

The analysis further shows that the network incorporates concepts associated with uncertainty, discovery, rational reflection, and deep understanding. Ẓann occupies a distinctive position because of its semantic range between supposition and, in certain Qur'anic contexts, certainty. Its dominant feature within the network is the presence of doubt or incomplete certainty. ʿUthūr, in contrast, refers to an unexpected discovery of something previously concealed and therefore represents a mode of cognition that may occur without deliberate search or prior effort. Taʿaqqul signifies the rational faculty and its capacity to distinguish truth from error and to restrain inappropriate conduct, whereas tafaqquh points to profound understanding and interpretive penetration. These concepts indicate that rational and analytical processes constitute important stages within the broader epistemological structure rather than being excluded from it.

From a mystical perspective, the network reveals a developmental trajectory extending from perception and rational cognition toward insight and certainty. The study interprets this trajectory as an existential and transformative movement. At the initial stages, cognition involves sensory and rational apprehension; subsequently, through inner refinement and the cultivation of baṣīra, it acquires an intuitive and inward dimension. The process ultimately culminates in yaqīn, understood as a stable and non-doubtful form of knowledge in which the knower attains a more direct and existential relation to truth. In this structure, baṣīra and ḥikma represent advanced forms of cognition, while yaqīn constitutes the highest point of the epistemological process.

Accordingly, the study proposes that the Qur'anic epistemological system should not be interpreted through a dichotomy between reason and intuition. Rather, reason functions as an instrument of inquiry, analysis, and discernment, while intuition and witnessing represent a further stage through which cognition may become increasingly immediate and existential. This interpretation is consistent with the study's use of philosophical and mystical perspectives, particularly those associated with Ibn ʿArabī and Mullā Ṣadrā, in reconstructing the existential and spiritual dimensions of the semantic network.

Conclusion

The study concludes that the Qur'an presents a coherent, dynamic, and hierarchical semantic system for representing the process of cognition. The fifteen concepts examined in this research belong to a common semantic domain, yet each retains a distinctive function and contributes to the representation of what may be described as an epistemological path of spiritual development. The centrality of ʿilm, the advanced position of baṣīra and ḥikma, and the culmination of the network in yaqīn demonstrate that Qur'anic discourse represents knowledge as a progressive process rather than as a uniform and undifferentiated phenomenon.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.66224/erfan.17.2.165]

From the mystical perspective adopted in the study, this progression may be described as a movement from existential connection at the level of perception, through inner intimacy and intuitive apprehension at the level of insight, toward certain and present knowledge at the level of yaqīn. The findings therefore provide a basis for conceptualizing a Qur'anic theory of knowledge in which rational cognition and spiritual witnessing are not contradictory but complementary dimensions of a single developmental continuum. Such a framework also demonstrates the value of semantic network analysis for Qur'anic studies, since the meaning of individual terms becomes more intelligible when examined through their horizontal and vertical relationships with other concepts. The study thus offers a systematic model for reconstructing other Qur'anic semantic fields and provides a potential foundation for further research into Islamic epistemology, mysticism, and the relationship between rational knowledge and intuitive apprehension.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.66224/erfan.17.2.165]

پژوهشنامه عرفان
شاپای چاپی: ۵۱۳۵-۲۵۳۸ شاپای الکترونیکی: ۸۴۲۱-۲۹۸۰
erfanmag.ir
انجمن علمی عرفان اسلامی ایران
Scientific Association of Islamic Mysticism of Iran

بازنمایی تطبیقی سازه‌های معنایی «معرفت حضوری» در قرآن کریم با تکیه بر تحلیل شبکه‌ای

رحمان عشریه[1]✉

۱. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه تفسیر، دانشکده علوم قرآنی، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، قم، ایران. رایانامه: oshryeh@quran.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۱۹
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۰۴
تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۵/۰۶

کلیدواژه‌ها:
قرآن کریم، معرفت حضوری، سازه‌های معنایی، شناخت، شهود، سلوک.

چکیده

این پژوهش، با هدف بازنمایی تطبیقی سازه‌های معنایی «معرفت حضوری» در قرآن کریم، با رویکردی معناشناختی و تحلیل شبکه‌ای، به بررسی پانزده مفهوم کلیدی حوزهٔ شناخت، شامل: ادراک، اطلاع، انس، بصیرت، حفی، حکمت، درایه، شعور، ظنّ، عُثور، معرفت، علم، تعقل، تفقه، و یقین، پرداخته است. روش تحقیق، توصیفی-تحلیلی بوده و داده‌ها با اتکاء بر منابع لغوی و تفسیری گردآوری شده‌اند. یافته‌ها نشان می‌دهد که این واژگان، اگرچه در دایرهٔ معنایی «معرفت حضوری» قرار می‌گیرند، اما هر یک دارای دلالت‌های ظریف و غیرقابل انکاری هستند و شبکه‌ای پویا و سلسله‌مراتبی را تشکیل می‌دهند که فرایند تکاملی معرفت را از ادراک حسی تا یقین وجودی ترسیم می‌کند. در این منظومه، «علم» به‌عنوان مفهوم محوری، ستون فقرات شبکه را تشکیل می‌دهد و مفاهیمی چون «بصیرت» و «حکمت» به‌عنوان مراحل متعالی شناخت، و «یقین» به‌مثابه غایت نهایی این مسیر معرفتی عمل می‌کنند. از منظر عرفانی، این پژوهش نشان می‌دهد که قرآن کریم با دقتی شگرف، سیر تکاملی معرفت را از مسیر «اتصال وجودی» در مرحلهٔ ادراک؛ گذر از «انس باطنی» و «دریافت شهودی» در مرحلهٔ بصیرت؛ تا وصول به «شناخت یقینی و حضوری» در مقام یقین، ترسیم کرده است. در نهایت، این تحلیل، ظرفیت تدوین نظریه‌ای وحیانی در باب معرفت را فراهم می‌سازد که در آن، عقل به عنوان ابزار، و شهود به عنوان مسیر رسیدن به حقیقت، در منظومه‌ای واحد و تکاملی جای می‌گیرند.

استناد: عشریه، رحمان (۱۴۰۵). بازنمایی تطبیقی سازه‌های معنایی «معرفت حضوری» در قرآن کریم با تکیه بر تحلیل شبکه‌ای. *پژوهشنامه عرفان*، ۱۷ (۲)، ۱۸۶-۱۶۵.

ناشر: انجمن علمی عرفان اسلامی ایران.

© نویسندگان.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.66224/erfan.17.2.165]

۱. مقدمه

در سپهر معرفت وحیانی، قرآن کریم نه تنها کتاب هدایت، که گنجینه‌ای از معارف ناب و حضوری است که در پرتو معناشناسی ژرف و نظام‌مند، جلوه‌هایی از حقیقت بی‌پرده را عیان می‌سازد. این مقاله، با رویکرد معناشناسی و با تمرکز بر تحلیل شبکه‌ای، در پی واکاوی سازه‌های معنایی «معرفت حضوری» در قرآن کریم است؛ معرفتی که نه حاصل واسطه، که از جنس حضور و شهود است و در گسترهٔ مفاهیم قرآنی، در قالب واژگانی کلیدی خودنمایی می‌کند.

در این مسیر، معناشناسی قرآن نه در حد تعاریف لغوی، که با کاوش در سیر تطور معنایی، کاربردهای سیاقی و پیوندهای عمیق میان مفاهیم هم‌خانواده و متضاد، به بازسازی جهان‌نمای قرآنی می‌پردازد. در این پژوهش، مفاهیمی چون «ادراک»، «بصیرت»، «حکمت»، «شعور»، «معرفت»، «علم»، «تعقل»، «تفقه» و «یقین» به عنوان اجزای یک شبکهٔ درهم‌تنیدهٔ معرفتی بررسی می‌شوند که هر یک، با حفظ ریشهٔ اصیل خویش، در بستر کلام وحی، ابعادی ناب و حضوری از شناخت را آشکار می‌سازند.

تحلیل این شبکهٔ معنایی نشان می‌دهد که قرآن کریم برای ترسیم مراتب شناخت، از طیفی از واژگان بهره می‌برد، که هر یک بر بُعدی خاص از فرایند ادراک حضوری دلالت دارند. برای نمونه، «بصیرت» ناظر به دیداری باطنی و قلبی است، «حکمت» علمی است که جان را از نادانی می‌رهاند، «شعور» مرتبه‌ای از ادراک ظریف و شهودی است، و «یقین» عالی‌ترین مقام شناخت حضوری انسان را نمایان می‌سازد. این تمایزات ظریف، گویای عمق و غنای بی‌نظیر قرآن در بیان فرایند شناخت است.

در نهایت، این پژوهش در پی آن است تا نشان دهد فهم راستین مفاهیم قرآنی، به ویژه در حوزهٔ معرفت، نیازمند گذر از نگاه جزیره‌ای و در پیش گرفتن دیدگاهی کل‌نگر و نظام‌مند است. تنها از طریق مطالعهٔ شبکه‌ای و درک روابط میان واژگان است که می‌توان به تصویری جامع از «معرفت حضوری» در قرآن دست یافت. این بررسی نه تنها درک ما را از ظرائف الفاظ قرآنی عمق می‌بخشد، بلکه زمینه را برای فهم بهتر مباحث عرفانی، فلسفی و کلامی مرتبط با مراتب شناخت در حوزهٔ وحیانی فراهم می‌کند.

۲. پیشینهٔ پژوهش

مطالعه و واکاوی مفاهیم معرفتی در قرآن کریم، سابقه‌ای دیرینه در میراث لغوی، تفسیری، کلامی، عرفانی و اسلامی دارد. این پیشینه را می‌توان در چند لایه اصلی دسته‌بندی نمود:

- مطالعات لغوی و تفسیری کلاسیک: پایه‌های اولیهٔ پژوهش حاضر، بر آثار لغوی و تفسیری کهن استوار است. کتاب‌هایی مانند: «العین» *فراهیدی*، «مقاییس اللغه» *ابن‌فارس* و به‌ویژه «مفردات الفاظ القرآن» *راغب اصفهانی*(۱۴۱۲ق)، با ریشه‌یابی واژگان و ارائه شواهد قرآنی، بستر اولیه‌ای برای فهم تفاوت‌های ظریف معنایی فراهم کرده‌اند. در حوزهٔ تفسیر، مفسّرانی همچون: *طبرسی* در «مجمع‌البیان»(۱۳۷۶ش) و *زمخشری* در «کشاف»(۱۴۰۷ق)، به تحلیل سیاقی واژگان پرداخته‌اند. اما نقطهٔ عطف این مطالعات، تفسیر «المیزان» *علامه طباطبایی*(۱۴۱۷ق) است که با رویکردی فلسفی–عرفانی و تأکید بر سیر تکاملی معرفت انسان، چارچوب نظری عمیقی برای تبیین معرفت حضوری در قرآن ارائه کرده است.
- مطالعات تخصصی در تحلیل مفاهیم مشابه: آثاری مانند «التحقیق فی کلمات القرآن الکریم» *مصطفوی*(۱۳۷۴ش) و «الفروق اللغویه» *ابوهلال عسکری*(۱۴۱۲ق)، با دقتی تحلیلی‌تر به واکاوی میدان‌های معنایی و تمایزات مفهومی واژگان

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: 10.66224/erfan.17.2.165]

هم‌خانواده پرداخته‌اند. همچنین، «فرهنگ‌نامه تحلیل واژگان مشابه در قرآن» منتشرشده توسط مرکز فرهنگ و معارف قرآن(۱۳۹۸)، با بررسی مقایسه‌ای واژگان، گام‌های مؤثری در جهت معناشناسی ساختاری قرآن برداشته است.

- مطالعات عرفانی و سلوکی: عارفان بزرگی همچون: *مولوی* در «مثنوی معنوی»(۱۴۰۴ق) و *ابن‌عربی* در آثاری مانند «فصوص الحکم»(۱۳۶۶)، به کالبدشکافی فرایند شناخت شهودی پرداخته‌اند. این محققان، مراحل معرفت را از ادراک حسّی تا کشف و شهود و رسیدن به یقین وجودی ترسیم کرده‌اند. برای مثال، مولوی «عدم درک» را به «کوری دل» تشبیه می‌کند که حجابی میان انسان و شهود حقیقت است (مولوی، ۱۴۰۴ق: ۱۷۵). *ابن‌عربی* نیز بر انس و ذکر حضوری به عنوان مسیر کشف حقایق تأکید می‌ورزد. این نگاه، بُعد وجودی و سلوکی عمیقی به شبکهٔ معنایی شناخت می‌بخشد، که در پژوهش حاضر از آن بهره برده شده است.

- مطالعات فلسفی و معرفت‌شناختی: فیلسوفان اسلامی مانند: *ابن‌سینا* در «شفا»(۱۴۰۴ق) و به‌ویژه *ملاصدرا* در «اسفار اربعه»(۱۹۸۱م)، به تبیین مراتب عقل (نظری و عملی) و ارتباط آن با معرفت حضوری پرداخته‌اند. *ملاصدرا* با طرح نظریهٔ «اتحاد عاقل و معقول» و تأکید بر این‌که معرفت وجدانی تأثیر عمیق‌تری از معرفت نظری دارد، چارچوبی فلسفی برای فهم چگونگی تحقق علم حضوری در انسان فراهم کرده است. تحلیل‌های ایشان از آیاتی که به «تعقل» و «تفقه» امر می‌کنند، نشان می‌دهد که عقل در نهایت باید به مرحله‌ای برسد که جنبهٔ شهودی و حضوری پیدا کند.

- مطالعات معناشناختی مدرن: در دوران معاصر، با ورود چارچوب‌های معناشناسی ساختاری و تحلیل شبکه‌ای، رویکردهای نوینی به قرآن کریم شکل گرفته است. آثاری مانند: «درآمدی بر معناشناسی»(صفوی، ۱۳۹۷)، مبانی نظری برای تحلیل نظام‌مند روابط بین واژگان در یک حوزهٔ معنایی را فراهم ساخته است. پژوهش‌های پراکنده‌ای نیز به تحلیل بخشی از مفاهیم معرفتی قرآن پرداخته‌اند، اما عموماً یا محدود به تعداد اندکی از واژگان بوده‌اند یا از رویکردی جامع و یکپارچه که تمامی این پانزده مفهوم را در یک شبکهٔ درهم‌تنیده بررسی کند، برخوردار نبوده‌اند.

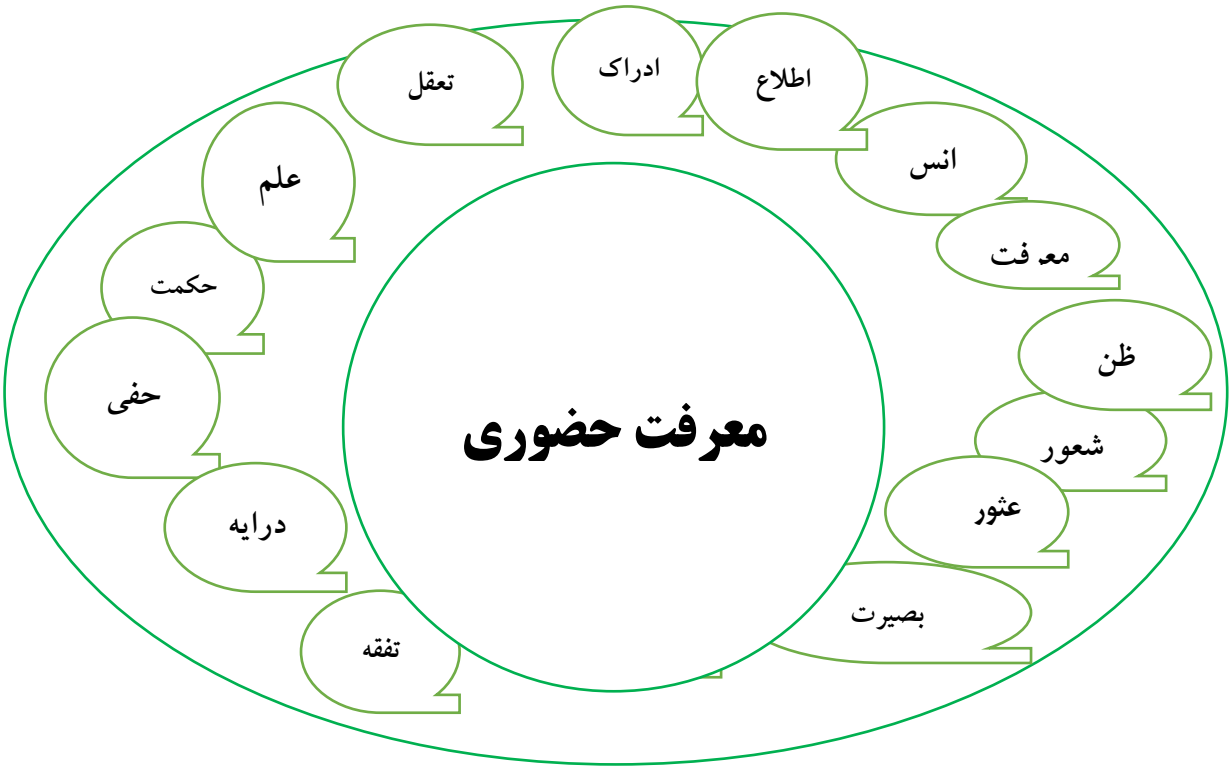
با وجود این پیشینهٔ پربار، خلأ اصلی که این پژوهش در صدد پر کردن آن است، ارائهٔ تحلیلی یکپارچه، تطبیقی و نظام‌مند از پانزده مفهوم کلیدی حوزهٔ معرفت حضوری در چارچوب معناشناسی شبکه‌ای و با خوانشی عرفانی است. این تحقیق که در ادامهٔ مطالعات پیشین قرار می‌گیرد، با تمایزاتی همچون نگاه شبکه‌ای و سلسله‌مراتبی به واژگان به جای مطالعات جزیره‌ای؛ تلفیق رویکردهای لغوی، تفسیری، عرفانی و فلسفی در چارچوب معناشناسی مدرن؛ تأکید بر ترسیم سیر تکاملی معرفت از ادراک تا یقین با الهام از عرفان؛ و هدفمندی نهایی برای تدوین نظریه‌ای اسلامی در باب معرفت که در آن، عقل ابزار، و شهود مسیر شناخت حقیقت است، گامی نوین در راستای کشف نظام معناشناختی معرفت در قرآن کریم برمی‌دارد.

۳. تحلیل تطبیقی واژگان

در گسترهٔ پژوهش‌های معناشناختی، مفهوم «معرفت حضوری» در کنار طیفی از واژگان و اصطلاحات هم‌پیوند، ساختار یک منظومهٔ معنایی را تشکیل می‌دهد که هر یک به گونه‌ای در تبیین این دایرهٔ مفهومی نقش دارند. در طرحی مفهومی، که برای این مطالعه تدوین شده، واژهٔ «معرفت حضوری» در مرکز یک شبکهٔ معنایی جای گرفته و دیگر واژگان وابسته، بر مبنای پیوندهای درونی و میزان اشتراک مفهومی، در پیرامون آن سازماندهی شده‌اند.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.66224/erfan.17.2.165]



شکل شمارهٔ ۱: نمودار کلی پژوهش

۱-۳. ادراک

اِدراک، در لغت به معنای رسیدن، درک کردن، فهمیدن و دریافت کردن با یکی از حواس است. این واژه بر گرفتن و احاطه یافتن بر علم به چیزی دلالت می‌کند. ریشهٔ آن از «دَرَکَ» به معنای دریافت کردن است؛ تا آنجا که «اِدراک» به معنای رسیدن به چیزی و نیز ادراک حسی و عقلی به کار می‌رود(ابن‌منظور، ۱۴۱۳ق، ج۱۰: ۹۵). همچنین، در «تاج‌العروس» آمده است: «الدَّرْکُ: الْإِدْرَاکُ» و به معنای رسیدن به چیزی است؛ مانند گفتنِ «أَدْرَکْتُهُ» که یعنی به او رسیدم(زبیدی، ۱۴۱۴ق، ج۱۶: ۴۰۲). به‌طور کلی، ادراک در اصطلاح، رسیدن نفس به معلوم و حصول صورت آن نزد عقل است(ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج۲: ۳۲۶).

مفسران در ذیل آیهٔ «لَا تُدْرِکُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ یُدْرِکُ الْأَبْصَارَ»(انعام: ۱۰۳) گفته‌اند: اگر ادراک به یکی از حواس اضافه شود، معنایی مناسب با آن حس را افاده می‌کند. برخی نیز اظهار داشته‌اند که حقیقت ادراک، رسیدن به مطلوب است و مجازاً بر درک محسوس از راه حس یا معقول از راه عقل اطلاق می‌شود. در میان متکلمان و حکیمان متأخر، اطلاق ادراک بر شعور و درک عقلی، اصطلاح شده است(طوسی، بی‌تا، ج۴: ۲۲۴؛ طبرسی، ۱۳۷۶، ج۳و۴: ۵۳۲؛ ابن‌عاشور، بی‌تا، ج۶: ۲۵۱). *علامه طباطبایی* می‌فرماید: خداوند بالاتر از قلمرو حس و محسوس است و امری جسمانی نیست؛ از این رو، چشم او را نمی‌بیند؛ هرچند او بر همه چیز احاطه دارد و ظاهر و باطن اشیاء نزدش حاضر و معلوم است. معنای مذکور برای ادراک خدا بر علم حضوری او تطبیق می‌کند(طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج۷: ۲۹۲). از نگاه *مولوی*، عدم درک، به کوری دل تشبیه شده که انسان را از درک نور الهی بازمی‌دارد(مولوی، ۱۴۰۴ق: ۱۷۵). از نگاه *ابن‌عربی*، عدم درک، حجابی میان انسان و شهود حقایق دانسته شده است(ابن‌عربی، ۱۴۰۳ق: ۱۲۳)

برخی محققان دربارهٔ معنای آیهٔ فوق گفته‌اند: ادراک، رسیدن به نهایت یک شیء است. آنچه را انسان درک کند و به آن برسد، خدا واجد آن است و نهایت درک و معرفت انسان از خدا این است که موجودات را بشناسد و بفهمد که خدا مانند آن‌ها نیست. گفتنی

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: 10.66224/erfan.17.2.165]

است که مادهٔ یادشده، در لغت به معنای علم نیامده، بلکه معنای آن ملحق شدن و اتصال است(راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۳۱۲؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج۲: ۲۶۹؛ فراهیدی، ۱۴۱۴ق، ج۱: ۵۶۷؛ جوهری، ۱۴۰۴ق، ج۴: ۱۵۸۲؛ ابن‌درید، ۱۴۲۶ق، ج۱: ۶۱۴؛ ازهری، بی‌تا، ج۱۰: ۱۱۳؛ فیومی، ۱۴۰۵ق: ۱۹۲).

با بررسی منابع لغوی و تفسیری ارائه‌شده، تفاوت معنایی کلیدی «ادراک» با سایر واژگان همسو در این است که ادراک در اصل به معنای «رسیدن» و «حصول احاطه و پیوند وجودی با معلوم» است، نه صرفاً «علم» و دانستن. به عبارت دیگر، ادراک بر فرایند رسیدن نفس به معلوم و دریافت آن از طریق یکی از حواس یا عقل دلالت دارد و معنای اصلی آن، علم نیست، بلکه «التحاق و اتصال» به شیء مورد درک است. درحالی‌که واژه‌ای مانند علم، به طور مستقیم به معنای نقیض جهل و حصول معرفت است و معرفت، بر شناخت حاصل از تأمل و تدبر در آثار یک شیء دلالت می‌کند. همچنین، بصیرت، به علم یقینی و بینش قلبی؛ حکمت، به علم نافع و بازدارنده از جهل؛ و یقین، به علم ثابت و تردیدناپذیر اشاره دارند. بنابراین، تمایز اصلی «ادراک» در تأکید آن بر «عملکرد رسیدن و احاطه یافتن» بر معلوم است، درحالی‌که سایر واژگان همسو، بیشتر بر «کیفیت و حالت» خود علم، مانند: قطعیت، عمق یا منشأ آن تمرکز دارند.

۲-۳. اطلاع

«اطّلاع» از ریشهٔ «طَلَعَ» (متشکل از حروف طاء، لام و عین) گرفته شده است. «طَلَع» بر ظهور و بروز دلالت دارد و «اطّلاع» به معنای اشراف بر چیزی یا آگاهی یافتن از آن است. روشن است که اشراف بر یک چیز، مستلزم مشاهده و آگاهی از آن است و منظور نهایی، همانا کسب علم و آگاهی است(جوهری، ۱۴۰۴ق، ج۳: ۹۱۷؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج۲: ۹؛ فیومی، ۱۴۰۵ق: ۱۳۵).

مفسّران در تفسیر آیات مربوط به «اطّلاع»، آن را به معنای «اشراف» دانسته‌اند. با این حال، برخی از ایشان در ذیل آیهٔ «وَ لا تَزالُ تَطَّلِعُ عَلى خائِنَةٍ مِنْهُمْ»(مائده: ۱۳) اشاره کرده‌اند که کاربرد «اطّلاع» به معنای «علم به یک امر»، مجازی مشهور است و معنای آیه را این‌گونه بیان کرده‌اند: (خطاب به پیامبر) همواره خیانت و عهدشکنی آنان (یهود) را کشف و مشاهده می‌کنی؛ به گونه‌ای که از راه حس یا دیگر راه‌ها برایت معلوم و یقینی می‌شود(ابن‌عاشور، بی‌تا، ج۵: ۶۳). از سوی دیگر، برخی محققان «اطّلاع» را استعاره‌ای از طلوع خورشید، که ظهور از بالا را نشان می‌دهد، دانسته و در ذیل برخی آیات، آن را به معنای سرکشیدن و اشراف یافتن برای مشاهده و آگاهی از یک امر تفسیر کرده‌اند(راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۵۲۲).

همچنین، مفسّران در تفسیر آیهٔ «وَ ما كانَ اللَّهُ لِيُطْلِعَكُمْ عَلَى الْغَيْبِ»(آل‌عمران: ۱۷۹) گفته‌اند: خداوند هیچ‌کس را بر غیب اشراف و تسلطی نمی‌بخشد(طبرسی، ۱۳۷۶، ج۳و۴: ۸۹۵؛ بغوی، ۱۴۱۴ق، ج۱: ۲۹۷؛ ابن‌عاشور، بی‌تا، ج۳: ۲۹۴).

از مجموعهٔ این عبارات می‌توان دریافت که اگرچه «اطّلاع» در معنای اشراف به منظور کسب آگاهی و علم به کار می‌رود، اما اصل مادهٔ آن به خودی خود به معنای علم نیست؛ بلکه «اطّلاع» به معنای اشراف و تسلط بر چیزی است که ملازم با علم و آگاهی به آن است.

واژهٔ «اطلاع»، در مقایسه با دیگر واژگان حوزهٔ معرفت، بر آگاهی یافتن از طریق اشراف و ظهور امری به صورت ناگهانی یا از موضعی بالا دلالت دارد. درحالی‌که واژگانی مانند «علم» بر مطلق دانستن، «معرفت» بر شناخت دقیق و جزئی‌نگر، «تفقه» بر فهم عمیق و استنباطی، و «بصیرت» بر بینش قلبی و یقینی تأکید می‌کنند؛ معنای بنیادین «اطلاع» نه خودِ دانش، بلکه فرایند کشف و آشکار شدن آن دانش برای آگاه است. این واژه حاوی مفهومی از سرکشی و رسیدن به اطلاعاتی است که پیش از این پنهان بوده، و در این ویژگی با واژه‌هایی مانند «عُثور» (یافتن ناگهانی) همسو است، اما با واژگانی مانند «یقین» (علم ثابت و تردیدناپذیر) تفاوت ماهوی دارد. بنابراین، «اطلاع»، بیشتر بر چگونگی وصول به آگاهی (اظهار و طلوع) متمرکز است تا بر کیفیت یا قطعیت خودِ دانش.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.66224/erfan.17.2.165]

۳-۳. انس

«آنَسَ» (متشکل از همزه، نون و سین) در اصل به معنای «ظهور و آشکار شدن یک شیء» است. اهل لغت در بیان معنای «آنَسْتُ فَزَعاً...» (که از باب اِفعال مادهٔ «آنَسَ» است) اظهار داشته‌اند: «ناراحتی و بی‌تابی را در درون خود یافتم.» برخی نیز گفته‌اند: «اسْتَأنَستُ به» (از باب اِستِفعال همین ماده) به معنای «آرامش یافتن دل و جان به وسیلهٔ آن شیء» است. همچنین، «إیناس» (از باب إفعال) در برابر «وَحشَه» (وحشت کردن) و به معنای دیدن، دانستن و شنیدن به کار رفته است. از مجموع این معانی می‌توان دریافت که «إیناس» و «اِستِیناس» بر نوعی از یافتن و ادراک علمی دلالت دارند(ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج۱: ۱۴۵؛ فراهیدی، ۱۴۱۴ق، ج۲: ۱۰۸۹؛ ابن‌درید، ۱۴۲۶ق، ج۲: ۴۵۸؛ ازهری، بی‌تا، ج۲: ۱۶۹؛ جوهری، ۱۴۰۴ق، ج۳: ۱۲۵۴؛ فیومی، ۱۴۰۵ق: ۳۷۵).

برخی پژوهشگران، مادهٔ «اُنْس» را در مقابل «کُرْه» (کراهت و گریز) دانسته و بیان کرده‌اند: «إیناس» (از باب إفعال مادهٔ «اُنْس») به معنای «دیدن همراه با اُنْس» و «اِستِیناس» به معنای «یافتن همراه با اُنْس» است. «إیناس» در آیهٔ «فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْداً»(نساء: ۶) به معنای یافتن (وَجْدان)، دانستن (عِلم)، احساس کردن (وَجْدان)، شناختن (مَعْرِفَه) و آگاهی (عِلم) تفسیر شده است(فراء، بی‌تا، ج۱: ۲۵۷؛ سجستانی، ۱۴۱۶ق: ۵۴؛ طریحی، ۱۴۰۶ق: ۲۹۷). همچنین، به گفتهٔ برخی مفسران، یکی از معانی «اِستِیناس» در آیهٔ «لَا تَدْخُلُوا بُیُوتاً ... حَتَّی تَسْتَأْنِسُوا»(نور: ۲۷)، «طلب اُنْس از راه کسب آگاهی» یا «درخواست اُنس گرفتن از صاحب خانه» است(طوسی، بی‌تا، ج۷: ۴۲۶؛ ابن‌عاشور، بی‌تا، ج۱۸: ۱۵۸). از مطالب یادشده می‌توان نتیجه گرفت که معنای «یافتن» و نوعی از «معرفت» در ذات مادهٔ «اُنْس» نهفته است(راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۹۴). از نگاه *ابن‌عربی*، ذکر نه تنها زبانی، بلکه حالتی از انس و حضور دائم در نزد خداوند است که از طریق شهود حقیقت به دست می آید(ابن‌عربی، ۱۳۶۶: ۱۲۳).

واژهٔ «انس» در مقایسه با سایر واژگان مرتبط با شناخت و آگاهی، برخلاف مفاهیمی مانند «علم» یا «معرفت» که بر جنبه‌های عقلی تأکید دارند، بر ملازمهٔ «آگاهی» با «تعلّق خاطر»، «آرامش دل» و «الفَت گرفتن» دلالت می‌کند. به عبارت دیگر، «انس» تنها به معنای دریافت یک حقیقت یا کسب اطلاع نیست، بلکه بیانگر نوعی از شناخت است که با نزدیکی قلبی، انسجام درونی و زدوده شدن حالت غریبگی و وحشت همراه می‌شود. این واژه برخلاف «ادراک» که بر رسیدن و احاطه یافتن محض دلالت دارد، یا در مقابل «اطلاع» که بر اشراف بیرونی تکیه می‌زند، حاکی از پدیده‌ای درونی است که در آن، نفس با معلوم خود مأنوس و هم‌نشین می‌گردد و از این هم‌نشینی، آرامش و اطمینان حاصل می‌کند. بنابراین، تمایز اصلی «انس» در تلفیق «معرفت» با «مؤانست» و «طمأنینه» نهفته است.

۴-۳. بصیرت

واژهٔ «بصیرت» از ریشه «بَصَرَ» (باء، صاد و راء) گرفته شده و به معنای علم و آگاهی نسبت به چیزی است. بر اساس نظر اهل لغت، «بصیرة» به معنای اعتقاد قلبی به دین، شناخت حقایق امور، حجت، آگاهی و علم است(ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج۱: ۲۵۳؛ فراهیدی، ۱۴۱۴ق، ج۱: ۱۶۶؛ ازهری، بی‌تا، ج۱۲: ۱۷۵؛ جوهری، ۱۴۰۴ق، ج۲: ۵۹۲؛ فیومی، ۱۴۰۵ق: ۵۰).

مفسّران در ذیل آیهٔ «أَدْعُوا إِلَی اللَّهِ عَلَی بَصِیرَةٍ»(یوسف: ۱۰۸)، «بصیرة» را به معنای یقین، معرفت و حجت روشن (علم‌آور) دانسته‌اند(طوسی، بی‌تا، ج۶: ۲۰۵؛ طبرسی، ۱۴۱۲ق، ج۵و۶: ۴۱۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج۱۱: ۲۷۷؛ زحیلی، بی‌تا، ج۱۳: ۸۳). همچنین، در تفسیر آیهٔ «بَلِ الْإِنْسَانُ عَلَی نَفْسِهِ بَصِیرَةٌ»(قیامت: ۱۴)، آن را به علم قوی و آگاهی نسبت به خویشتن معنا کرده‌اند(زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج۲: ۵۰۸؛ ابن‌عاشور، بی‌تا، ج۲۹: ۳۲۲؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج۲۰: ۳۵۲). برخی نیز « بصیرة » را رؤیت قلبی و یکی از آثار یقین شمرده‌اند(راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۱۲۷).

در ذیل آیهٔ «وَ اللَّهُ بَصِیرٌ بِمَا یَعْمَلُونَ»(بقره: ۹۶)، برخی مفسّران «بصیر» را به معنای علیم و آگاه بودن خداوند تفسیر کرده‌اند(طبرسی، ۱۴۱۲ق، ج۱و۲: ۳۲۳؛ آلوسی، ۱۴۱۷ق، ج۱: ۵۲۲؛ ابن‌عاشور، بی‌تا، ج۱: ۶۰۱). برخی دیگر نیز آن را از اسماء و صفات حسنای الهی برشمرده و معتقدند این واژه بیانگر علم خداوند به مبصرات (دیدنی‌ها) است و از فروع اسم «علیم» محسوب

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: 10.66224/erfan.17.2.165]

می‌شود. همچنین در کلام عرب، «بصیر» به معنای عالم و خبیر به یک چیز به کار رفته است(طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج۱: ۲۲۹؛ قرطبی، ۱۴۱۳ق، ج۲: ۲۶). از نگاه فلسفی، بصیرت به قوهٔ عقلانی انسان مربوط است که با استدلال، حسن و قبح افعال را درک می‌کند. *ملاصدرا* معتقد است که عقل نظری و عملی در سیر تکاملی انسان، او را از انحراف بازمی‌دارد(صدرالمتألهین، ۱۴۲۵ق، ج۶: ۳۲۱).

«بصیرت» در مقایسه با سایر واژگان مرتبط با شناخت، بر بینش عمیق، نافذ و قلبی دلالت دارد که از مرز علم ظاهری و ادراک حسی یا عقلی صرف فراتر می‌رود. درحالی‌که واژه‌هایی مانند «علم» به معنای دانستن کلی، «ادراک» به معنای دریافت حسی یا عقلی، و «معرفت» به معنای شناخت مبتنی بر نشانه‌هاست؛ بصیرت نوعی آگاهی باطنی، یقینی و روشنگرانه است که به صورت شهودی و گاه مبتنی بر ایمان، حقیقت امور را آشکار می‌سازد. برخلاف «اطلاع»، که بر آگاهی از بیرون تأکید دارد، یا «تفقه» که بر فهم دقیق ظواهر دین متمرکز است، بصیرت نگاهی از درون است که فرد را به درک حقایق هستی و تمییز حق از باطل توانا می‌سازد و آن را می‌توان به «چراغ درون» یا «دیدگاه ژرف‌نگر» تعبیر کرد.

۵-۳. حفی

«حفی» از ریشهٔ «حَفِیَ» (متشکل از حرف‌های حاء، فاء و یاء) گرفته شده که دارای سه معنای اصلیِ منع، اتمام و کثرت سؤال، و نیز برهنه بودن پا است. همچنین، این واژه به معنای «عالم به یک شیء» نیز به کار رفته است؛ هرچند تنها برخی از اهل لغت به این معنا اشاره کرده‌اند(جوهری، ۱۴۰۴ق، ج۶: ۲۳۱۶؛ ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج۲: ۸۳).

برخی از مفسران در تفسیر آیهٔ «یَسْئَلُونَکَ کَأَنَّکَ حَفِیٌّ عَنْها»(اعراف: ۱۸۷) نوشته‌اند: خداوند در خطاب به آن حضرت فرمود: مشرکان دربارهٔ زمان وقوع قیامت از تو-ای پیامبر(ص)-سؤال می‌کنند، چنان‌که گویی تو به آن آگاهی کامل داری(طبری، ۱۴۱۵ق، ج۹: ۱۸۸؛ طبرسی، ۱۳۷۶، ج۳و۴: ۷۷۸؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج۲: ۱۸۴). برخی از این مفسران نیز توضیح داده‌اند که واژهٔ «حَفِی» کنایه از کسی است که نسبت به چیزی عالم باشد؛ زیرا پرسش پیگیر، سبب آگاهی یافتن از امر ناشناخته می‌شود. بر این اساس، معنای آیه چنین خواهد بود: ای پیامبر! گویا [پندار سؤال‌کنندگان این است که] تو خود بسیار دربارهٔ قیامت پرسش کرده‌ای و در نتیجه، از زمان وقوع آن آگاهی. بر پایهٔ این تفسیر، پرسش فراوان از ویژگی‌های اصلی «حَفِی» شمرده شده و «حَفِی» عالمی است که از راه پرسش‌های مکرر به دانش دست یافته است(ابن‌عاشور، بی‌تا، ج۹: ۳۷۸).

واژهٔ «حفی» در مقایسه با سایر واژگان مرتبط با علم و ادراک، بر دانشی دلالت دارد که به طور خاص از طریق پرسش مکرر و پیگیرانه به دست آمده است. درحالی‌که واژگانی مانند «علم» یا «معرفت» بر حالت کلی دانستن یا شناخت ذاتی/اکتسابی یک موضوع تمرکز دارند، و «بصیرت» بر بینش عمیق و قلبی، و «حکمت» بر دانشی مبتنی بر حکم و بازدارندگی از جهل تأکید می‌کنند؛ معنای محوری «حفی» حول فرایند فعال و مستمر پرسش‌گری برای دستیابی به آگاهی می‌چرخد. این واژه، عالمی را توصیف می‌کند که علمش نه ناشی از الهام یا تفکر عمیق به تنهایی، بلکه حاصل کنجکاوی و استفسار مداوم است؛ به گونه‌ای که گویی شخص به دلیل تعدد سؤالاتش، به عنوان مرجع علم به آن امر شناخته می‌شود. این ویژگی، «حفی» را از سایر واژگان که بر منشأ، کیفیت یا نتیجهٔ دانش تمرکز دارند، متمایز می‌سازد.

۶-۳. حکمت

واژهٔ «حکم» (متشکل از حاء، کاف و میم) در اصل به معنای «منع» است. بسیاری از اهل لغت، یکی از معانی «حکم» را حکمت ناشی از علم دانسته و «حکیم» را به معنای عالم و صاحب حکمت می‌دانند. برخی نیز وجه تسمیهٔ «حَکَمه الدابّه» (لگام اسب) را منع و مهار کردن چارپا دانسته‌اند و بر همین قیاس، حکمت را امری می‌دانند که انسان را از جهل و رذایل اخلاقی بازمی‌دارد. *خلیل*

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.66224/erfan.17.2.165]

بن احمد فراهیدی ذیل مدخل «حکم» اشاره کرده که حکمت به عدل، علم و حلم بازمی‌گردد(ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج۲: ۹۱؛ جوهری، ۱۴۰۴ق، ج۵: ۱۹۰۱؛ فیومی، ۱۴۰۵ق: ۱۴۵؛ فراهیدی، ۱۴۱۴ق، ج۱: ۴۱۱).

مفسران در ذیل آیهٔ «يَا يَحْيَى خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا»(مریم: ۱۲)، که به اعطای حکمت به یحیی(ع) از سوی خداوند اشاره دارد، «حکم» را به فهم کتاب الهی، آشنایی با تورات، تفقه در دین، حکمت و علم به معارف الهی و غیبی معنا کرده‌اند(طوسی، بی‌تا، ج۷: ۱۱۱؛ بغوی، ۱۴۱۴ق، ج۳: ۱۵۹؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج۳: ۸؛ آلوسی، ۱۴۱۷ق، ج۱۶: ۱۰۵؛ ابن‌عاشور، بی‌تا، ج۱۶: ۱۸). همچنین، در تفسیر آیهٔ «وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ»(بقره: ۱۲۹)، مقصود از «حکمت» را معرفت به دین، علم تفسیر، آگاهی از احکام به واسطهٔ پیامبران، معارف و احکام شامل حکمت نظری و عملی و نیز علم به خدا و احکام دقیق او دانسته‌اند(طبرسی، ۱۳۷۶، ج۱و۲: ۳۹۵؛ قرطبی، ۱۴۱۳ق، ج۲: ۸۹؛ آلوسی، ۱۴۱۷ق، ج۱: ۶۰۹؛ ابن‌عاشور، بی‌تا، ج۱: ۷۰۴). *علامه طباطبایی* با استناد به این آیه، «حکم» و «حکمت» را از سنخ معارف الهی و غیبی برشمرده است(طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج۱۴: ۱۹).

راغب اصفهانی حکمت را «رسیدن به حق از راه علم و عقل» تعریف می‌کند: حکمت خداوند به معنای معرفت کامل به اشیاء و ایجاد آن‌ها بر پایهٔ استواری است، و حکمت انسان، شناخت موجودات و انجام کارهای نیک است(راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۲۴۹). برخی از محققان نیز بر این باورند که مادهٔ «حکم» بر علم یقینی اطلاق شده و «حکمت» به معارف قطعی، حقایق یقینی و دانسته‌های عقلی اشاره دارد(مصطفوی، ۱۳۷۴، ج۲: ۲۶۵).

در مقایسه با سایر واژگان، می‌توان گفت: «حکمت» به نوعی شناخت و فهم عمیق اشاره دارد که فراتر از صرف علم و اطلاعات است و به‌کارگیری آن در عمل را نیز در بر می‌گیرد. به طور خاص، حکمت به استفادهٔ صحیح، معقول و اخلاقی از دانش دربارهٔ جهان و زندگی دلالت می‌کند و به فرد کمک می‌کند تا در شرایط مختلف تصمیمات درست و مؤثری اتخاذ کند. در مقابل، واژگانی مانند «ادراک» و «علم» بیشتر بر فرایند کسب اطلاعات و فهمیدن تأکید دارند و لزوماً جنبهٔ عملی ندارند. همچنین، «عرفان» و «معرفت» به نوعی از شناخت عمیق‌تر از حقیقت اشاره دارند که در آن‌ها بُعد روحانی و باطنی وجود دارد. به این ترتیب، «حکمت» با تأکید بر ترکیب علم و عمل و تمرکز بر انتخاب‌های اخلاقی و صحیح، در فضای معنایی خود جایگاهی متمایز دارد.

۷-۳. درایهٔ

واژهٔ «درایة» از ریشه «دَرَی» (متشکل از دال، راء و یاء) دارای دو معنای اصلی است که یکی از آن‌ها قصد و طلب چیزی می‌باشد. ارباب لغت اشاره کرده‌اند که مادهٔ «درایة» به معنای علم نیز به کار رفته است(ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج۲: ۲۷۱؛ فراهیدی، ۱۴۱۴ق، ج۱: ۵۷۰؛ ازهری، بی‌تا، ج۱۴: ۱۵۶؛ جوهری، ۱۴۰۴ق، ج۶: ۲۳۳۵؛ فیومی، ۱۴۰۵ق: ۱۹۴).

برخی مفسران، سخن خداوند در آیهٔ «وَلَا أَدْرَاكُمْ بِهِ»(یونس: ۱۶) را با این عبارت تفسیر نموده‌اند: «خدا شما را به آن (نزول قرآن بر پیامبر(ص)) آگاه نساخته است.»(طبرسی، ۱۳۷۶، ج۵و۶: ۱۴۷؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج۲: ۳۳۵؛ بغوی، ۱۴۱۴ق، ج۲: ۲۹۳؛ قرطبی، ۱۴۱۳ق، ج۸: ۲۰۴؛ ابن‌عاشور، بی‌تا، ج۱۱: ۴۳؛ شبر، ۱۴۰۷ق، ج۳: ۱۴۴). از این عبارت تفسیری فهمیده می‌شود که مادهٔ «درایة» به معنای علم به کار رفته است.

بعضی از مفسران بیان کرده‌اند: درایت به معنای ژرف‌نگری در صورت ثابت ذهنی و تصدیق استوار برای درک خصوصیات معلوم است؛ از این رو، در مقام تفخیم و تعظیم یک امر، مانند: «وَما أَدْراكَ ما لَيْلَه الْقَدْر»(قدر: ۲) استفاده می‌شود(طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج۲: ۲۴۸). برخی محققان نیز نوشته‌اند: درایت معرفتی است که درک آن با تدبیر و چاره‌اندیشی حاصل می‌گردد(راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۳۱۲).

در ذیل آیهٔ «وَما تَدْرِی نَفْسٌ بِأَیِّ أَرْضٍ تَمُوتُ»(لقمان: ۳۴)، واژهٔ «تَدْری» به علم یا علم همراه با تدبیر و چاره‌اندیشی معنا شده است(طوسی، بی‌تا، ج۸: ۲۸۹؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج۳: ۵۰۵؛ ابن‌عاشور، بی‌تا، ج۲۱: ۱۳۶). برخی نیز بر این باورند که درایت علمی است که برای آگاهی یافتن از معلوم، باید به بررسی (علاج) پرداخت؛ بر این اساس، از علم خداوند به درایت تعبیر نمی‌شود. بنا بر

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: 10.66224/erfan.17.2.165]

نظر *ابن‌عربی*، معرفت حقیقی، که درایت بخشی از آن است، انسان را به مقام عصمت نزدیک می‌کند؛ زیرا شناخت خداوند و قبح معصیت، مانع از ارتکاب گناه می‌شود(ابن‌عربی، ۱۴۰۳ق: ۴۵).

«درایة» به معنای فهم و توانایی سنجش و قضاوت دربارهٔ یک موضوع خاص است و برخلاف سایر واژگان، مانند «ادراک» و «علم»، که به کسب اطلاعات و دانش اشاره دارند، تأکید بیشتری بر عناصر تدبیر و چاره‌اندیشی دارد. درحالی‌که «ادراک» بر رسیدن و احاطه به مفهوم یا شیء دلالت دارد و «علم» به دانستنِ قطعی و جامع مربوط می‌شود؛ «درایة» به نمایش توانایی در فهم و درک عمیق‌تری از موضوعات وابسته به دانش می‌پردازد. این واژه همچنین با دیگر مفاهیم، نظیر «حکمت»، که به کاربرد عملی دانش مربوط می‌شود، متفاوت است؛ زیرا «درایة» بیشتر به اکتسابی بودن فهم و نیاز به فعال بودن در جستجوی آن اشاره دارد. به طور کلی، «درایة» نوعی درک عمیق و تدبر در موضوعات است که فراتر از صرفاً یادآوری یا شناخت سطحی می‌باشد.

۸-۳. شعور

واژهٔ «شعور» از ریشهٔ «شَعَرَ» (متشکل از حروف شین، عین و راء) اخذ شده که دارای دو معنای اصلی «علم» و «علامت» است. بیشتر لغت‌دانان، معنای عبارت «شَعَرْتُ بکذا» را «علم به یک چیز و درک و فهم آن» دانسته و بر این باورند که مادهٔ «شعور» بر علم، ادراک عقلی، فهم و فطانت دلالت دارد(ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج۳: ۱۹۳؛ فراهیدی، ۱۴۱۴ق، ج۲: ۹۲۲؛ ازهری، بی‌تا، ج۱: ۴۲۰؛ جوهری، ۱۴۰۴ق، ج۲: ۶۹۹؛ فیومی، ۱۴۰۵ق: ۳۱۵).

بر اساس تفسیر مفسران از آیهٔ «وَ لکِنْ لا یَشْعُرُون»(بقره: ۱۲)، «شعور» به معنای علم به کار رفته است(طبرسی، ۱۴۱۲ق، ج۱و۲: ۱۳۸؛ بغوی، ۱۴۱۴ق، ج۱: ۲۲؛ ابن‌جوزی، ۱۴۰۷ق، ج۱: ۳۱). برخی از آنان، شعور را علم حسی دانسته و بیان کرده‌اند: زیانی که به منافقان می‌رسد، امری محسوس است؛ اما آنان به دلیل غفلت، همچون کسانی هستند که حس ندارند و در نتیجه، درک نمی‌کنند(زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج۱: ۲۹؛ ابن‌عاشور، بی‌تا، ج۱: ۲۷۳). برخی دیگر نیز اظهار داشته‌اند که شعور بر علم به امور پنهان اطلاق می‌شود. از عبارت برخی محققان در تفسیر «لا تَشْعُرُون»(حجرات: ۲) و «لا یَشْعُرُون» چنین برمی‌آید که شعور به معنای ادراک حسی یا عقلی است. *ملاصدرا* معتقد است که عقل عملی و نظری، زمانی به کمال می‌رسد که با فهم وحیانی همراه شود(صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج۶: ۲۹۰). *علامه طباطبایی* نیز با اشاره به اینکه شعور به معنای ادراکی دقیق است و از «شَعْر» (مو) گرفته شده، زیرا موی سر نازک و دقیق است؛ می‌فرماید: این واژه بیشتر در مورد علم به محسوسات به کار می‌رود(طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج۲: ۲۴۸).

واژهٔ «شعور» به معنای درک عمیق و فهم دقیق است که عموماً به فرایند ادراک حسی و عقلانی اشاره دارد. در مقایسه با دیگر واژگان مشابه، مانند «ادراک» که به فرایند رسیدن و دریافت به چیزی دلالت دارد، یا «علم» که بر گستره‌ای وسیع از معرفت تأکید می‌کند؛ «شعور» بیشتر به دقت و ظرافت در درک امور مربوط می‌شود. به علاوه، برخلاف «بصیرت»، که به بینش عمیق و قلبی اشاره دارد، «شعور» بیشتر بر علم حسی و عقلانی تکیه دارد و از این جهت در برخی موارد، بیشتر به درک سطحی یا ملموس می‌پردازد. همچنین، در نهایت، «شعور» بر دقت و حسی بودن ادراک تأکید دارد، درحالی‌که واژگان دیگر می‌توانند جنبه‌های وسیع‌تری از شناخت و معرفت را پوشش دهند.

۹-۳. ظنّ

«ظنّ» (متشکل از «ظاء» و «نون») یک مصدر است که دارای دو معنای اصلی و تا حدودی متقابل است: ۱) شک و گمان ۲) یقین و علم(ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج۳: ۴۶۲؛ فیومی، ۱۴۰۵ق: ۳۸۶؛ فراهیدی، ۱۴۱۴ق، ج۲: ۱۱۱۸؛ ازهری، بی‌تا، ج۱۴: ۳۶۲؛ جوهری، ۱۴۰۴ق، ج۶: ۲۱۶۰).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.66224/erfan.17.2.165]

برخی از مفسران در تفسیر آیهٔ «قَالَ الَّذِینَ یَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُو اللَّهِ»(بقره: ۲۴۹) آورده‌اند که به یک قول، معنای «ظنّ» در این آیه «یقین» است. بر این اساس، آیه این‌گونه تفسیر می‌شود: گروهی از سپاهیان طالوت که به ملاقات خدا (قیامت) یقین داشتند، گفتند: چه بسیار گروه اندک که به اذن خدا بر گروهی بسیار پیروز شده‌اند(طبرسی، ۱۳۷۶، ج۱و۲: ۶۱۸؛ بغوی، ۱۴۱۴ق، ج۱: ۱۷۳؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج۱: ۲۹۶؛ آلوسی، ۱۴۱۷ق، ج۲: ۲۵۸؛ قرطبی، ۱۴۱۳ق، ج۳: ۱۶۶).

همچنین، برخی مفسّران در ذیل آیهٔ «إِنِّی ظَنَنْتُ أَنِّی مُلَاقٍ حِسَابِیَه»(حاقه: ۲۰) بیان کرده‌اند که «ظنّ» در اینجا بر یقین اطلاق شده و این استفاده، یکی از معانی دوگانهٔ این واژه است(طبرسی، ۱۳۷۶، ج۱و۲: ۶۱۸). دیدگاه *زمخشری* در «کشاف»، حاکی از آن است که اصل معنای «ظنّ»، علم غیریقینی اما در حدّی قوی که هم‌تراز علم است می‌باشد و اطلاق آن بر یقین، کاربردی مجازی دارد. نظر *جوهری*، *ابن‌سیده* و *فیروزآبادی* نیز بر همین مبناست. بر این اساس، مفسران آیهٔ بالا را این‌گونه معنا می‌کنند: من (از اصحاب یمین) در دنیا علم [و اطمینان کامل] داشتم که با حساب خدا (در قیامت) روبه‌رو خواهم شد(ابن‌عاشور، بی‌تا، ج۲۹: ۱۲۹).

راغب اصفهانی نیز در این زمینه تحقیق کرده و می‌نویسد: آنچه از راه اماره و نشانه (دلیل) به دست آید، «ظن» نام دارد و در صورتی که آن اماره بسیار قوی باشد، نتیجهٔ آن «علم» خواهد بود. وی بر همین اساس، واژهٔ «ظنّ» را در آیهٔ «وَظَنَّ دَاوُودُ»(ص: ۲۴) به معنای علم دانسته است(راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۵۳۹).

واژهٔ «ظن» به معنای شک و گمان است و در مقایسه با دیگر واژگان، مانند «علم» و «ادراک»، که به شناخت و آگاهی قطعی اشاره دارند، بیشتر به عدم قطعیت در اطلاعات و قضاوت‌ها دلالت دارد. به همین دلیل، «ظن» معمولاً به باورهای غیرمطمئن و تأملاتی می‌پردازد که می‌توانند در معرض تردید و سؤال قرار گیرند. درحالی‌که «شعور» و «ادراک» به فهم و درک عمیق‌تر از موضوعات اشاره دارند و بر فرایندهای شناخت حسی و عقلانی تأکید می‌کنند؛ «ظن» به تعابیر غیرقطعی و متغیر است. این تفاوت نشان می‌دهد که در واژهٔ «ظن»، عنصر شک و تردید به وضوح نمایان است و فاقد ثبات و استحکام لازم برای تبدیل شدن به یقین است.

۱۰-۳. عُثور

«عُثور» مصدر از ریشهٔ «عَثَرَ» (متشکل از حروف عین، ثاء و راء) است. این ماده در دو معنای اصلی به کار رفته است: «اطلاع یافتن بر چیزی» و «برانگیختن غبار». برخی از اهل لغت، «عَثَر» را به معنای اطلاع یافتن بر چیزی که دیگری از آن آگاه نیست تفسیر کرده‌اند و «أَعْثَر» را به معنای اطلاع دادن به دیگری دانسته‌اند. همچنین، «عُثور» به معنای «اطلاع» و «آغَثَر» به معنای «اعلام و آگاه کردن» تعریف شده است. اهل لغت، معنای اصلی مادهٔ «عَثَر» را اصابت کردن به یک چیز، سقوط و افتادن با صورت بر زمین دانسته‌اند؛ از این رو، می‌توان نتیجه گرفت که معنای اصلی آن «سقوط» است، اما در معنای «علم» نیز کاربرد دارد(ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج۴: ۲۲۸؛ فراهیدی، ۱۴۱۴ق، ج۲: ۱۱۳۸؛ ازهری، بی‌تا، ج۲: ۳۲۴؛ جوهری، ۱۴۰۴ق، ج۲: ۷۳۶؛ فیومی، ۱۴۰۵ق: ۳۹۳؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۳ق، ج۹: ۴۵).

بر اساس نظر برخی محققان، «عثور» به معنای سقوط است و به صورت مجازی در مورد «اطلاع یافتن بر امری بدون طلب و تلاش» استفاده می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ص ۵۴۶). برخی مفسران در تفسیر آیه «فَإِنْ عُثِرَ ... إِثْماً» (مائده: ۱۰۷) بیان کرده‌اند که «عُثْر» به معنای ظهور و اشراف بر یک امر است و در توضیح «أَعْثَرْتُ غَیرِی» گفته‌اند: «به دیگری اطلاع دادم» (طوسی، بی‌تا: ج ۴، ص ۴۸۴). معنای اصلی این ماده، برخورد و اصابت با یک چیز است. «اعْتَرَ الرَّجُل» به این معناست که شخص بر امر پنهانی اطلاع یافته است؛ زیرا با آن امر پنهان برخورد کرده است. معنای «عُثِرَ» نیز اطلاع یافتن ذکر شده است (زمخشری، ۱۴۰۷ق: ج ۱، ص ۶۸۸؛ آلوسی، ۱۴۱۷ق: ج ۵، ص ۷۲).

به نوشته برخی دیگر، «عَثَر» به معنای اطلاع یافتن و روشن شدن است و اصل آن، برخورد پای شخص پیاده با چیزی است که انتظار آن را نداشته است. سپس این واژه به صورت مجازی برای «دست یافتن به یک شیء» به کار رفته و این معنای مجازی

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: 10.66224/erfan.17.2.165]

به دلیل کاربرد فراوان، همچون معنای حقیقی تلقی شده است (ابن عاشور، بی‌تا: ج ۵، ص ۲۵۰). در تفسیر آیه «وَ كَذٰلِكَ أَعْثَرْنا عَلَيْهِم» (کهف: ۲۱) آمده است: «اهل شهر را بر اصحاب کهف مطلع ساختیم». «أَعْثَرْنا» عَلَيْهِم به این معناست که «بر آنان اشراف و آگاهی پیدا کردیم و آنان را آشکار ساختیم». «أَعْثَر» نیز شکل متعدی «عَثَر» از باب اِفعال (با افزودن همزه) است (طبرسی، ۱۳۷۶ش: ج ۵-۶، ص ۷۰۹؛ قرطبی، ۱۴۱۳ق: ج ۱۰، ص ۲۴۶).

عُثور در میان واژگان هم‌معنای خود دارای ویژگی متمایزی است که آن را از سایر مفاهیم مشابه جدا می‌سازد. برخلاف علم و معرفت که بر شناخت آگاهانه و هدفمند دلالت دارند، عُثور بر آگاهی یافتن ناگهانی و غیرارادی اشاره دارد که بدون جستجو و تلاش قبلی حاصل می‌شود. این واژه از ادراک و اطلاع نیز متفاوت است زیرا آنها بر فرایند هدفمند رسیدن به معلوم یا اشراف یافتن بر آن تأکید دارند، در حالی که عُثور بر برخورد اتفاقی با حقیقت پنهان دلالت دارد. همچنین از بصیرت، حکمت و یقین که نشان‌دهنده علم عمیق و استوار هستند، به این جهت متمایز است که عُثور نوعی کشف ناخواسته و ناگهانی است نه نتیجه تأمل و تدبر. نسبت به تفقه و درایت که مستلزم تعمق و بررسی دقیق هستند، عُثور فاقد این بُعد تأملی است و صرفاً بر آشکار شدن ناگهانی امری پنهان دلالت می‌کند، همچون کسی که بدون قصد قبلی با حقیقتی مواجه می‌شود.

۱۱-۳. معرفت

معرفت از ریشهٔ «عَرِفَ» (متشکل از حروف عین، راء و فاء) گرفته شده که دلالت بر آرامش و اطمینان دارد. بیشتر لغت‌شناسان قدیم به تعریف دقیق «معرفت» و «عرفان» نپرداخته‌اند؛ اما برخی از آنان با استناد به شواهد زبانی، عباراتی را ذکر کرده‌اند که حاکی از معنای شناخت و علم است؛ مانند عبارت: «عَرَفتُ مَعْرِفَه و عِرفاناً...» (یعنی «آن چیز یا آن شخص را شناختم»). برخی از اهل لغت، این ماده را به علم حاصل از طریق حس یا مطلق علم معنا کرده‌اند، یا «عُرف» را در مقابل «نُکر» (ناشناخته) دانسته‌اند(ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج۴: ۲۸۱؛ فراهیدی، ۱۴۱۴ق، ج۲: ۱۱۷۹؛ ازهری، بی‌تا، ج۲: ۳۴۴؛ جوهری، ۱۴۰۴ق، ج۴: ۱۴۰۰؛ فیومی، ۱۴۰۵ق: ۴۰۴؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۳ق، ج۹: ۱۵۳).

مفسران نیز در تفسیر آیهٔ «فَلَمَّا جاءَهُمْ ما عَرَفُوا كَفَرُوا بِه»(بقره: ۸۹)، واژه «عَرَفُوا» (از مادهٔ عرفان و معرفت) را به «عَلِمُوا» تفسیر کرده‌اند(آلوسی، ۱۴۱۷ق، ج۱: ۵۰۷). با این حال، بسیاری از مفسران در مواجهه با آیات مربوط به مشتقات عرفان، همان تعبیر قرآنی را به کار برده و آن را به واژهٔ دیگری تبدیل نکرده‌اند؛ چراکه معنای عرفان برای عموم روشن بوده است. برخی از صاحب‌نظران تفسیر، معرفت را تطبیق صورت ادراک‌شده بر آنچه پیش‌تر در ذهن حفظ شده است و نیز ادراکی متأخر از علم پیشین تعریف کرده‌اند(طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج۲: ۲۴۸). *راغب اصفهانی* نیز می‌گوید: معرفت و عرفان، به معنای درک چیزی از طریق تفکر و تدبر در آثار آن است و مفهومی خاص‌تر از علم بوده و در مقابل انکار (نشناختن) قرار دارد(راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۵۶۰). *ملاصدرا* در *اسفار* اشاره می‌کند که معرفت وجدانی (درکی که از طریق کشف و شهود حاصل می‌شود) تأثیر عمیق‌تری در تهذیب نفس دارد تا صرف معرفت نظری(صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج۸: ۱۵۶).

معرفت در میان واژگان هم‌معنای خود دارای ویژگی‌های متمایزی است که آن را از مفاهیم مشابه جدا می‌سازد. برخلاف علم که مفهومی عام و شامل هر گونه آگاهی است، معرفت بر شناخت عمیق و مشخص اشیاء از طریق تدبر و تأمل در آثار و خصوصیات آن‌ها دلالت دارد. معرفت اخصّ از ادراک است؛ زیرا نیازمند تطبیق با علم پیشین و درنگ فکری است، درحالی‌که ادراک صرفاً رسیدن به مطلوب محسوب می‌شود. همچنین، معرفت به این جهت از بصیرت متفاوت است که بصیرت بیشتر بر بینش قلبی و یقین باطنی تأکید دارد، اما معرفت بر شناخت عقلانی و مبتنی بر دلیل استوار است. معرفت نسبت به یقین نیز در مرتبهٔ پایین‌تری قرار دارد، چراکه یقین عالی‌ترین درجهٔ علم بدون هیچ شک و تردیدی است. در مقایسه با تفقه و درایت، معرفت عمومیت بیشتری دارد و محدود به فهم دقایق کلام یا کسب علم از راه‌های غیرعادی نیست، بلکه شامل شناخت مستقیم و مشخص هر موضوعی می‌شود.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: 10.66224/erfan.17.2.165]

۱۲-۳. علم

«علم» (عین، لام و میم) نقیض و ضدّ جهل و به معنای معرفت و یقین است(ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج۴: ۱۰۹؛ فراهیدی، ۱۴۱۴ق، ج۲: ۱۲۷۴؛ ابن‌درید، ۱۴۲۶ق، ج۲: ۵۹۵؛ جوهری، ۱۴۰۴ق، ج۵: ۱۹۹۰؛ فیومی، ۱۴۰۵ق: ۴۲۷).

در قرآن کریم، علم به دو قسم تقسیم می‌شود: علم حصولی (اکتسابی) و علم حضوری (الهی)(طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج۱: ۱۱۵). آیات بسیاری، بر نقش علم در هدایت انسان تأکید دارند؛ از جمله: آیهٔ ۳۱ سورهٔ بقره: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا»؛ «و خدا همهٔ نام‌ها را به آدم آموخت»، که نشان می‌دهد اولین موهبت الهی به انسان، علم بود. و آیهٔ ۱۱ سورهٔ مجادله: «يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ»؛ «خدا [رتبه] کسانی از شما را که گرویده و کسانی را که دانشمندند، بر حسب درجات بلند گرداند و خدا به آنچه می‌کنید آگاه است»، بیانگر رفعت مقام علمای راستین است.

بیشتر مفسران در ذیل آیات مربوط به علم و مشتقات آن، کمتر به معنای آن پرداخته‌اند؛ چون همگان مفهوم آن را می‌دانند؛ ولی بعضی از آنان در ذیل آیهٔ «وَ بِالْآخِرَهِ هُمْ يُوقِنُون»(بقره: ۴) گفته‌اند: علم اعم از یقین است(طبرسی، ۱۳۷۶، ج۱و۲: ۱۲۴-۱۲۳). برخی هم اظهار داشته‌اند: علم ادراک مانع از نقیض (جهل) است(طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج۲: ۲۴۸). برخی محققان گفته‌اند: علم درک حقیقت یک شیء، و بر دو قسم است: درک ذات یک چیز و حکم به وجود یا نفی یک شیء در رابطه با یک چیز دیگر(راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق: ۵۸۰). در نگاه *مولوی*، اعراض از حق به کوری دل تشبیه شده که انسان را از درک نور الهی بازمی‌دارد(مولوی، ۱۴۰۳ق، دفتر اول، بیت ۲۸۷۰). این روی‌گردانی، حجابی میان انسان و شهود حقایق دانسته شده است(ابن‌عربی، ۱۴۰۳ق: ۱۲۳). در نگاه *ابن‌سینا*، اعراض از حق، ناشی از جهل مرکب دانسته شده است؛ یعنی فرد نه تنها حقیقت را نمی‌شناسد، بلکه گمان می‌برد بر حق است(ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج۲: ۲۳۱).

علم در میان واژگان هم‌معنای خود بالاترین درجهٔ عمومیت و فراگیری را دارد و به عنوان جامع‌ترین مفهوم در حوزهٔ شناخت محسوب می‌شود. برخلاف واژگانی مانند ادراک که بر رسیدن و احاطه؛ اطلاع که بر اشراف؛ عُثور که بر آگاهی ناگهانی؛ و انس که بر یافتن همراه با آرامش دلالت دارند؛ علم معنایی مطلق و بدون قید خاص دارد. همچنین، از بصیرت، حکمت، تفقه و درایت که نیازمند تأمل، تدبر یا بینش عمیق هستند، به این جهت متمایز است که شامل هر گونه آگاهی ساده یا پیچیده می‌شود. نسبت به یقین که بالاترین مرتبه شناخت بدون شک است، علم عمومیت بیشتری دارد و یقین را نیز در بر می‌گیرد. از معرفت که مستلزم شناخت مشخص و شعور که نیازمند درک دقیق است، به دلیل جامعیت و کلیت خود فراتر است. تنها علم قابلیت نسبت به خداوند و انسان را دارد و نیازی به مقدمات خاص یا فرایندهای پیچیده ندارد، بلکه مطلق آگاهی و دانایی را شامل می‌شود.

۱۳-۳. تعقل

بعضی از لغت‌شناسان، «عقل» (عین، قاف و لام) را در مقابل جهل دانسته‌اند. آن‌ها می‌گویند: عقل چیزی است که انسان را از قول و فعل زشت منع می‌کند. *خلیل* عقل را چنین معنا می‌کند: «شناخت پیدا کرد» یا «از کار خود پرهیز کرد». «رَجُل عَقُول» به معنای شخص خوش‌فهم و دارای خرد کامل است. از مطالب یادشده استفاده می‌شود که عقل به معنای علم، معرفت و نیروی علم یقینی بازدارنده از گفتار و رفتار زشت است(ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج۴: ۶۹؛ فراهیدی، ۱۴۱۴ق، ج۲: ۱۲۵۳؛ ابن‌درید، ۱۴۲۶ق، ج۲: ۵۸۰؛ فیومی، ۱۴۰۵ق: ۴۴۲).

در قرآن کریم، عقل، به عنوان یکی از مهم‌ترین نعمت‌های الهی، عاملی کلیدی برای شناخت حقایق معرفی شده است. این واژه در قرآن کریم بیشتر بر فهم عمیق، تدبر و خردورزی دلالت دارد؛ مانند: «لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ»(بقره: ۷۳) و «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ»(نحل: ۱۲). در برخی آیات، عدم استفاده از عقل مذمت شده است: «أَفَلَا تَعْقِلُونَ»(بقره: ۴۴). در آیهٔ ۱۹۰ سورهٔ آل‌عمران آمده است: «إِنَّ فی خلقِ السماواتِ والأرضِ واختلافِ اللیلِ والنَّهارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ»، که به وضوح به نقش عقل در شناخت

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: 10.66224/erfan.17.2.165]

خداوند و آفرینش اشاره دارد. *صدرالمتألهین* در تفسیر سورهٔ یس تأکید می‌کند: «خواطر، محرک اراده‌اند؛ اگر شیطان بر خیال انسان مسلط شود، عقل عملی را مختل می کند.»(صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱ق، ج۵: ۲۱۷)

«عقل» در مقایسه با سایر واژگان مرتبط با شناخت، بر قوه‌ای بنیادین و ملکه‌ای درونی دلالت دارد که منشأ ادراک کلیات، تمیز حق از باطل و کنترل رفتار است. برخلاف «علم» که بر حصول معلومات دلالت می‌کند، یا «معرفت» که شناختی همراه با تأمل و تدبر در آثار است؛ عقل به عنوان ابزاری برای رسیدن به این معارف عمل می‌کند. همچنین، در مقابل «بصیرت»، که بینش قلبی و نافذ است، و «حکمت» که علم مصون از خطا و همراه با عمل صالح است؛ عقل بیشتر جنبهٔ استدلالی و تحلیلی دارد و نیروی محاسبه‌گر و بازدارنده‌ای است که انسان را از لغزش حفظ می‌کند. به طور خلاصه، عقل زیرساخت و قوهٔ حاکم بر فرایند شناخت است، درحالی‌که سایر واژگان، مانند ادراک، شعور، تفقه و یقین، به مراحل، کیفیات یا انواع خاصی از دانش اشاره دارند.

۱۳-۳. تفقه

واژهٔ «تفقه» از ریشهٔ «فقه» (فاء، قاف و هاء) به معنای فهم عمیق و دقیق است. در لغت، فقه به معنای درک و فهم ژرف و همه‌جانبه است، به گونه‌ای که شخص بتواند حقایق را از لابه‌لای الفاظ و معانی استخراج کند(فراهیدی، ۱۴۱۴ق، ج۳: ۱۴۱۰؛ ازهری، بی‌تا، ج۵: ۴۰۴؛ ابن‌درید، ۱۴۲۶ق، ج۳: ۶۱؛ جوهری، ۱۴۰۴ق، ج۶: ۲۲۴۳؛ فیومی، ۱۴۰۵ق: ۴۷۹).

در اصطلاح قرآنی، تفقه فراتر از فهم ظاهری است و به درک عمیق احکام الهی و تطبیق آن‌ها بر مصادیق زندگی اشاره دارد. تفقه به عنوان یکی از شاخص‌های مهم معرفت دینی، زمینه‌ساز درونی‌سازی ارزش‌هاست. این فهم عمیق، هم در بُعد فردی و هم اجتماعی، نقش آگاهی‌بخشی خود را ایفا می‌کند. قرآن کریم بر جایگاه رفیع تفقه و ضرورت آن تأکید کرده است. آیهٔ ۱۲۲ سورهٔ توبه می‌فرماید: «فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ». این آیه نشان می‌دهد که تفقه در دین، مقدمه‌ای برای انذار و هشدار به دیگران است. از نگاه فلسفی، تفقه به عنوان عقل عملی در نظر گرفته می‌شود که انسان را به سمت تشخیص حسن و قبح افعال سوق می‌دهد. معرفت حقیقی، از طریق تفقه در آیات الهی حاصل می‌شود(صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج۹: ۱۵۶).

همچنین، در سورهٔ اعراف، آیهٔ ۱۷۹ آمده است: «وَلَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا». این آیه بیانگر آن است که فقدان بهره‌گیری از قوای ادراکی برای فهم عمیق، باعث محرومیت از درک حقایق می‌شود.

«تفقه»، در مقایسه با سایر واژگان مرتبط با شناخت، بر فهم عمیق، دقیق و استنباطی در یک حوزهٔ خاص، به ویژه احکام و معارف دینی دلالت دارد. درحالی‌که واژگانی مانند «علم» یا «معرفت» بر شناخت کلی و حصول آگاهی دلالت می‌کنند، و «بصیرت» بر بینش قلبی و درک باطنی تأکید می‌ورزد؛ تفقه فرایندی فعالانه و تعقلی برای درک ژرف دلایل و زوایای پنهان یک موضوع است. همچنین، برخلاف «ادراک» که اغلب به دریافت حسی یا عقلی اولیه اشاره دارد، یا «حکمت» که بر معرفتی همراه با عمل صحیح و بازدارنده از جهل تمرکز می‌کند؛ تفقه بیشتر بر فهم استدلالی و توانایی استخراج احکام از منابع آن (مانند متون دینی) متمرکز است و نوعی تخصص و تدبر در فهم را می‌طلبد. به عبارت دیگر، تفقه تنها دانستن نیست، بلکه فهمیدن چرایی و چگونگی است.

۱۵-۳. یقین

«یقین» از «یَقِنَ» (یاء، قاف و نون)، علم ثابتی ست که هیچ شک و تردیدی در آن راه ندارد. برخی از اهل لغت افزوده‌اند: یقین علمی است که از راه نظر (فکر و تأمل) و استدلال به دست می‌آید؛ بنابراین، علم خدا را «یقین» نمی‌نامند. *فیومی* در معنای «یَقِنَ الأمر» گفته است: آن امر ثابت و آشکار است(ابن‌فارس، ۱۴۰۴ق، ج۱: ۵۲۲-۵۱۴).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.66224/erfan.17.2.165]

در قرآن کریم، آیات متعددی به مفهوم یقین اشاره کرده است. برای نمونه، آیهٔ ۹۹ سورهٔ حجر می‌فرماید: «وَاعْبُدْ رَبَّکَ حَتَّی یَأْتِیَکَ الْیَقِینُ» (پروردگارت را عبادت کن تا یقین [=مرگ] به سراغ تو آید). این آیه بر تداوم عبادت تا وصول به مرحلهٔ یقین تأکید می‌کند. همچنین، در آیهٔ ۵۱ سورهٔ حاقه آمده است: «وَإِنَّهُ لَحَقُّ الْیَقِینِ» (و به‌راستی که آن، حق‌الیقین است). *علامه طباطبایی* در تفسیر این آیه، «حق الیقین» را ناظر به حقیقت محض و یقین مطلق می‌داند که هرگونه شک و تردید را از بین می‌برد(طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج۲۰: ۸۷). در مجموع، بررسی آیات قرآنی نشان می‌دهد که یقین به عنوان بالاترین درجهٔ ایمان و شناخت، جایگاه ویژه‌ای در معارف دینی دارد.

«یقین» در مقایسه با سایر واژگان هم‌سو در حوزهٔ شناخت، دارای ممیّزه‌ای بنیادین است؛ چراکه اشاره به عالی‌ترین مرتبه از علم و باور دارد که کاملاً از هر گونه شک و تردید مبرا است و به صورتی ثابت و تزلزل‌ناپذیر در جان انسان رسوخ می‌کند. درحالی‌که واژه‌هایی مانند «ادراک»، بر دریافت اولیهٔ حسی یا عقلی، «علم» بر دانستن کلی‌تر، «معرفت» بر شناختی همراه با تأمل، و «ظن» بر گمانی ضعیف‌تر دلالت دارند؛ «یقین» بیانگر قطعیتی جازم و حضوری است که نفس به آن آرامش می‌یابد. حتی «بصیرت» که به بینش عمیق اشاره دارد، می‌تواند مقدمه‌ای برای رسیدن به یقین باشد، ولی خود ذاتاً حتمیت و قطعیت کامل آن را ندارد. بنابراین، «یقین» را می‌توان نقطهٔ اوج و کمال فرایند شناخت دانست که دیگر واژگان، مراحل پیشین یا ابعاد کم‌ثبات‌تر آن را نمایندگی می‌کنند.

۴. نتیجه‌گیری

این پژوهش که با هدف بازنمایی تطبیقی سازه‌های معنایی «معرفت حضوری» در قرآن کریم و با پرسش از چگونگی ساختار شبکهٔ معنایی این مفاهیم و سیر تکاملی آنان آغاز شد، به وضوح نشان می‌دهد که قرآن کریم یک نظام معناشناختی منسجم، پویا و سلسله‌مراتبی را برای ترسیم فرایند شناخت ارائه می‌دهد. یافته‌ها مؤید این فرضیه است که این پانزده مفهوم، اگرچه در دایرهٔ معنایی واحدی قرار دارند، اما هر کدام با حفظ تمایزات ظریف خود، نقش منحصربه‌فردی در ترسیم «مسیر سلوک معرفتی» ایفا می‌کنند.

در پاسخ به پرسش اصلی پژوهش، می‌توان تأکید کرد که شبکه معنایی معرفت حضوری، از یک ساختار هسته‌ای–طیفی برخوردار است که در آن، «علم» به عنوان مفهوم محوری و جامع، ستون فقرات شبکه را تشکیل می‌دهد. سایر واژگان در دو محور اصلی جای می‌گیرند: یک محور، فرایند وصول به معرفت را شامل می‌شود که با مفاهیمی همچون «ادراک»: اتصال وجودی، «اطلاع»: اشراف ناگهانی، «عُثور»: یافتن اتفاقی و «انس»: یافتن همراه با آرامش قلبی، مشخص می‌شود. محور دیگر، بر کیفیت و مراتب خود دانش تمرکز دارد که از «معرفت»: شناخت مبتنی بر تدبر، آغاز و با گذر از «بصیرت»: بینش قلبی و «حکمت»: علم نافع عملی، به «یقین»: علم تردیدناپذیر حضوری می‌رسد.

از منظر عرفانی، این پژوهش نشان می‌دهد که سیر تکاملی معرفت در قرآن، یک مسیر وجودی و تحولی است که از مرتبه «حس» و «عقل» ادراک و تعقل فراتر رفته و با «تزکیه باطن» و «تهی‌سازی از خودی» که فقدان آن به «کوردلی» تعبیر شده است، به مراتب «شهود» بصیرت و «اتحاد وجودی» یقین راه می‌یابد. این یافته، دیدگاه عرفانی بزرگان همچون *ابن‌عربی* و *ملاصدرا* را که بر تقدّم معرفت حضوری و وجدانی تأکید دارند، تائید کرده و در قالب یک شبکه معنایی نظام‌مند قرآنی بازسازی می‌کند.

دستاوردهای این تحقیق، پیامدهای نظری و عملی متعددی دارد، از جمله:

- در حوزهٔ قرآن‌پژوهی: این پژوهش الگویی برای تحلیل شبکه‌ای سایر منظومه‌های معنایی قرآن (مانند عدل، رحمت، تقوا) ارائه می‌دهد و روشن می‌سازد که فهم دقیق مفاهیم قرآنی، تنها با مطالعه نظام‌مند و در نظر گرفتن روابط افقی و عمودی واژگان میسر است.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.66224/erfan.17.2.165]

- در حوزۀ معرفت‌شناسی: یافته‌های این تحقیق، ظرفیت و بنیان لازم برای تدوین نظریه‌ای اسلامی در باب معرفت را فراهم می‌سازد. نظریه‌ای که در آن، «عقل» به عنوان ابزار استدلال و تمییز، و «شهود» به عنوان مسیر اتصال وجودی و کشف حقیقت، نه در تقابل، بلکه در طول یکدیگر و در یک پیوستار تکاملی تعریف می‌شوند.
- در حوزۀ تربیت و سلوک عملی: ترسیم مراحل معرفت از ادراک تا یقین، می‌تواند مبنایی برای طراحی برنامه‌های تربیتی و سلوکی قرار گیرد. این شبکه به روشنی نشان می‌دهد که توقف در مراحل پایینی، مانند «ظن»، یا غفلت از تقویت قوۀ «بصیرت»، مانع از رسیدن به «حکمت» عملی و «یقین» نجات‌بخش می‌شود.
- در حوزۀ گفت‌وگوی بینافرهنگی: تبیین این نظام جامع معرفتی می‌تواند مشارکت مؤثر و ارزشمند در گفت‌وگو با دیگر مکاتب معرفت‌شناختی (اعم از فلسفی و عرفانی) باشد و غنای دیدگاه اسلامی را در تبیین پدیده شناخت، به نمایش بگذارد.

در پایان، این تحقیق گامی در جهت کشف «نظام معناشناختی معرفت» در قرآن کریم است که نشان می‌دهد چگونه کلام وحیانی، ظرافت‌های یک سفر درونی و وجودی را در قالب شبکه‌ای از واژگان به دقت طراحی شده، بازنمایی کرده است.

منابع

قرآن کریم

- ابن‌جوزی، ابوالفرج (۱۴۰۷ق)، *زاد المسیر فی علم التفسیر*، بیروت: دارالکتاب العربی.
- ابن‌درید، محمد بن حسن (۱۴۲۶ق)، *جمهره اللغه*، بیروت: دارالعلم للملایین.
- ابن‌عاشور، محمدطاهر (بی‌تا)، *التحریر و التنویر*. بی‌نا.
- ابن‌فارس، احمد (۱۴۰۴ق)، *معجم مقاییس اللغه*، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن‌منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۳ق)، *لسان العرب*. بیروت: دارصادر.
- ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق)، *الشفاء (الإلهیات)*، قم: انتشارات ناصر خسرو.
- ابن‌عربی، محیی‌الدین (۱۳۶۶)، *فصوص الحکم*، تصحیح ابوالعلاء عفیفی. تهران: انتشارات الزهراء.
- ازهری، محمد بن احمد (بی‌تا)، *تهذیب اللغه*، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- آلوسی، سید محمود (۱۴۱۷ق)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۱۴ق)، *معالم التنزیل*، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۱۶ق)، *جواهر الحسان فی تفسیر القرآن*، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۴ق)، *الصحاح تاج اللغه و صحاح العربیه*، بیروت: دارالعلم للملایین.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، *مفردات ألفاظ القرآن*، بیروت: دارالقلم.
- زبیدی، محمد مرتضی. (۱۴۱۴)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت: دار الفکر.
- زحیلی، وهبه (بی‌تا)، *التفسیر المنیر*، بیروت: دارالفکر المعاصر.
- زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق)، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت: دارالکتاب العربی.
- سجستانی، سلیمان بن اشعث (۱۴۱۶ق)، *کتاب المصاحف*، بیروت: دارالکتب العلمیه.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.66224/erfan.17.2.165]

- شبر، سید عبدالله (۱۴۰۷ق)، *الجوهر الثمین فی تفسیر الکتاب المبین*، کویت: مکتبه الالفین.
- صدرالمتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱م)، الأسفار الأربعة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۱)، تفسیر القرآن الکریم (صدرا)، قم، بیدار.
- صفوی، کوروش (۱۳۹۷)، *درآمدی بر معناشناسی*، تهران: سوره مهر.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۶)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، تهران: ناصر خسرو.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۴۱۲ق)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: دارالمعرفه.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۵ق)، *جامع البیان عن تأویل آیات القرآن*، بیروت: دارالفکر.
- طریحی، فخرالدین (۱۴۰۶ق)، *مجمع البحرین*، تهران: مرتضوی.
- طوسی، محمد بن حسن (بی‌تا)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- فراء، یحیی بن زیاد (بی‌تا)، *معانی القرآن*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۴ق)، *کتاب العین*، قم: هجرت.
- فیومی، احمد بن محمد (۱۴۰۵ق)، *المصباح المنیر*، قم: دارالهجره.
- قرطبی، محمد بن احمد (۱۴۱۳ق)، *الجامع لأحکام القرآن*، بیروت: دارالفکر.
- مرکز فرهنگ و معارف قرآن (۱۳۹۷)، *فرهنگ‌نامه تحلیل واژگان مشابه در قرآن*، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- مصطفوی، حسن (۱۳۷۴)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بلخی (۱۴۰۴ق)، *مثنوی معنوی*، تهران: انتشارات هرمس.

References

The Holy Quran

Alusi, Mahmoud (1996). *Rūḥ al-Maʿānī fī Tafsīr al-Qur'an al-Azim*. Beirut: Dar-al-Kutub-al-Ilmiyyah. (in Arabic)

Azhari, Muhammad ibn Ahmad (n.d.). *Tahdhib al-Lughah*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. (in Arabic)

Baghawi, Husayn ibn Masud (1993). *Maʿalim al-Tanzil*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. (in Arabic)

Center for Qur'anic Culture and Knowledge (2018). *Encyclopedia of the Analysis of Similar Words in the Qur'an*. Qom: Research Institute of Islamic Sciences and Culture. (in Persian)

Farahidi, Khalil ibn Ahmad (1993). *Kitab al-Ayn*. Qom: Hijrat. (in Arabic)

Farra, Yahya ibn Ziyad (n.d.). *Maʿani al-Qur'an*. Beirut: Dar-al-Kutub-al-Ilmiyyah. (in Arabic)

Fayyumi, Ahmad ibn Muhammad (1985). *Al-Misbah al-Munir*. Qom: Dar al-Hijrah. (in Arabic)

Ibn al-Jawzi, Abu al-Faraj (1987). *Zād al-Masīr fī ʿIlm al-Tafsīr*. Beirut: Dar-al-Kitab-al-Arabi. (in Arabic)

Ibn Arabi, Muhyiddin (1987). *Fusus al-Hikam*. Edited by Abu al-Ala Afifi. Tehran: Intisharat al-Zahra. (in Arabic)

Ibn Ashur, Muhammad al-Tahir (n.d.). *Al-Tahrir wa al-Tanwir*. n.p. (in Arabic)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.66224/erfan.17.2.165]

Ibn Durayd, Muhammad ibn al-Hasan (2005). *Jamharat al-Lughah*. Beirut: Dar-al-Ilm lil-Malayin. (in Arabic)

Ibn Fares, Ahmad (1984). *Muʿjam Maqāyīs al-Lughah*. Qom: Maktab al-Iʿlam al-Islami. (in Arabic)

Ibn Manzur, Muhammad ibn Mukarram (1993). *Lisan al-Arab*. Beirut: Dar Sader. (in Arabic)

Ibn Sina, Husayn ibn Abd Allah (1984). *Al-Shifaʾ* (al-Ilahiyyat). Qom: Nashr-e Naser Khosrow. (in Arabic)

Jawhari, Ismail ibn Hammad (1984). *Al-Sihah: Taj al-Lughah wa Sihah al-Arabiyyah*. Beirut: Dar-al-Ilm lil-Malayin. (in Arabic)

Molavi, Jalaluddin Muhammad Balkhi (1984). *Mathnawi-yi Maʿnawi*. Tehran: Hermes Publications.

Mostafavi, Hassan (1995). *Al-Tahqiq fi Kalimat al-Qur'an al-Karim*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. (in Arabic)

Qurtubi, Muhammad ibn Ahmad (1993). *Al-Jamiʿ li-Ahkam al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Fikr. (in Arabic)

Raghib Isfahani, Husayn ibn Muhammad (1992). *Mufradat Alfaz al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Qalam. (in Arabic)

Sadr al-Din al-Shirazi, Muhammad ibn Ibrahim (1982). *Tafsir al-Qur'an al-Karim*. 2nd ed. Qom: Bidar. (in Arabic)

Sadr al-Mutaallihin, Muhammad ibn Ibrahim (1981). *Al-Asfar al-Arbaah*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. (in Arabic)

Safavi, Kourosh (2018). *An Introduction to Semantics*. Tehran: Surah Mehr. (in Persian)

Shubbar, Sayyid Abd Allah (1987). *Al-Jawhar al-Thamin fi Tafsir al-Kitab al-Mubin*. Kuwait: Maktabat al-Alfayn. (in Arabic)

Sijistani, Sulayman ibn al-Ashath (1995). *Kitab al-Masahif*. Beirut: Dar-al-Kutub-al-Ilmiyyah. (in Arabic)

Tabari, Muhammad ibn Jarir (1995). *Jamiʿ al-Bayan an Ta'wil Ayat al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Fikr. (in Arabic)

Tabatabaei, Mohammad Hussein (1997). *Al-Mizan fi Tafsir al-Qur'an*. Qom: Daftar-e Intisharat-e Islami. (in Arabic)

Tabrisi, Fadl ibn al-Hasan (1991). *Majmaʿ al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Dar al-Marifah. (in Arabic)

Tabrisi, Fadl ibn al-Hasan (1997). *Majmaʿ al-Bayan fi Tafsir al-Qur'an*. Tehran: Naser Khosrow. (in Arabic)

Thaalibi, Abd al-Rahman ibn Muhammad (1995). *Jawahir al-Hisan fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. (in Arabic)

Toreihi, Fakhr al-Din (1985). *Majmaʿ al-Bahrayn*. Tehran: Mortezavi. (in Arabic)

Tusi, Muhammad ibn al-Hasan (n.d.). *Al-Tibyan fi Tafsir al-Qur'an*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. (in Arabic)

Zabidi, Muhammad Murtada (1994). *Taj al-Arus min Jawahir al-Qamus*. Beirut: Dar al-Fikr. (in Arabic)

Zamakhshari, Mahmoud (1987). *Al-Kashshaf an Haqaiq Ghawamid al-Tanzil*. Beirut: Dar-al-Kitab-al-Arabi. (in Arabic)

Zuhayli, Wahbah (n.d.). *Al-Tafsir al-Munir*. Beirut: Dar al-Fikr al-Muasir. (in Arabic)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: 10.66224/erfan.17.2.165]