

تأثیر استشهدات ادبی در تفسیر قرآن کریم (مقایسه موردی تفاسیر کشاف و لاهیجی)

محمد نبی احمدی¹

(تاریخ دریافت: 1395/07/04؛ تاریخ پذیرش: 1395/10/18)

چکیده

مفسران قرآن در طول تاریخ خدمات فکری و فرهنگی بسیاری به جامعه اسلامی تقدیم داشته‌اند. برخی از آنها قرآن محور بوده و همواره سعی داشته‌اند عناصر متنی زبان قرآن را حفظ کنند. این سبک تفسیری، هر چند به سبک متن قرآن نزدیک‌تر است، ولی اغلب فهم متن را برای خوانندگان مشکل می‌سازد. در مقابل برخی دیگر خواننده‌محورند و رساندن پیام را اساس کار خود قرار می‌دهند. فهم چنین تفسیری برای خوانندگان ساده‌تر است؛ چون هیچ عنصر بیگانه و ناآشنایی در آن نمی‌یابند. یکی از مواردی که مفسران گروه دوم برای تفهیم آیات بدان متمسک شده‌اند، استشهدات ادبی است.

در عصر حاضر از لحاظ فصاحت و بلاغت در اوج شکوفایی بوده است. تفسیر کشاف زمخشری از جمله تفاسیری است که برای تفهیم معنا، از شواهد ادبی آن روزگار استمداد جستجو و به دنبال فهم مراد و حکمت واژگان مستعمل در آیات، به آنها استشهد کرده است. در مقابل تفسیرهایی همچون تفسیر لاهیجی که از شواهد ادبی بی‌بهره‌اند در القای معنا ضعیف هستند. لذا مقاله حاضر با رویکردی توصیفی-تحلیلی، تعدادی از آیات قرآن را در پرتو دو تفسیر مذکور مورد بررسی قرار داده است؛ تا در پرتو این دو تفسیر تأثیر استشهدات ادبی را بنمایاند و در نهایت به این نتیجه رسیده است که زمخشری با تفسیر لغات قرآن بر اساس اشعار جاهلی، دامنه فهم عوام و خواص را به‌طور همزمان تأمین می‌کند. حال آنکه لاهیجی نتوانسته است از پیچیدگی‌های لفظی خود را برهاند و از این رو در انتقال صریح معانی و مفاهیم قرآنی ناتوان مانده است.

کلید واژه‌ها: قرآن کریم، تفسیر، زمخشری، لاهیجی، استشهدات ادبی.

1. مقدمه

شاهکارهای هنری و بزرگ هر زبان، به‌ویژه هنگامی که معانی والا و ستبری در خود داشته باشند، بیشتر مورد توجه دانشمندان و خواص آن زبان قرار می‌گیرد و عامه مردم کمتر می‌توانند از آن بهره ببرند. اما قرآن این شاهکار ادبی-بلاغی توانسته است که با وجود آن همه مفاهیم سخت و دشوار، حتی عامه مردم را شیفته و واله خود گرداند و وجود صدها ترجمه و تفسیر از این کتاب، گویای عظمت بی‌بدیل آن است. پیه‌شینیان در تعریف کلام بلیغ گفته‌اند: «سخنی است که فهم عوام و پسند خواص را همزمان، با هم جمع کرده باشد» (حکیمی، 1356: 79)؛ و قرآن هم به حق مصداق بارز این سخن است؛ تنیدن ابزارهای هنری زبان در هم، خلق مفاهیم ژرف و سترگ در قالب تشبیهات و

تمثیل‌ها از یک سوی و تبدیل امور معنوی و دور از ذهن به امور حسی و قابل درک برای همگان، مبین این ادعا است. لذا می‌توان گفت: هر شخصی نمی‌تواند به کار تفسیر و درک مضامین واقعی این دریای بی‌کران علم پردازد، بلکه مفسران حاذقی را می‌طلبد تا تفسیری با جامعیت بایسته‌ای را سامان بخشند؛ به گونه‌ای که این دو مؤلفه «حفظ شکل» و «انتقال معنا» را همزمان رعایت کنند. تفسیر کشاف زمخشری و تفسیر لاهیجی تألیف بهاءالدین شریف لاهیجی، از جمله تفاسیر قرآنی است. سبک این مفسران و نوع نگاه آنها به متن دارای ویژگی‌های خاص خود است. زمخشری در تفسیر خود از قرآن، تفسیری ارتباطی را برگزیده و لاهیجی با ترجمه لفظ به لفظ واژگان قرآن، تفسیری معنایی را انتخاب نموده است. در تبیین این دو نوع تفسیر، باید افزود: تفسیر ارتباطی خواننده‌محور است که از روانی زبان برخوردار است. در مقابل، تفسیر معنایی به متن وفادار است و همچنین دارای ویژگی‌های ترجمه تحت‌اللفظی است و به زبان مبدأ گرایش دارد. از آنجا که قرآن دامنه فهم عوام و خواص را بطور همزمان تأمین می‌کند، مسلماً مفسر هم در تفسیر این شاهکار ادبی باید این دو مؤلفه را در کنار هم رعایت کند و برای رسیدن به تعادل تفسیری، هم به عوامل درون‌زبانی از قبیل ساختار و واژگان، و هم به عوامل برون‌زبانی مانند پیش‌تصورات، بینش و جهان‌بینی و آگاهی‌های عمومی خواننده توجه داشته باشد و آنچه تفسیرنگاری زمخشری را از سایر تفاسیر از جمله لاهیجی متمایز می‌کند، توجه به دو عامل حفظ شکل و انتقال معنا به‌طور همزمان است. وی ضمن بهره‌گیری از علوم و قواعد بلاغی، ساختار متن مبدأ را افق کار خویش قرار داده و این‌گونه، خواص و ادیبان صاحب‌ذوق و قریحه را بهره‌مند و مجذوب ترجمه خود ساخته است و در مقابل با استفاده از استشهادات ادبی و توضیح شرح‌گونه‌ی واژگان چند پهلوی کوشیده پوشیدگی‌ها و پنهانی‌های معانی قرآن را آشکار سازد.

«صورت متون و حیانی هاله‌ای از قدسیّت به همراه دارد که انتقال آن برای تأثیرگذاری روحی و روانی مشابه در خواننده مقصد بایسته است. باید به همه ابزارهای زبانی تمسک جست تا وجهه‌های قدسیّت این متون تا حد امکان حفظ و منتقل گردد» (ناظمیان، ۱۳۹۲: ۲۴۰). یکی از این ابزارها، مطابقت واژگان قرآنی با ابیاتی است که پیش از نزول آن سروده شده‌اند. انتخاب این سبک تا اندازه‌ای ابعاد زیبایی‌شناختی متون دینی را باز می‌نمایاند. با توجه به میزان برخوردارگی متن تفسیر از سه اصل صحت و سلامت و مطابقت، کیفیت عملکرد مفسران در رویارویی با ویژگی‌های متون دینی و مبانی نظری تفسیر ارزیابی می‌شود. در واقع، مفسر علاوه بر تسلط بر همه علوم قرآنی از قبیل جدل، استدلال، شأن نزول و... و تسلط بر علوم عربی از قبیل صرف، نحو، بلاغت، تاریخ ادبیات عرب و ترجمه باید به این نکته توجه داشته باشد که اگر از استشهادات ادبی در تفسیر استفاده کند می‌تواند در انتقال مفهوم به او کمک نماید. همچنین آوردن اشعار اصیل عرب، برای بیان معانی الفاظ غریب قرآن کارساز و مؤثر است، زیرا قرآن کریم همان‌طور که خدای سبحان می‌فرماید: (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رُسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ) (ابراهیم/۴) به زبان قومش نازل شده است. سیوطی در *الإتقان فی علوم القرآن* از ابن عباس چنین نقل کرده است که «شعر دیوان عرب است پس هرگاه لفظی در قرآن که خداوند آن را به زبان عربی نازل فرموده بر ما مخفی بود به دیوان عرب رجوع نموده و شناخت آنرا جستجو می‌کنیم. همچنین ابوبکر بن الأنباری می‌گوید: از صحابه و تابعان بسیار نقل شده است که برای غریب و مشکل قرآن به

شعر استدلال می‌کنند. هر چند گروهی که در این باره علمی ندارند بر این کار ایراد گرفته‌اند (سیوطی، 1363: 413/1). علی‌رغم این‌که عده‌ای از مفسران⁽¹⁾ در تفسیر خود به شعر استشهاد کرده‌اند، در مقابل گروهی استفاده از شعر را درست ندانسته و گفته‌اند: «این مفسران شعر را اصل ناظر بر قرآن قرار داده‌اند. این‌ها می‌گویند: اگر این کار را انجام دهید شعر را در برابر قرآن اصل قرار داده‌اید. چگونه می‌شود با شعر بر قرآن استدلال کرد، در حالی‌که در زبان قرآن و حدیث، شعر مذمت شده است؟»

ولی مطلب چنین نیست که این‌ها فهمیده‌اند. ما شعر را اصل بر قرآن ندانسته‌ایم، بلکه خواسته‌ایم لفظ غریب از قرآن را به وسیله شعر بیان سازیم؛ زیرا خدای تعالی فرموده است: (إِنَّا جَعَلْنَا قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ) (زخرف/ 3) «(سیوطی، 1363: 412/1).

درباره استشهادات ادبی و نقش ادبی و تأثیر آن در تفسیر، کتابی به‌طور خاص نوشته نشده است. کتاب جامع الشواهد اثر محمدباقر الشریف به‌صورت عام در این باره نکاتی دارد هر چند ارتباط مستقیمی به موضوع مورد بحث ندارد. در بین مقالات، مقاله‌ای با عنوان «استشهاد به شعر در تفسیر ابن عاشور» نوشته‌ی اعظم رحیمی با این موضوع مرتبط است که در فصلنامه «بینات» پاییز 1386 شماره 55 ص 108 تا 117 به چاپ رسیده است. اما مقاله‌ای که به شکل تطبیقی نقش استفاده از استشهادات ادبی را به عنوان یک ترجیح ادبی در تبیین و توضیح کلام الهی مورد بررسی قرار دهد و برتری چنین تفسیری را در مقایسه با دیگر تفاسیر برجسته نماید، به رشته تحریر در نیامده است. لذا، مقاله حاضر با تکیه بر دو نوع تفسیر معنایی و ارتباطی و با نگاهی توصیفی-تحلیلی به مقایسه و نقد تفاسیر زمخشری و لاهیجی در پرتو ترجیحات ادبی پرداخته و شیوه کار و نوع نگاه مفسران را از این منظر روشن می‌سازد و تفاوت‌ها و تمایزات آنها را بیان می‌کند و در نهایت، به این پرسش‌ها پاسخ می‌دهد که: این افزونه‌ها-استشهادات ادبی- در تفسیر و تفهیم معانی آیات قرآن تا چه اندازه مؤثر واقع شده‌اند؟ و در تفهیم معنای تفسیر راه‌گشا بوده‌اند؟ آیا مفسّر چون زمخشری که از این سبک استفاده نموده، توانسته است ظرافت‌های معنی و ارزش‌های عاطفی موجود در واژه‌ها را به مخاطب انتقال دهد؟

2. بررسی ویژگی‌های تفسیر لاهیجی و تفسیر کشاف

1-2. تفسیر لاهیجی

تفسیر لاهیجی تألیف «بهاء‌الدین محمد بن شیخ علی شریف لاهیجی» (1040-1095 ق)، تفسیری تقریباً ترجمه‌گونه است. مفسّر در این تفسیر بر نکات نحوی و آرایه تفسیری ساده توجه دارد و گاه جهت روشن‌تر شدن مضمون آیه، به احادیث مرتبط با آن اشاره می‌کند و البته در خیلی از موارد هم فقط به ترجمه اکتفا کرده است! نکته حائز اهمیت دیگر در این تفسیر، کاربرد افراطی واژگان عربی است. همانطور که می‌دانیم زبان فارسی و عربی به دلیل ارتباط نزدیکی که با یکدیگر دارند، تأثیر بر همدیگر بر جای نهاده‌اند؛ یکی از مهم‌ترین تأثیرات آن، نفوذ واژگان عربی در فارسی است و با وجود اینکه بین زبان فارسی و عربی فاصله بسیار است ولی هنوز واژگان عربی از فارسی زدوده نشده است. لاهیجی در بازگردان متن عربی قرآن به فارسی در استعمال واژگان عربی به قدری افراط کرده که متن فارسی را با

استفاده نابجا از ساختار عربی به ابتذال کشانده است: «مخفی نماند که آیت کریمه (جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا) (بقره/ 22) و آیه (فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ) (ابراهیم/ 32) و همچنین آیتی که عنقریب می‌آید که (خَلَقَ لَكُمْ مَافِي الْأَرْضِ جَمِيعًا) (بقره/ 29) و امثال آن دالند بر اینکه افعال الله معلل بغرض و مصالحند، و اشعریین در این مسأله با اهل حق خلاف کرده‌اند و افعال الله را معلل بغرض نمی‌دانند و اعتقاد کرده‌اند که غرض از ارسال رسل و انزال کتب و اظهار معجزات بر دست انبیاء هدایت عباد نیست، غرض از خلق جنت و نار ایصال ثواب بر مطیع و عقاب بر عاصی نیست» (لاهیجی، 1373: 20/1). و حال آنکه «از اصول اولیه و مهم در ترجمه [و تفسیر] دقت در گزینش واژه‌هایی است که در زبان مقصد قابل فهم باشد؛ زیرا استفاده از واژگان ترجمه نشده در زبان مقصد، غالباً موجب سردرگمی خواننده می‌شود. از سوی دیگر مترجم [و مفسر] باید در ترجمه مطالب سعی کنند کلمات و لغات معادل با اصل و وافی به مقصود را بیابند و برگزینند» (معروف، 1383: 55).

2-2. تفسیر کشف

تفسیر کشف تألیف «جار الله محمود بن عمر زمخشری»، در بسط آموزه‌های دینی و هدایت عامه مخاطبان از سطح به عمق پیشتاز است و یکی از بزرگ‌ترین و پیچیده‌ترین متون تفسیری است که طی قرون درباره تفسیر قرآن کریم پدید آمده است و بدون اغراق شاید بتوان آن را بزرگ‌ترین و بهترین تفسیر بلاغی به شمار آورد، هر چند به علت نکات عمیقی که در متن تفسیر موجود است؛ جایگاه آن کمتر مورد توجه قرار گرفته است. با وجود آنکه تفاسیر بسیاری نیز از جمله: التبیان طوسی، مجمع البیان طبرسی، کشف الأسرار و عده الأبرار میبیدی و... در توضیح الفاظ از شعر استفاده کرده‌اند ولی فارغ از تعصبات مذهبی، مهارت استفاده از شاهد شعری مناسب و ملاحظت اشعار مورد استفاده، این تفسیر را از دیگر تفاسیر متمایز می‌کند.

فهم معانی دقیق واژه‌های قرآن، قدم مهمی در تدبیر است؛ چرا که واژه‌ها، مجرای کاوش و تأمل، و دریچه ورود به حوزه ملکوتی قرآن هستند. «برای کشف مراد خداوند، نیازمند فهم ریشه لغوی، معنی حقیقی واژه و موارد استعمال آن در صدر اسلام هستیم؛ چرا که زبان و لغت پیوسته به مرور زمان و به واسطه آمیزش با زبان و فرهنگ‌های دیگر، دستخوش دگرگونی و تحول بوده، و اینگونه واژه‌ها، معانی تازه‌ای به خود می‌گیرند. این معانی تازه، برای نسل‌های دور از صدر اسلام، حجابی برای فهم مقاصد قرآن می‌گردد و طبعاً امر تدبیر را به انحراف می‌کشاند، از این رو ضروری است که از متون پیش از عصر نزول قرآن یا نزدیک به آن در دست بوده است بهره جوییم» (کوثری، 1390: 15). عدم توجه به این مهم ما را از راهیابی به معنای دقیق واژگان باز می‌دارد و جایگزینی واژه‌های مشابه به اعجاز قرآن صدمه می‌زند چرا که فرو فرستنده قرآن، حکیم بوده، هر نکته و تعبیر را در جایگاه مناسب خویش آورده است برخلاف ما که به واسطه عدم احاطه بر لغت و عدم شناخت جایگاه‌ها و عدم برخورداری از حکمت، آنچنان که باید در کاربرد واژه‌ها دقت لازم به کار نمی‌گیریم. زمخشری به عنوان مفسری که در تفسیر خود بیشتر جهات تفسیر را لحاظ کرده، بخشی از تفسیر خود را به شرح لغات اختصاص داده است. ولی او در بیان لغات، سبکی دارد که باید آن را سبک ویژه خود او

نامید؛ وی به شاهدهی از لغت اشاره می‌کند، بویژه در جایی که لغت اندکی غریب و نامأنوس با شد. او لغات قرآن را بر اساس اشعار جاهلی تفسیر می‌کند و با کمک این منابع در شرح یک واژه، مدعای خود را با شاهدهی، مبرهن و مستدل می‌سازد. با نگاهی به اشعاری که به عنوان شاهد در تفسیر استفاده شده است می‌توان این نکته را دریافت که در خیلی از موارد، مفسر اشاره‌ای به نام شاعر نکرده و بیشتر از شاعران طبقات اول استفاده نموده است که شعر آن‌ها در نهایت فصاحت و اصالت زبان عربی است. زمخشری در تفسیر آیات به جز یک مورد و آن هم در تفسیر آیه 26 سوره بقره شعری را از خودش به عنوان شاهد نیاورده است. همچنین از ویژگی‌های دیگر این تفسیر این است که وی هیچ شاهد شعری را دو بار استفاده نکرده و از تکرار بیهوده پرهیز نموده است و آنچه برای وی مهم است تفهیم بهتر معنای آیات است.

در مجموع باید اذعان داشت که ارزش‌گذاری و معیارهایی که برای یک تفسیر خوب می‌توان در نظر گرفت متعدد و متفاوت است. ممکن است بعضی از تفاسیر از جهاتی دارای مرجحات و امتیازهایی باشند، اما از جهاتی دیگر کمبودهایی داشته باشند؛ مثلاً تفسیری شاهکار ادبی است، ولی در رساندن معنا ناقص است. دیگری به جنبه عرفانی آن بیشتر پرداخته و از حیث ادبی جایگاه ویژه‌ای ندارد، سومی به ترجمه تحت اللفظی همراه با شرحی مختصر پرداخته است و... اما آنچه که در تفسیر زمخشری مشهود است جمع میان دو شاخصه مهم در تفسیر قرآن است: فهم عوام و پسند خواص؛ از طریق القای معنا به مخاطب از طریق شرح واژگان و مضامین با استناد به شعر جاهلی به عنوان متون اصیل عربی و گاه احادیث روایی و واکاوی ظرافت‌های ادبی و بلاغی قرآن.

3. مقایسه تفسیر کشاف و لاهیجی در جزء اول

بررسی استشهادات ادبی در تفسیر کشاف و مقایسه آن با تفسیر لاهیجی در کل قرآن کریم زمانی طولانی و مجال گسترده می‌طلبد؛ از آنجا که «سبک، یک وحدت و منبعث از تکرار عوامل یا مختصاتی است که در اثر کسی وجود دارد» (ناظمیان، 1392: 238). لذا نگارندگان در بررسی خود به ذکر نمونه‌هایی از دو تفسیر در جزء اول قرآن کریم به نمایندگی از موارد همگون، همراه با نشانی اکتفا کرده و این روش را برای واکاوی نسبی دو رویکرد متفاوت مد نظر قرار داده‌اند.

3-1. (الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ) (حمد/2) در تفسیر لاهیجی چنین آمده است که: **(الْحَمْدُ لِلَّهِ)** «جمع حمدها و ثناها از ازل تا ابد و هر آنچه بوده و هست و خواهد بود مر ذات مستجمع جمیع صفات کامله راست» (لاهیجی، 1373: 3/1). نگاه لاهیجی معطوف به ارائه ترجمه‌ای تحت اللفظی و آمیخته با شرحی مختصر است — که در ادامه به موارد مشابه بیشتری اشاره می‌شود — و جدای از این مقوله، لاهیجی، با استفاده نابجا از واژگان عربی در متن تفسیر خویش منجر گشته، بار معنایی واژگان به ذهن خواننده‌ی عادی راه نیابد؛ زیرا از اصول اولیه و مهم در تفسیر، دقت در گزینش واژه‌هایی است که در زبان تفسیر قابل فهم باشد.

اما زمخشری سبکی متفاوت با لاهیجی دارد. وی پس از ترجمه آیه موردنظر، به شرح واژگان و عبارات می‌پردازد. او در ذیل آیه (الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ) به شرح و تفسیر دو واژه «حمد» و «شکر» در زبان عربی پرداخته است: حمد و مدح دو واژه متقارب هستند و به معنای ستایش و ندا در برابر نعمت نیکو و یا هرچیز زیبای دیگر به کار می‌روند. مانند: «حَمَدْتُ الرَّجُلَ عَلَىٰ اِنْعَامِهِ» و «حَمَدْتُهُ عَلَىٰ حَسْبِهِ وَ شَجَاعَتِهِ»؛ اما شکر، در برابر نعمت هم در دل و نیز با زبان و همچنین با اعضای دیگر بدن انجام می‌گیرد؛ چنان‌که شاعر سروده است:

وما كان شُكْرِي وَأَفِيًّا بِنَوَالِكُمْ
أَفَادَتِكُمُ النِّعْمَاءُ مِنِّي ثَلَاثَةً
وَلَكِنِّي حَاوَلْتُ فِي الْجَهْدِ مَذْهَبًا⁽²⁾
يَدِي وَلِسَانِي وَالضَّمِيرَ الْمُحَجَّبًا

(زمخشری، 1407: 8/1)

ولی حمد تنها با زبان انجام می‌گیرد و یکی از شاخه‌های شکر است و آن بالاترین مرتبه شکرگزاری است؛ چنان‌که گفته‌اند: «الْحَمْدُ رَأْسُ الشُّكْرِ» زیرا شکرگزاری در قلب پنهان است و در شکرگزاری به و سیله جوارح احتمال اغراض دیگری می‌رود برخلاف حمد که با زبان و آشکار و احتمال برداشت دیگری از آن نمی‌شود (زمخشری، 9/1). و آیه: (إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ) (حمد/5) دفع سؤال مقدر می‌کند گویا کسی پرسیده است که چگونه حمد می‌گویی؟ و در پاسخ گفته است: (إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ) و چنان‌که می‌بینیم سوره حمد قرائت می‌شود نه آنکه تنها با قلب انسان ادا شود که این موضوع نافی قرائت نماز با حضور قلب نیست.

از جمله چالش‌های تعادل واژگانی، برخورد مفسر با واژه‌ای است که به خصوص به سبب تفاوت بسترهای فرهنگی دو جامعه زبانی، فاقد معادل در زبان مقصد است. مفسران در برخورد با این امر - فرایند درک معنای واژگان مبدأ و انتقال آن به قالب واژگان مقصد [گزینش واژه]-، به گونه‌های مختلف عمل می‌کنند. یک مفسر همچون لاهیجی واژه‌های اصلی را به متن مقصد راه می‌دهد و بار معنایی واژه را در متن اصلی وامی‌نهد و این گونه خواننده با دو خوانشی‌های بسیاری در تفسیر روبرو می‌گردد که از کاستی‌های تفسیر به شمار می‌رود. و در مقابل برخی همچون زمخشری برای انتقال رسای پیام واژه با آوردن بی‌تی به شرح آن می‌پردازد. او در بیت مذکور به طور ضمنی این مهم را یادآور می‌شود که «شکر» اعم و «حمد» اخص و اهم از آن است. این روش با بیان مقصود متن اصلی از کاربرد واژه، متنی روان در تفسیر فراهم می‌آورد.

2-3. (مالکِ يَوْمِ الدِّينِ) (حمد/4)؛ شریف لاهیجی (يَوْمِ الدِّينِ) را فقط روز جزا (لاهیجی، 1373: 3/1) گفته است.

اما زمخشری کیفیت آن را در شعر بیان نموده و می‌گوید: (يَوْمِ الدِّينِ) روز جزا و از این روی در عربی گفته‌اند: «كَمَا تَدِينُ تَدَان» [هر گونه رفتار کنی بسزای آن خواهی رسید] و در دیوان حماسه آمده است:

وَلَمْ يَبْقَ سِوَى الْعُودَا
نِ دِنَاهُمْ كَمَا دَانُوا⁽³⁾

(زمخشری، 1407: 12/1)

از دیگر چالش‌های موجود در تفسیر، وام‌گیری واژگانی است. «وام‌گیری واژگانی، زمانی رخ می‌دهد که واژه موجود در متن زبان مبدأ به دلیل عدم برخورداری از معادل در زبان مقصد مستقیماً در متن زبان مقصد به کار می‌رود» (حقانی،

۱۳۸۶: ۱۴۸). از دیگر سو در طی ارتباط زندهٔ دو زبان با یکدیگر رفته‌رفته، واژگانی از هر یک به دیگری راه می‌یابد و اینگونه این پدیده در زبان نمود می‌یابد. حال ممکن است واژهٔ انتقالی به همان معنای مبدأ خود در مقصد به کار رود و یا تنها از نظر صوری منتقل شده و در مقصد معنایی متفاوت به خود بگیرد» (ناظمیان و دیگران، ۱۳۹۱: ۲۴۴). واژهٔ عربی «دین» که در زبان عربی در معانی مختلفی به کار می‌رود «خلق و خوی، تقوی، دلیل و برهان و حکم و قضاوت و جزاء و پاداش» (معجم الوسیط، ذیل واژهٔ دین؛ ۶۵۷/۱) در روند کارکردی خود در زبان فارسی، معنای «آیین و برنامهٔ عقیدتی» را به خود گرفته است؛ لذا به هنگام خواندن تفسیر شریف لاهیجی این سؤال به ذهن خواننده خطور می‌کند که معنای شایع و رایج دین «یک برنامهٔ اعتقادی- عملی» است همچنانکه در آیهٔ کریمه (إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ) (آل عمران/ ۱۸) آمده است و حال چگونه جزاء و پاداش معنا شده است؟ زمخشری برای پوشش این نارسایی با ارجاع به ابیات جاهلی به عنوان متون اصیل عربی که قرآن کریم پس از آنها و در تحدی با آنها نازل شده است، به خواننده این مهم را یادآور می‌شود که «دان، یدین» به معنای جزاء دادن در میان اعراب بادیه‌نشین قبل از ظهور اسلام نیز رواج داشته است.

3-3. (ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ) (بقره/ ۲) لاهیجی گفته است: (ذَلِكَ) آن کتاب موعود که پیش از این انبیاء را وعده داده بودم که بعد از این برای رسول عربی نازل خواهم کرد. (ذَلِكَ الْكِتَابُ) یعنی این قرآن است. از امام صادق ۷ مروی است که مراد از کتاب امام علی بن ابی طالب ۷ است. چنانکه مؤید این از آن حضرت مروی است که فرموده‌اند: «أَنَا كِتَابُ اللَّهِ النَّاطِقُ». بنابراین معنی آیه چنین خواهد بود که آن وصی رسول عربی که در کتب انبیاء سابق ثبت شده این است که علی بن ابی طالب ۷ باشد (لاهیجی، ۱۳۷۳: ۷/۱).

در مقابل زمخشری در تفسیر آن چنین گفته است: اگر پیر سید چگونه اشاره با (ذَلِكَ) در ست است؟ در حالی که مشاراً إلیه دور نیست؟ پاسخ خواهم داد که (ذَلِكَ) به (الْم) اشاره دارد و این در هر زبانی مرسوم است که انسان بعد از آن که درباره چیزی سخن می‌گوید و از آن می‌گذرد با لفظ «آن» بدان اشاره می‌کند زیرا «گذشته» در حکم دور می‌باشد. همان‌طور که خدای سبحان از همین اسلوب در جاهای دیگری از قرآن کریم استفاده کرده می‌کند: (إِنَّهَا بَقْرَةٌ لَا فَارِضٌ وَلَا بَكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ) (بقره/ ۶۸) و (ذَلِكُمْ مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي) (یوسف/ ۳۷) (زمخشری، ۱۴۰۷: ۱۲/۱)

نُبِّئْتُ نَعْمَى عَلَى الْهَجْرَانِ عَاتِبَةً سُقِيًّا وَرَعِيًّا لِذَاكَ الْعَاتِبِ الزَّارِي (4)

(همان: ۱۲/۱)

جالب است که زمخشری در همین آیه برای اینکه اثبات نماید که (ذَلِكَ الْكِتَابُ) به معنای «هو الكتابُ الكاملُ» است به گونه‌ای که بقیه کتاب‌ها در برابر آن ناقصند و تنها این کتاب شایسته آن است که کتاب نامیده شود، به مثال‌ها و ابیات مشهور در ادب عربی اشاره می‌کند؛ همان‌طور که در عربی گفته می‌شود: «هو الرجلُ» یعنی «الكاملُ فی الرُّجولِیَّةِ» یعنی «الجامع لما یكون فی الرجال من مرضیات الخصال»؛ و بیت زیر:

وَإِنَّ الْأَنْذَى حَانَتْ بِفَلَجٍ دِمَاؤُهُمْ
هُمَّ الْقَوْمُ كُلُّ الْقَوْمِ يَا أُمَّ خَالِدٍ (5)

(زمخشری، ۱۴۰۷: ۳۳/۱)

لازم است که به وجه سومی که در بلاغت به خوبی به آن پرداخته شده است یعنی اشاره به دور از باب علو منزلت و رفعت شأن به طور مستند پرداخته شود: «در بلاغت اسم اشاره، برای مقاصد گوناگون به کار می‌رود. یکی از اغراض بلاغی استعمال «مسندالیه» به صورت اسم اشاره دور آن است که گوینده به واسطه آن به مسندالیه عظمت می‌بخشد مانند آیه شریفه (قَالَتُ فَذَلِكَ الَّذِي لَمْتَنِّي فِيهِ) که جهت بیان زیبایی فراوان حضرت یوسف 7 و فراهم نمودن زمینه عذرخواهی زنان حاضر در مجلس از زلیخا که وی را در عشق ورزیدن به یوسف 7 سرزنش نمودند، اسم اشاره دور «ذلک» به کار گرفته شده و به این طریق، متکلم ضمن آنکه شأن و منزلت مسندالیه را رفیع گردانیده، مطلب خود را با وضوح بیشتری به ذهن مخاطبان منتقل ساخته است» (قزوینی، بی تا: 46؛ زمخشری، 1407: 466). در آیه شریفه مورد بحث نیز این مهم بلاغی صدق می‌کند. یعنی اسم اشاره (ذلک) برای علو شأن (الکتاب) یعنی قرآن عنوان شده است.

نکته مهمی که لاهیجی از آن چشم پوشیده، عدم توجه به لایه‌های دلالتی مجازی اسم اشاره است. البته این اهمال تنها دامن مفسران فارسی زبان را نمی‌گیرد بلکه برخی از مفسران عرب زبان به سبب عدم توجه به عصر نزول قرآن که در آن بازار ادب بیش از هر هنر و صنعت دیگری مورد توجه بود، در تفسیر خود به اشعاری که قرآن در تحدی با آنها نازل شد، توجهی نداشته‌اند! آنچه حائز اهمیت است آن است که قرآن به زبان و لغتی نازل شد که مردم جاهلی بدان تکلم می‌کردند و شاعران بدان شعر می‌سرودند و آنچه که مبین زبان اعراب جاهلی است، اشعار آنهاست؛ لذا در تفهیم و تفسیر واژگان قرآن، باید به معادل‌یابی آنها در شعر جاهلی مراجعه شود.

یک مفسر خوب باید در پی یافتن معادل با نوعی غرابت زدایی و بومی‌سازی برآید تا حد امکان بار معنایی واژگان را به ذهن خواننده راه دهد و بار فرهنگی و لایه‌های دلالتی مجازی آنها را در زبان مبدأ به جا نگذارد. یعنی همان کاری که زمخشری با آوردن بیت «نُبِّئْتُ نَعْمَى عَلَى الْهَجْرَانِ عَاتِبَةً / سُقِيًّا وَرَعِيًّا لَذَاكَ الْعَاتِبِ الزَّرَّارِ» انجام داده است. مفسر پس از شرح بیت در پایان اذعان می‌دارد که مقصود از ذلک در «ذَاكَ الْعَاتِبِ الزَّرَّارِ» تعظیم و تفخیم جایگاه «العاتب» است (زمخشری، 1407: 32).

3-4. (الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ) (بقره/3) شریف لاهیجی یادآور می‌شود که:
(يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ) یعنی ایمان می‌آورند به آنچه غایب است از نظر ایشان مثل صانع، عالم و صفات کامله او و احوال قیامت و احوال آن. و می‌تواند منظور از جمله «ما غاب عنهم» امامت قائم آل محمد 9 و خروج آن حضرت در آخر الزمان باشد. هم‌چنانکه از جابر و او از ابو جعفر 7 روایت شده است: «الغیب هو البعث و النشور و قیام القائم 7» و از این حدیث معلوم می‌شود که مراد از غیبت اعم از کل واحد این امور است. (لاهیجی، 1373: 8/1)

زمخشری درباره آیه مذکور می‌گوید: اگر (بِالْغَيْبِ) را صله بدانیم غیب در اینجا به معنای غایب خواهد بود که در این صورت به منزله تسمیه به مصدر در عبارتی همچون «غاب الشيء غیباً» است. چنان‌که از شاهد نیز به شهادت تعبیر نموده‌اند. خدای تعالی می‌فرماید: (عَالِمُ الْغَيْبِ وَالشَّهَادَةِ) (انعام/73)؛ [دانای نهان و آشکار] و از نصر بن شمیل روایتی آورده است: «شربت الإبل حتی وارت غیوب کلاها» [شتر چنان آب را نوشید که حتی تهیگاه و نهانگاه کلیه‌هایش هم پر

شد. و گفته مراد از غیب، جوفی است در بخشی از کلیه که وقتی شکم حیوان فربه می شود، آن نیز ور می آید و بیرون می زند (زمخشری، 1407: 39/1).

پیرامون (يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ)، لاهیجی به این کلام اکتفا نموده است: «به جای می آورند نمازهای واجب را» (لاهیجی، 1373: 8/1).

اما زمخشری با تفصیل بیشتری بیان نموده است: اقامه نماز به معنای پیوسته خواندن و پایبندی به آن است چنان که خدای تعالی در آیه 23 سوره معارج می فرماید: (الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ) همان کسانی که در نمازشان پی می گیرند؛ یعنی همواره نماز خود را می گزارند. در همین معنی «قامت السوق» و «اقامها» گفته اند به معنای رواج بازار است که در شعر آمده است:

أَقَامَتْ غَزَالَهُ سُوقَ الضَّرَابِ لِأَهْلِ العِرَاقِينِ حَوْلًا قَمِيطًا⁽⁶⁾

(زمخشری، 1407: 39-40/1)

وقتی محصول [تفسیر] از نظر واژگانی و معادل یابی در زبان مقصد صحیح باشد، باز ممکن است معنایی که همنشینی واژگان مقصد در مجموع به دست می دهد، در همپایی با معنایی که از همنشینی واژگان مبدأ به دست می آید فراز و نشیب هایی به همراه داشته باشد» (ماندی، 1384: 115) و یا نکته ای ظریف در پس واژه مبدأ از قلم افتاده باشد. در تفسیر آیه کریمه مذکور، برخی از مفسران تنها به برپاداشتن نماز اشاره کرده اند ولی برخی دیگر همچون «محمد بن قرطبی» در تفسیر «الجامع لأحكام القرآن»^{*} و «ابو حیان اندلسی» در تفسیر «البحر المحيط فی التفسیر»^{**} همچون زمخشری با آوردن شاهد مثال های ادبی به «برپاداشتن همراه با مداومت» تأکید داشته اند. با مقایسه این دسته از تفاسیر با سایر تفسیرهایی که بسیار سریع از کنار معنای واژگان گذشته اند می توان دریافت که آنها چگونه با استناد به ابیات جاهلی که گنجینه واژگان اصیل عربی به شمار می روند، تفسیرهایی دقیق و مانوس ارائه داده و اینگونه بر قابلیت ارتباطی تفسیر افزوده اند. نکته مهم آن است که با مراجعه به کاربرد واژه «إقامة» در متون ادبی پیش از ظهور اسلام است که بر خواننده روشن می شود که مقصود خداوند از «إقامة الصلاة» تنها برپاداشتن آن نیست؛ بلکه «تأکید بر مداومت نماز و عدم خلل در آن» از پیام های مهم دیگر آیه است که از طریق ابیات مذکور بر خواننده معاصر آشکار می گردد؛ نکته ای که از چشم سایرین مغفول مانده است.

3-5. (أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَتِ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ) (بقره/16) لاهیجی درباره این آیه

می نویسد: اهل نفاق آن جماعتی اند که بخریدند گمراهی و کفر را به هدایت و ایمان، یعنی بدل کردند فطرت ایمانی را و اختیار کفر نمودند (لاهیجی، 1373: 15/1).

زمخشری آیه شریفه را با شاهد شعری توضیح داده و می گوید: «گمراهی را بر هدایت ترجیح دادن و به جای راهیابی، بی راهی را برگزیدن» عبارتی استعاری است، زیرا «اشتراء» به معنای پرداخت عوض و گرفتن چیزی به جای چیز دیگر است، چنان که شاعر سروده است:

أَخَذْتُ بِالْجُمَّةِ رَأْسًا أَزْعَرًا وَبِالتَّنَائِيَا الْوَأَضِحَاتِ الدَّرْدُرَا⁽⁷⁾

(زمخشری، 1407: 69/1)

آنچه که یک مفسر باید آن را همواره در ذهن بسپارد آن است که وظیفه او صورت‌بندی مجدد نوشته [متن مبدأ] نیست بلکه وظیفه او توضیح و بسط چرایی و چگونگی آمدن یک واژه در مقابل واژگان مترادف است و توجه به نکات زیباشناختی و بلاغی در این مسیر می‌تواند راه‌گشای مفسر باشد. زمخشری در تفسیر خویش ضمن آنکه توجه به شرایط عصری و مقتضای حال مخاطب را در کلام الهی در نظر گرفته، به اغراض گوناگونی که متکلم بر اساس آن سخن می‌گوید، اشاره می‌کند و چگونگی ساختار جمله - که از نظر بلاغی، تأثیر مستقیم بر مفهوم آن می‌گذارد - در تفسیر، مورد لحاظ قرار داده است. خداوند تبارک و تعالی با استفاده از تمثیل، موضوعات و مباحث عقلی را تفهیم می‌کند و با تشبیه معقول به محسوس، مردم عوام را نیز به حقیقت نزدیک می‌سازد. زمخشری نیز این مهم را در نظر داشته و برای آنکه متن تفسیر عجیب و دور از ذهن ننماید و به زبان و ساختار متن مبدأ نزدیک باشد، با حفظ مشخصات متن اصلی تا آنجا که ظرفیت زبان تفسیر ایجاب می‌کند، از بیت فوق به عنوان ابزاری در توصیف حقایق نهفته در پس معانی استعاری واژه «اشتری» بهره برده است. از نکته‌های مطبوع و زیبا در این نوع تفسیر، همنوایی لفظ در متن اصلی و تفسیر است. وی در تفسیر، جهت رمزگشایی معنای استعاری برخی از واژگان، عین لفظ را در بیتی تکرار می‌کند تا تفسیر با متن اصلی هماهنگ گردد و اینگونه با تکرار، مصداق و معنی را همزمان نشان می‌دهد. در واقع مفسر نظیر ساختار جمله را در بیت شعری عنوان ساخته تا ضمن آنکه همچون متن اصلی، تفسیر خود را به زیورهای لفظی بیارابد، در بسط معنای عاریتی «اشتری» مخاطب را یاری رساند.

3-6. (صُمُّ بَكْمُ عُمَى فُهُمُ لَأَيَّرِجِعُونَ) (بقره/18) لاهیجی در شرح این آیه می‌گوید: «گویا که این منافقین و یا مستوقدین مانند کر و گنگ و کورند که ادراک هیچ چیز نمی‌کنند. پس ایشان باز نگردند از کفر بایمان، و از ضلالت به هدایت؛ زیرا که این رجوع موقوف بادراک است و ادراک در ایشان مفقود الاثر است» (لاهیجی، 1373: 17/1).

اما زمخشری در تبیین آن به ابیاتی چند از جاهلی اشاره می‌کند و در قالب علم بیان به شرح نکته بلاغی موجود در آیه شریفه می‌پردازد: آنها [منافقان] پس از آنکه گمراهی را عوض هدایت خریدند و خداوند نور [رستگاری] را از آنها زایل کرد، با وجود آنکه حواس [پنجگانه] آنها سالم بود ولی نخواستند که ندای حق [طلبی] را بشنوند و زبانشان به حق [گویی] سخن گوید و [حق را] با چشمانشان ببینند. آنچنانکه در بیت زیر مشهود است:

إِنْ يَسْمَعُوا رِيْبَةً طَارُوا بِهَا فَرِحَا	مَنْ يَسْمَعُوا رِيْبَةً طَارُوا بِهَا فَرِحَا
صُمُّ إِذَا سَمِعُوا خَيْرًا ذُكِرَتْ بِهِ	وَأِنْ ذُكِرَتْ بِسُوءٍ عِنْدَهُمْ أَذِنُوا
جَهْلًا عَلَى وَجْهِنَا عَنْ عَدُوِّهِمْ	لَبِئْسَتْ الْخَلْتَانِ الْجَهْلُ وَالْجَبْنُ

(8)

عده‌ای از بلاغیون آیه را مشتمل بر استعاره می‌دانند همچون «آنها شیرانند» برای افراد شجاع و «هم بحور» برای انسان‌های سخاوتمند. برخی هم معتقد هستند چون موصوف [منافقان] در آیات پیش ذکر شده است، تشبیه بلیغ است (زمخشری، 1407: 76/1).

زمخشری به اقتضای شیوه کارش که بر پایه نکته‌سنجی است، در کنار شرح آیات، به ابیاتی از جاهلی ارجاع داده و از طریق آن دو نکته را همزمان القا کرده است: 1. عملکرد منافقان تعمدی بوده است. 2. دشمنی و نادانی و ترس علت چنین کاری است. در تفسیر آیه مورد بحث، مفسرانی چون لاهیجی به القای معنای مقصود اکتفا نموده‌اند. اما زمخشری جهت اقناع و توجیه مخاطب به مدد نکات ادبی و بلاغی فهمی عمیق از کر و کور و لال ارایه داده است. -همچنان‌که شاعر مورد اشاره زمخشری می‌گوید- عده‌ای آن دسته از سخنانی را که بخواهند و تمایل به شنیدن آنها داشته باشند، می‌شنوند و اگر نسبت به سخنی کراهت داشته باشند، تعمداً نخواهند شنید. بنابراین اولین نکته که به کمک ابیات آشکار خواهد شد این است که منافقان از حواس [پنجگانه] سالمی برخوردار هستند، لیکن تعمداً گوش به سخن حق نمی‌دادند و از به زبان آوردن حق و توجه و تأمل در آن خودداری می‌کردند. اما این ابیات یک واقعیت را در زمینه نفاق نیز روشن می‌سازد و آن اینکه نفاق و دورویی از عناد و نادانی نشأت می‌گیرند. در واقع، نکته دومی که به کمک ابیات آشکار گشته، علت چنین امری است که شاعر آن را «عناد و نادانی و ترس» آنها برمی‌شمرد و این امر بیانگر این مهم است که زمخشری از میان چندین بیتی که پیش روی داشته است و به نحوی با مفهوم آیه مورد بحث تناسب داشته و برخی از مفسران به آنها اشاره کرده‌اند،⁽⁹⁾ ابیاتی را برگزیده که در تحکیم استدلالش مؤثر واقع شود.

3-7. (أو كَصِيبٍ مِّنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِم مِّنَ الصَّوَاعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ وَاللَّهُ مَحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ)² (بقره/ 19) لاهیجی ضمن نگاهی نحوی به عبارات، ترجمه‌ای مختصر از آیه ارائه می‌دهد: «وَأَوْ كَصِيبٍ مِّنَ السَّمَاءِ مَعُطُوفَسْتِ بِرِ «الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا» و کاف زائد است، و تقدیر کلام چنین است که: «و مثلهم کمثل ذوی صیب من السماء یعنی یا حال ایشان مانند حال خداوند باران بزرگ قطره است که بزیر آید در شب از آسمان فیهِ ظُلُمَاتٌ باشد در آن تاریکی‌های تکائف قطرات باران و تاریکی ابر و تاریکی شب وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ و باشد در آن آواز رعد و روشنی برق...» (لاهیجی، 1373: 17/1)

ولی زمخشری از پس نگاه نحوی، به یکایک واژگان از جمله صیب، السماء و مضمون عبارات توجه دارد و در قالب استشادات ادبی به توضیح آنها می‌پردازد. از جمله شاهد مثال‌های ادبی وی پیرامون «السماء» است: «السماء معرفه آمده است و غرض نفی یک افق از چندین افق است بلکه تمام افق‌های آسمان را مقصود است؛ «لأنَّ كلَّ أفقٍ من آفاقها سماء» زیرا هر افق، سماء نامیده می‌شود آنچنان‌که در بیت زیر آمده است:

فأوه لذكراها إذا ما ذكرتها و من بعد أرض بيننا و سماء⁽¹⁰⁾

(زمخشری، 1407: 78/1)

پیشتر ذکر شد که «نگاه زمخشری در دلالت آیات کریمه قرآن، نگاهی است ادبی و دقیق و فهم او از معانی آیات، فهمی است عمیق که از هیچ مکتب خاصی تأثیر نپذیرفته است.» (معرفت، 1380: 2/309) او در این راستا اصرار

دارد که فرق‌ها و تفاوت‌های نحوی را بیان کند و در این شیوه، معنی و مفهوم لغت را گاه با بیان نقطه‌مقابل آن به دست می‌آورد. چنانکه در مقام فرق بین السماء و سماء چنین عمل کرده است. او با استقصا در ساختار نحوی واژه «السماء» معنایی دقیق و بر اساس فضای حاکم بر متن و جمله، ارایه داده است. شاید در نگاه اول چنین کاری به گرتنه‌برداری نحوی و یا حتی تفسیری تحت‌اللفظی شباهت داشته باشد؛ اما بدون توجه به ساختار نحوی واژه زبان مبدأ و فهم ارتباط بین لغات و چرایی آمدن به چنین ساختاری، از نکات ریز ادبی و بلاغی قرآن غفلت می‌شود. همچنانکه در آیه ۱۲ سوره فصلت^(۱۱) آمده است، خداوند هفت آسمان خلق نموده است. طبق قواعد نحوی عربی، هرگاه کلمه‌ای به صورت نکره عنوان شود بر افراد دلالت می‌کند و هرگاه به کمک «ال» معرفه گردد، مدلول‌های متعددی می‌تواند داشته باشد، از جمله آنکه می‌تواند بر اسم نکره‌ای که پیشتر درباره آن سخن رفته اشاره داشته باشد یا آنکه بر تمام افراد جنسش دلالت کند؛ در آیه شریفه مورد بحث، «ال» السماء «ال جنس» است؛ یعنی خداوند در این آیه هفت آسمان را قصد کرده است. زیرا در آیات پیشین سمائی که درباره آن سخن رفته باشد، نیامده است. شاعر بار دیگر کارکردی ادبی پیش گرفته و در لابه‌لای بیتی در جهت دریافتی سهل و انتقال صحیح معنا، به نقطه‌مقابل حالت تعریف «السماء» یعنی صورت نکره آن «سماء» اشاره کرده است.

3-8. (وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِّن دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ) (بقره/23) لاهیجی در باره (مِن دُونِ اللَّهِ) به این ترجمه اکتفا می‌کند: «بجز از خدای بحق و معبود مطلق» (لاهیجی، 1373: 1/21)

زمخشری به تفصیل درباره لفظ (دُون) سخن می‌گوید و به بیت زیر از «أمیة بن اَبی الصلت» اشاره می‌کند:

يا نفسُ مالکِ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَاقٍ و لا للسع بنات الدهر من راق⁽¹²⁾

(زمخشری، 1407: 23/1)

زمخشری استعمال لفظ در بیشتر از یک معنی را به صراحت پذیرفته است؛ این موضوع از مباحث الفاظ در علم اصول است. «پذیرفتن استعمال لفظ در بیشتر از یک معنی تأثیرات شگرفی در فقه و کلام و تفسیر بر جای می‌نهد و با مسأله چند بطن داشتن قرآن نیز ارتباط می‌یابد؛ چنانکه در ترجمه قرآن نیز نقش خواهد داشت.» (حائری، بی‌تا: 55) لفظ «دون» بر حسب موقعیتی که در جمله دارد، معانی متعددی را می‌رساند؛ گاه به معنای تحت است «دُون قدمک بِسَاطٍ» و گاه به معنای فوق «السَّمَاءُ دُونُکَ» و گاه به معنای خلف «جلس الوَزیْرُ دُونَ الْأَمیرِ» و گاه به معنای امام «سَارَ الرَّائِدُ دُونَ الْجَمَاعَةِ» است. اما معنای دیگری نیز دارد و آن «إِلا» است. شاعر برای آنکه خواننده به سهولت و بدون هیچگونه تأملی به معنای مقصود راه یابد، در شرح لغت به استعمال لفظ در ساختار نحوی توجه داشته است. از آنجا که «إِلا» در جمله منفی و با مستثنی و مستثنی منه همراه است، مفسر بیتی را شاهد مدعای خود ذکر کرده که در آن لفظ «دون» در ساختار جمله استثنا قرار گرفته باشد: «ادات نفی + ادات استثنا + مستثنی منه». اینگونه زمخشری مدعای خود را مبنی بر اینکه «دون» در معنای «غیر» به کار رفته است، با شاهدی ادبی مبرهن و مستدل ساخته است.

9-3. (وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ) (بقره/ 25) شریف لاهیجی درباره این که چرا صفت ازواج مفرد آمده، توضیحی نداده است.

زمخشری می گوید: اگر بپر سند چرا این صفت مانند مو صوف به صورت جمع نیامده؟ در پاسخ باید گفت این دو شیوه در زبان عربی فصیح است و عرب می گوید: «النساءُ فعلن» برای چند نفر و «النساءُ فعلت» در صورتی که مفرد باشد؛ چنان که در بیتی از دیوان حماسه آمده است:

وَإِذَا الْعَذْرَايَ بِالذُّخَانِ تَقَنَّعَتْ وَاسْتَعْجَلَتْ نَصْبَ الْقُدُورِ فَمَلَّتْ⁽¹³⁾

(زمخشری، 1407: 109/1)

نکته ای که بیان آن ضروری است و نه تنها از دیدۀ لاهیجی بلکه از نظرگاه زمخشری مغفول مانده است پاسخ به این پرسش است که آیا جمع یا مفرد آمدن (مُطَهَّرَةٌ) تأثیری در ارایۀ تفسیر داشته است؟ آیا با وجود فصاحت، مفرد آمدن آن اتفاقی است یا حکمتی داشته است؟ صحیح است که برای لفظی چون «النساء» می توان دو فعل افراد و جمع را استعمال کرد، اما در آیه شریفه، (أَزْوَاجٌ) جمع زوج بمعنی همسر است که اطلاق بر هر یک از شوهر و همسر او می شود و حال آنکه «النساء» تنها بر تأنیث دلالت دارد. لذا چنان که در سایر آیات نظری افکنیم خواهیم دید که (أَزْوَاجٌ) پیوسته با (مُطَهَّرَةٌ) عنوان گشته و این مبین این نکته است که (أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ) بر شوهران و همسران پاک دلالت دارد و تنها زنان را شامل نمی شود. در بهشت زنانی پاک هستند؛ البته خود مردان هم به زیباترین صورت و مبرا از آلودگی های دنیوی و قذارات مادی و اخلاقی خواهند بود؛ آنها برای زنان پاک و حوریان هم متقابلاً برای مردانی پاک. اگر خداوند تبارک (أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَاتٌ) عنوان می کرد در آن صورت تغلیب نساء بر رجال را داشتیم و تنها حوریان را مقصود بود و حال آنکه چنین نیست. البته برخی از تفاسیر همچون «البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن» و «لَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ مِنْ أَدْنَسِ الدُّنْيَا، لِلذَّكَورِ مُطَهَّرَةٌ الْإِنَاثِ وَ لِلْإِنَاثِ مُطَهَّرَةٌ الذَّكَورِ، وَ لَكِنَّ الْحَوْرَ هِيَ فَقَطٌ لِلذَّكَورِ» (صادقی تهرانی، 1419: 5/1). تألیف «محمد صادقی تهرانی» و «تفسیر من وحی القرآن» «إِنَّ الْأَزْوَاجَ جَمْعُ زَوْجٍ، وَ الزَّوْجُ يَطْلُقُ عَلَى الرَّجُلِ وَ الْمَرْأَةَ فَيُقَالُ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا زَوْجٌ، فَتَكُونُ الْآيَةُ مَسْوُوقَةً لِلْحَدِيثِ عَنْ أَزْوَاجِ الرِّجَالِ الْمُؤْمِنِينَ مِنَ النِّسَاءِ الْمُطَهَّرَاتِ، وَ عَنْ أَزْوَاجِ النِّسَاءِ مِنَ الرِّجَالِ الْمُطَهَّرِينَ، وَ يَكُونُ تَأْنِيثُ مُطَهَّرَةٍ بِلِحَازِ الْجَمْعِ وَ فِيهِ خَفَاءٌ» (فضل الله، 1419: 1/195). تألیف «سید محمد حسین فضل الله» این نکته را لحاظ کرده اند.

لاهیجی (خَالِدُونَ) را «جاودانگی» گفته اما زمخشری با ابیاتی از امرؤ القیس آن را بیشتر تبیین نموده و توضیح داده است که «خلد» یعنی لذت داریم، چنان که خدای متعال فرموده است: (وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِنْ قَبْلِكَ الْخُلْدَ أَفَإِنْ مِتَّ فَهُمُ الْخَالِدُونَ)³ (انبیاء/ 34) همچنان که «امرؤ القیس» در ابیات زیر می گوید:

أَلَا أُنْعَمُ صَبَاحًا أَيُّهَا الطَّلُّ الْبَالِي وَهَلْ يَنْعَمَنَّ مَنْ كَانَ فِي الْعَصْرِ الْخَالِي⁽¹⁴⁾
 وَهَلْ يَنْعَمَنَّ إِلَّا سَعِيدٌ مُخَلَّدٌ قَلِيلُ الْهُمُومِ مَا يَبِيْتُ بِأَوْجَالِ

(زمخشری، 1407: 110/1)

ریشه شناسی در فهم مفردات قرآن کریم و معنا شناسی در تفسیر قرآن نقش فراوانی دارد، زیرا پیش فرض اساسی تفسیر تاریخی قرآن این است که معنای مراد خدای تعالی از الفاظ و تعابیر قرآن عبارت از همان معنایی است که عرب حجاز در عصر نزول می فهمیدند. همان طور که پیشتر عنوان شد، زمخشری نیز این مهم را در نظر داشته و در بسیاری از موارد برای یافتن معنای یک واژه قرآنی یا تأیید معنایی که از واژه‌ای ارائه کرده از واژگان ابیات جاهلی کمک گرفته است. در زبان عربی واژه «خلد» چنین آمده است: «خَلَدَ فِي النَّعِيمِ» [برای همیشه در ناز و نعمت ماند.] و «خَلَدَ بِالْمَكَانِ» [مدت خیلی درازی در آن مکان ماند.] زمخشری این معنا را پذیرفته است اما از آنجا که مفسر همواره در پی آرایه تفسیری دقیق است، به قید [زوال‌ناپذیری] اشاره دارد و در تأیید این معنا از بیت فوق کمک گرفته است. شاعر سعادت ابدی را در ماندگاری فناپذیر می‌داند؛ مفسر نیز بر این باور است که خداوند بهشتیان را به پایداری همیشگی و بقای ماندگاری که هرگز زوال نپذیرد وعده داده است، لذتی که مشوب به خوف نیستی و زوال نیست و هرگز این کرامت و نعمت از ایشان منقطع نشود؛ و مدعای خویش را با این ابیات مستدل ساخته است. همانطور که در آیه 57 سوره النساء، با قید «أبدًا» بر این معنا تأکید شده است: (خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا) و یا همچنان که ملا فتح الله کاشانی در تفسیر «زبدۀ التفاسیر» به این نکته اشاره دارد: «المراد به هاهنا الدوام و البقاء اللازم الذي لا ينقطع» (کاشانی، 1423: 98/1). پیام مهمی که زمخشری از طریق ابیات مذکور بر خواننده معاصر آشکار ساخته است.

10-3. (إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةٌ فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَبِهْدَىٰ بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ) (بقره/ 26) لاهیجی در شرح آیه می‌گوید: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي بَدْرَسْتِي كَمَا خَدَىٰ تَعَالَىٰ بَاز نَمِي اِيَسْتَدُ أَنْ يَضْرِبَ أَي مِّنْ أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَا يَعْنِي مِنْ اِيَنَكْه بَزْنَد بَوَاسِطَه تَبْيِيْن حَقِّ مَثَلِي اَز مَثَلِهَا بَعُوضَةٌ كَمَا اَنْ مَثَلِ پَشَه بَاشَد...» (لاهیجی، 1373: 24/1)

و حال آنکه زمخشری عبارت (إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةٌ) را جواب سؤال مقدر «أما يستحي رب محمد أن يضرب مثلاً بالذباب والعنكبوت» و از باب مشاکله و همراهی با پرسش مقدر می‌داند و به بیتی از «ابوتمام» اشاره می‌کند؛ در این بیت شاعر برای اختیار کردن و برگزیدن همسایه، واژه «بیت» یعنی ساختم را به کار برده است به جهت مجاورت با منزل:

مَنْ مَبْلَغُ أَفْنَاءِ يَعْرُبُ كُلِّهَا أَنِّي بَنَيْتُ الْجَارَ قَبْلَ الْمَنْزِلِ⁽¹⁵⁾

(زمخشری، 1407: 113)

در فهم اسرار یک واژه یا تعبیر قرآنی، سیاق آیات و شأن نزول باید معیار قرار گیرد. زمخشری در تفسیر آیه شریفه نیز به این نکته نظر داشته است. وی ابتدا به شأن نزول آیه و سؤالی که منافقان عنوان داشته‌اند اشاره می‌کند: أما يستحي رب محمد أن يضرب مثلاً بالذباب والعنكبوت؟ و خداوند در جواب، آیه شریفه را نازل کرده است. اما آنچه که سؤال برانگیز است آن است که شرم و حیا بر خداوند تعالی راه ندارد. زیرا حیا از صفات فاضله نفسانیه است و ساحت آفریدگار از آن منزّه است. لذا مفسر درباره چرایی آمدن فعل «لايستحي» در جواب می‌گوید. زمخشری در توضیح لغت

لایستحیی که استعمال آن در آیه مبارکه اندکی غریب و نامأنوس است، بار دیگر به استعمالات ادبی توجه کرده و بر اساس شاهدی ادبی کلمه قرآنی را شرح و بسط داده است. وی معتقد است مقصود از لایستحیی در آیه، «لایترک» است: «لایترک ضرب المثل بالبعوضه ترک من یستحیی آن یتمثل بها لحقارتها.» [خداوند تبارک و تعالی مثال زدن به پشه را ترک نمی‌کند همچنانکه شخصی از مثال زدن به آن به خاطر حقیر بودن و کوچک بودنش شرم دارد.] اما خداوند جهت مطابقت و همانندی جواب با سؤال، عین جمله منافقان را بکار گرفته است؛ اسلوبی که در زبان و ادب عربی «مشاکله» نام دارد. زمخشری در اثبات وجود چنین ساختار رایجی در زبان عربی و مبرهن ساختن ادعای خویش، از دانسته‌های ادبی خود بهره گرفته و به منابع اصیل ادبیات عرب روی آورده است و به شاهدی از صنعت بدیعی مشاکله اشاره می‌کند. در بیت مذکور مقصود شاعر از «بنیت»، اختیار کردن و برگزیدن است، اما جهت همانندی و مشاکلت با لفظ «منزل»، شاعر لفظ «بنی» را بکار برده است. این در حالی است که لاهیجی در تفسیر خود بدون آنکه به این نکته اشاره کند لایستحیی را «بازنمی‌ایستد» معنا کرده است و یا حتی برخی از مفسران به همان معنای لغوی واژه اشاره داشته‌اند؛ همچون سید محمد باقر موسوی همدانی (موسوی همدانی، 1374: 1/141).

3-11. (و إِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُدَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَ فِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٍ) (بقره/49) شریف لاهیجی (یسومونکم) را «یعذبونکم» تفسیر کرده است (لاهیجی، 1373: 48/1).

اما زمخشری می‌گوید: (یسومونکم) از «سامه خسفاً» گرفته شده است که اگر کسی ستم پیشه باشد درباره او به کار برده می‌شود؛ چنانکه «عمروبن کلثوم» گفته است:

إِذَا مَا الْمَلِكُ سَامَ النَّاسِ خَسْفًا أَيْنَمَا أَنْ يَقِرَّ الْخَسْفُ فِينَا (16)

(زمخشری، 1407: 137/1)

مقصود شاعر از بیت، مداومت فرمانروای ظالم در خواری و ستم به مردم است؛ به گونه‌ای این ظلم و ستم برای مدت مدیدی در میان مردم ماندگار شده است. زمخشری نیز به کمک این شاهد ادبی، به قید نهفته در فعل «سام» اشاره دارد. «یسومونکم» از ریشه «سوم» به معنی پی در پی دنبال چیزی رفتن است و «یسومونکم سوء العذاب» یعنی شما را به صورت مداوم عذاب می‌کردند و این نکته یادآور کارهای سخت و بیگاری‌هایی است که قبطی‌ها برای سالیان مدیدی بر بنی اسرائیل تحمیل می‌کردند. [بنی اسرائیل در مصر قومی بیگانه به شمار می‌رفتند و پس از آمدن حضرت یوسف و برادرانش به مصر، و توالد و تناسل آنها به وجود آمده بودند. قبطی‌ها یا همان ساکنان اصلی مصر همواره به بنی اسرائیل به دیده حقارت نگاه می‌کردند و در عین حال از آنها بیگاری می‌کشیدند. تمام کارهای سخت و طاقت فرسا را به عهده آنان گذاشته بودند و آنها مثل بردگان شب و روز کار می‌کردند. قبطیان آنها را به زور به انجام اعمال شاقه وادار می‌کردند. حمل سنگهای بسیار سنگین برای بنای معابد و قصر شاهان و مقابر آنها بخصوص اهرام مصر از راه‌های دور، به عهده بنی اسرائیل بود به طوری که گاهی رسیدن یک تخته سنگ به معبد به قیمت تلف شدن چندین نفر از بنی اسرائیل تمام می‌شد.] این در حالی است که لاهیجی تنها معنای «یعذبونکم» را از فعل «یسومونکم» اراده کرده است: عذاب می‌کردند

شما را عذابی شدید و آن عذاب این بود که **يُذَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ** می‌کشتند پسران شما را در حین طفولیت. و اینگونه می‌بینیم که این استدلال و بهره‌گیری زمخشری از یک بیت چه تأثیری در روشن شدن تفسیر آیه داشته است.

12-3. (قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يَبِينُ لَنَا مَا هِيَ قَالَ إِنَّهُ يَقُولُ إِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا فَارِضٌ وَلَا بِكْرٌ عَوَانٌ بَيْنَ ذَلِكَ فافعلوا ما تؤمرون) (بقره/68) لاهیجی در معنای **(لا فاریض و لا بکر)** می‌گوید: نه پیر و نه کوچک نارسیده (لاهیجی، 1373: 1/64)؛ و اینگونه «فاریض» را پیر معنا کرده است.

زمخشری این پیر بودن را با شعر توصیف کرده و گفته است؛ خفاف بن ندبه می‌گوید:

لَعَمْرِي لَقَدْ أُعْطِيتُ ضَيْفَكَ فَارِضًا تُسَاقُ إِلَيْهِ مَا تَقُومُ عِبَلِي رَجُلٌ⁽¹⁷⁾

(زمخشری، 1407: 1/149)

زمخشری به اقتضای شیوه کارش که بر پایه نکته‌سنجی و استدلال بنا شده است، معنایی را گزینش می‌کند که در بردارنده تمام صفات و قیده‌های نهان در پس واژه متن مبدأ باشد. علت چنین گزینشی را در بیتی از جاهلی جستجو می‌کند. هر چند بسیاری از مفسران همچون لاهیجی «فاریض» را به معنای پیر ترجمه کرده‌اند اما مقصود چگونه گاو پیری است؛ گاو پیری که کارآموده است و همچنان قدرت کار کردن را دارد یا گاو پیری که از کار افتاده است؟ توجه به موارد استعمال واژه در متون اصیل عرب، نکته مهمی است که ما را در بهره‌جویی از معانی متعدد لغوی، و اختیار معنی مناسب با سیاق آیه، یاری می‌دهد؛ استفاده از نکته‌سنجی‌های مفسرین محقق در لغت — همچون زمخشری — این بهره‌مندی را به کمال خود نزدیک می‌گرداند. وی به کمک بیت فوق معنایی دقیق از «فاریض» به دست می‌دهد: «[شتری داده‌ام که] شایستگی سوار شدن ندارد و کسی می‌خواهد که آن را براند.»

نتیجه

1. مطابقت واژگان قرآنی با ابیات شعر جاهلی، به تفکیک لایه‌های گوناگون معنایی واژگان کمک می‌کند و بخشی از پوشیدگی و پنهانی‌های معنایی قرآن را آشکار می‌کند و در این صورت است که تفسیری مستدل و متنی ساده و عامه‌پسند در اختیار مخاطب قرار می‌گیرد. از آنجا که قرآن دامنه فهم عوام و خواص را همزمان تأمین می‌کند، مسلماً مفسر نیز در برگردان و شرح این شاهکار ادبی باید این دو مؤلفه را در کنار هم رعایت کند.
2. تفسیر کشف میان فهم عوام و پسند خواص جمع نموده و تفسیری فارغ از پیچیدگی‌های لفظی عرضه کرده است. این تفسیر با استفاده از شواهد شعری توانسته در انتقال معنا برای نکته‌سنجان موفق‌تر باشد؛ در حالی که تفسیر لاهیجی تفاسیری که از شرح واژگانی بر اساس متون اصیل عربی بی‌بهره‌اند، ضمن آنکه از پیچیدگی‌های لفظی مصون نمانده‌اند، نتوانسته‌اند معنا و مفهوم آیات را به خواننده منتقل نمایند و در نتیجه از اراییه تفسیری همه‌جانبه بازمانده‌اند.
3. زمخشری از یک سوی با استفاده از استشهادات ادبی، در بسط آموزه‌های زبانی مخاطبان از سطح به عمق پیشتاز است و نثر ساده و قابل فهم ایشان برای عموم، از ارزش‌های این تفسیر است؛ لذا در یک جمله می‌توان گفت: تفسیر وی عامه‌پسند است؛ زیرا برای تفهیم واژگانی که چند معنا و گاه معانی متضادی دارند، به مطابقت با اشعاری که پیش از

نزول قرآن سروده شده بودند، ارجاع می‌دهد. تا مطلوب طبع همگان قرار گیرد. این افزونه‌ها بی‌گمان تفسیر وی را از سطح تفسیری ساده به ساحت شرح و تفسیری عمیق می‌برد.

۴. و از دیگر سوی می‌توان گفت: تفسیر زمخشری پسند خواص را نیز افق کار خویش قرار داده است. وی به رعایت اسلوب و ساختار ظاهری و ابعاد فصاحت و بلاغت قرآن توجه شایان ذکری داشته است و از این حیث در بازگردان لایه های گوناگون معنایی واژگان به زیبایی‌های بلاغی که گاه در ابیات مشاهده می‌شود، اشاره می‌کند و همواره سعی می‌کند تفسیرش از جهت ترکیب لفظی و سبک ادبی برجستگی‌های خود را حفظ کند.

۵. در مجموع به سبب شرح و بسطی که زمخشری به کمک ابیات داشته، تفسیری حجیم‌تر و بار ارزش‌تر ارایه کرده است. این افزونه‌ها - استشهادات ادبی - در تفسیر و تفهیم معانی آیات قرآن تا حد قابل مشاهده‌ای مؤثر واقع شده و در تفهیم معنای تفسیر راه‌گشا بوده‌اند و اینگونه زمخشری با استفاده از این سبک توانسته است ظرافت‌های معنی و ارزش‌های عاطفی موجود در واژه‌ها را به مخاطب انتقال دهد.

یادداشت‌ها

1. از جمله این مفسران: ابراهیم عاملی؛ «تفسیر عاملی» (1360 هـ)، تهران: صدوق. سید محمد حسین شیرازی؛ «تقریب القرآن الی الأذهان» (1424 ق)، بیروت: دارالعلوم. حسین بن علی ابوالفتح رازی؛ «روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن» (1408 ق)، به کوشش محمدجعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، مشهد: آستان قدس رضوی. محمد بن علی ابن شهر آشوری مازندرانی؛ «متشابه القرآن و مختلفه» (1410)، با مقدمه علامه شهرستانی، قم: بیدار. فضل بن حسن طبرسی؛ «مجمع القرآن فی تفسیر القرآن» (1373)، با مقدمه محمد جواد بلاغی، تهران: ناصر خسرو. علی بن حسین عاملی؛ «الوجیز فی تفسیر القرآن العزیز» (1413)، به کوشش شیخ مالک محمودی، قم: دارالقرآن الکریم.

2. شکرگزاری من شایسته عطای شما نبود اما من تلاش کردم که به گونه‌ای شکرگزار شما باشم. با هر سه عضو دست و زبان و قلبم شکر نعمت‌هایی را که مرا به آن نواخته‌اید به‌جای آوردم.

3. جز دشمنی راهی نمانده، به آنان چنان کیفی می‌دهیم که آنان دادند.

4. در حالی خبر نعمت و آسایش را به من می‌دهند که شرار عتاب هجران، هنوز دارد دل مرا می‌سوزاند، خدایش بیامرزد و پاس بدارد از این عتاب کننده خوار دارنده. شاهد مثال در ذاک العاتب است.

5. شاعر این بیت «أشهب بن رمیلة» است و گفته شده که شاعر آن «حرث بن مخفض» است. و الذی: أصل آن «الذین» بوده است که نون آن برای تخفیف حذف شده است. ترجمه بیت: [ای مادر جاودانگی، براستی کسانی که در «فلج» به هلاکت رسیدند، بهترین مردان در اخلاق و صفات انسانی هستند.

6. غزاله بازار جنگ را یکسال کامل برای مردم کوفه و بصره پر رونق نگاه داشت.

7. به جای یکی پُر موی دیگری را که موی اندکی داشت و به جای یکی برآمده دندان، دندان فرو افتاده‌ای را برگزیدم و به جای عمر راز کسی را انتخاب کردم که عمری کوتاه داشت، درست مانند مسلمانی که به جای اسلام به ترسای گرویده باشد.

8. این ابیات از «عنب بن أم صاحب بن ضمرة» است. ترجمه: اگر سخنی شبهه‌ناک را درباره من بشنوند، آن را با شادی پخش می‌کنند [با آن سخن همچون پرنده در میان مردم به پرواز درمی‌آیند] و هرآنچه را که درباره صالح بشنوند، پنهان می‌دارند. / اگر از من به نیکی یاد شود،

نمی‌شنوند ولی اگر از من به بدی یاد شود [نزد آنان نام من به بدی یاد شود، به آن سخنان] گوش می‌سپارند./ این [رفتار] به سبب عدم شناختی است که نسبت به من و ترسی است که در برابر دشمن دارند؛ براستی که نادانی و ترس چه دوستان بدی هستند.

9. همچنان که طبر سی در مجمع‌البیان به ایاتی از «مسکین درامی» اشاره کرده است: «أعمی إذا ما جارتی خرجت/ حتی یواری جارتی الخدر/ و تصم عما کان بینهما/ أذنی و ما فی سمعها وقر» (طبرسی، 1372: 1/ 147).

10. آنگاه که از او [محبوب] یاد می‌کنم، بر این دوری و فراق که از زمین تا آسمان بین ما فاصله است، افسوس می‌خورم.

11. (فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيْنَا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحٍ وَحِفْظًا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ) (فصلت/

(12)

12. ای نفسی که در برابر نیش حوادث روزگار، تو را جز خداوند حافظ و طبیعی نیست.

13. وقتی دوشیزگان از دود در پرده شدند، در گذاشتن دیگ‌ها شتاب کردند و گوشتی که بار گذاشته بودند زود پخته شد.

14. ای ویرانه‌های فناپذیر، درود بر شما باد و بامداد بر شما خوش باد. آیا آنان که دیر زمانی رفته‌اند و اکنون دیگر نیستند می‌توانند شاد

و خرم باشند؛ فقط کسانی می‌توانند بهره‌مند باشند که نیکبخت و جاودانه‌اند و اندوه کمی دارند و در بیم نمی‌زیند.

15. کیست که به همه تبارهای یعرب [نام قبیله‌ای است] برساند که من همسایه را پیش از خانه ساختم [برگزیدم].

16. آنگاه که پادشاهی نسبت به مردم ستم پیشه کند [دائماً مردم را به خواری و ذلت اندازد]، آیا در این هنگام خواری و ستم در بین ما

ماندگار می‌شود؟

17. به جان من سوگند که به میهمان تو شتری داده‌ام که شایستگی سوار شدن ندارد و کسی می‌خواهد که آن را براند.



منابع

«قرآن کریم»

1. اندلسی، ابو حیان محمد بن یوسف (1420). *البحر المحيط فی التفسیر*. بیروت: دار الفکر.
2. حائری، عبدالکریم (بی تا). *درر الفوائد*. قم: جامعه مدرسین قم.
3. حقانی، نادر (۱۳۸۶). *نظرها ونظریه های ترجمه*. تهران: امیرکبیر.
4. حکیمی، محمدرضا (1356ش). *ادبیات و تعهد در اسلام*. چاپ اول، تهران: مشعل آزادی.
5. زمخشری، جار الله محمود بن عمر (1407 ق). *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل وعیون الاقوال فی وجوه التأویل*. بیروت: دار الکتب العربی.
6. سیوطی، جلال الدین (1363ش). *الایقان فی علوم القرآن*. محقق: محمد ابوالفضل ابراهیم. قم: منشورات الرضی.
7. شریف لاهیجی، بهاء الدین محمد بن شیخعلی (1373ش). *تفسیر شریف لاهیجی*. تهران: شرکت چاپ و انتشارات علمی.
8. صادقی تهرانی، محمد (1419 ق). *البلاغ فی تفسیر القرآن بالقرآن*. چاپ اول، قم: مؤلف.
9. طبرسی، فضل بن حسن (1372). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. چاپ سوم، تهران: ناصر خسرو.
10. فضل الله، سید محمد حسین (1419 ق). *تفسیر من وحی القرآن*. چاپ دوم، بیروت: دار الملائک للطباعة و النشر.
11. قرطبی، محمد بن احمد (1364). *الجامع لأحكام القرآن*. چاپ اول، تهران: ناصر خسرو.
12. کاشانی، ملافتح الله (1423ق). *زبدۃ التفاسیر*. چاپ اول، قم: بنیاد معارف اسلامی.
13. کمیحانی، داوود (۱۳۸۴ش). *پژوهشی توصیفی در کتب مقدس*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
14. ماندی، جرمی (۱۳۸۴). *آشنایی با مطالعات ترجمه*. مترجم: حمید کاشانیان. تهران: رخ.
15. معرفت، محمدهادی (1380ش). *تفسیر و مفسران*. قم: مؤسسه فرهنگی التمهید.
16. معجم الوسیط (1386). *جمعی از نویسندگان*. استانبول: مؤسسه ثقافیه للتألیف والنشر والتوزیع.
17. معروف، یحیی (1383ش). *فن ترجمه*. چاپ چهارم، تهران: سمت.
18. موسوی همدانی، سید محمد باقر (1374ش). *ترجمه تفسیر المیزان*. چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
19. خرمشاهی، بهاء الدین (1384ش). «دخالت عنصر تفسیر در ترجمه کتب مقدس». یادگارنامه فیض الاسلام. اصفهان، دانشگاه آزاد خمینی شهر. صص: ۲۰۹-۲۷۹.
20. سلطانی، محمدعلی (1384ش). «راهنمای ترجمه موثق کتب مقدس، دستورنامه واتیکان؛ یادگارنامه فیض الاسلام. اصفهان، دانشگاه آزاد خمینی شهر. صص: ۴۰۷-۴۲۸.
21. فخر روحانی، محمدرضا (1379ش). «زبانهای مقدس و متون مقدس». *مجله حوزه و دانشگاه*، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم. شماره ۲۳. صص: ۵۹-۷۵.
22. منصور، مهرزاد (1383ش). «بحثی در مبانی نظری ترجمه متون دینی». *مجله مطالعات ترجمه*، شماره ۶. صص: ۵۵-۶۴.
23. ناظمیان، رضا و حاج مؤمن، حسام (1392ش). «ساخت و بافت در ترجمه متون دینی، بررسی مقایسه ای دو ترجمه وارده بر نهج البلاغه؛ شهیدی و دشتی». *پژوهشنامه ادب عربی*، سال 1، شماره 5. صص: 237-254.