

پژوهش‌های زبان‌شناختی قرآن
سال دوم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۹۲، پیاپی ۴
صص ۹۳-۱۱۸

نقش روایات امامیه در معادل‌گزینی مفردات قرآنی و بازتاب آن در نقد ترجمه‌های معاصر قرآن کریم

سید محمدرضا میرسید*، محمدرضا حاج اسماعیلی**

چکیده

در چند دهه اخیر در سایه انتشار شمار قابل توجهی از ترجمه‌های فارسی قرآن کریم، مقوله «نقد ترجمه‌های قرآن» نیز به عنوان حوزه‌ای نوپا در پژوهش‌های علوم قرآنی شناخته شده که انتشار شمار فزاینده این دسته از آثار در قالب مقالات، کتب و پایان‌نامه‌های دانشگاهی خود گواهی‌گویا بر این مدعاست. بررسی این آثار مبین این واقعیت است که بخش قابل توجهی از آنها متأثر از یافته‌های نوین دانش زبان‌شناسی به موضوعاتی چون نقد نحوی، صرفی، واژگان، بلاغی، سبکی و گفتمانی اختصاص یافته است که در جای خود اهمیت و ارزش انکارناپذیر دارد. این مقاله بر آن است تا ضمن نقد برخی از معانی مندرج در کتب فرهنگ لغت، با رجوع به روایات تفسیری، به ارائه رویکردی پیشنهادی در خصوص معادل‌گزینی برخی از واژه‌های قرآنی برآید و در نهایت ترجمه‌های ارائه شده از برخی واژگان قرآنی را مورد نقد و بررسی قرار دهد. پر واضح است که در کنار پرداختن به این دسته از روایات، رجوع به فرهنگ‌های لغت عمومی و اختصاصی با هدف به تصویر کشیدن نسبت و جایگاه این دسته از روایات با فرهنگ‌های موجود اجتناب‌ناپذیر می‌نماید. به باور نویسندگان، این رویکرد پیشنهادی می‌تواند به عنوان رویکردی جدید در ترجمه و تفسیر آیات قرآن راه‌گشا باشد.

واژه‌های کلیدی:

قرآن کریم، ترجمه، معادل‌گزینی، نقد، روایات امامیه.

مقدمه

توجه دو چندان اصحاب ترجمه و پژوهشگران علوم دینی به ترجمه قرآن کریم به زبان فارسی در دهه‌های اخیر از یک سو، بررسی و کنکاش موشکافانه منتقدان و صاحب نظران در این حوزه از سویی دیگر، به گشوده شدن بایی نوین در حوزه پژوهش‌های قرآنی با عنوان نقد ترجمه‌های قرآن کریم انجامیده که البته با گسترش دانش زبان‌شناسی و بهره‌گیری از یافته‌های این دانش بر غنای این حوزه نیز افزوده شده است.

بررسی‌ها نشان می‌دهد که تاکنون ده‌ها نقد بر ترجمه‌های قرآن نگاشته شده است که حجم قابل توجهی از آنها به عدم رعایت ساختارهای نحوی دو زبان مبدأ و مقصد، دخالت عنصر تفسیر در ترجمه، افزوده‌های تفسیری و عدم مقتضیات زبان فارسی در برگردان آیات و... بر می‌گردد. (حجت، ۱۳۷۸، ص ۵۰)

در مقاله «تاریخچه نقد ترجمه‌های فارسی قرآن کریم» ضمن گزارش اجمالی از نقد ترجمه‌های کهن، تاریخچه قریب ۱۰۰ نقد از ترجمه‌های معاصر ذکر شده است (ر.ک: حجت، ۱۳۷۸). از زمان نگارش مقاله مذکور به بعد نه تنها تعداد نقد ترجمه‌ها افزایش یافته بلکه به سمت تخصصی‌تر شدن نیز پیش رفته است.

پیگیری نقدهای پیشین نشان می‌دهد که هر یک از آنها در حد خود در راستای ایجاد ترجمه‌های صحیح‌تر و دقیق‌تر مؤثر بوده‌اند، لیکن هنوز تا رسیدن به ترجمه مطلوب و ایده آل راه زیادی مانده است. با مطالعه ترجمه‌ها مشاهده می‌شود که بسیاری از آنها نسبت به معانی روایی توجه شایسته ننموده و بعضاً

معادل‌هایی را برای این واژه برگزیده‌اند که همخوانی و مطابقت لازم را با معانی روایی ندارد. بدیهی است در صورت صحت این روایات، عدم لحاظ آنها در ترجمه‌ها موجب می‌شود که فارسی‌زبانانی که به زبان عربی آشنا نیستند از دستیابی به این معانی قرآنی محروم بمانند.

شایان ذکر است، تا کنون نقدی بر ترجمه‌های فارسی قرآن صورت نگرفته که معیار آن معانی مطروحه در روایات تفسیری باشد، خلأ چنین نقدی نگارندگان را بر آن داشت که بر این اساس به نقد ترجمه‌ها پردازند، تا نسبت به معنایی که اهل بیت(ع) در باره واژگان قرآن ابراز داشته‌اند حساسیت بیشتری ایجاد نموده و با نوآوری در این موضوع، معیار جدیدی را برای نقدهای آینده مطرح نمایند.

بنابراین معیار نقد در این نوشتار معانی روایی واژگان قرآن در روایات تفسیری امامیه است. از آنجا که در این نقد تنها معانی واژه‌ها و مفردات قرآنی مورد بررسی و نقد قرار می‌گیرد بنابراین نقد حاضر نوعی نقد واژگانی است با این تفاوت که این بار از منظر معناشناسی معصومان (ع) به واکاوی معانی واژگان قرآن پرداخته می‌شود.

به همین جهت، نخست روایات مشتمل بر معانی واژه‌های قرآنی ذکر می‌شوند. سپس با مراجعه به فرهنگ‌های برجسته لغت، اعم از فرهنگ‌های ویژه قرآن و غیر آن، نسبت به وجود معنای روایی مذکور در این فرهنگ‌ها نیز تحقیق به عمل می‌آید، آنگاه میزان هماهنگی معادل‌های ده ترجمه معاصر فارسی قرآن کریم با معانی مطروحه در روایات مورد بررسی و نقد قرار می‌گیرد.

ادبیات نظری تحقیق

بدیهی است، هر ناقدی با توجه به معیارهای مورد قبول و بسته به فراخور دانش خود ترجمه‌ها را بررسی و نقد می‌نماید. همین تفاوت در رویکردها، علاقه مندی‌ها و توانایی‌ها موجب پیدایش و گسترش انواع نقدها می‌شود که برخی از آنها عبارتند از: نقدهای صرفی، نحوی، معنایی، سبکی، بلاغی، واژگانی و غیره.

اهمیت نقد واژگانی در این است که هر جمله و عبارت متشکل از مفردات و واژگان بوده و ترجمه دقیق آنها در فهم معنای هر عبارت و جمله نقش بنیادین دارد و هر گونه نارسایی در معادل‌سازی دقیق واژه‌ها موجب می‌شود که فهم کل جمله و آیه خدشه‌دار شود.

منظور از نقد واژگانی ترجمه‌ها نقدی است که معادل‌های واژگان قرآن را در ترجمه‌ها از جهت مطابقت با معنای مورد نظر قرآن مورد بررسی و نقد قرار می‌دهد. این نقد به خاطر تحلیل معانی مفردات قرآنی و معادل‌های آنها نوعی نقد معنایی نیز محسوب می‌شود با این تفاوت که نقد معنایی در کلیه سطوح تکواژ، واژه، عبارت، گروه و جمله انجام می‌شود اما نقد واژگانی تنها به واژه‌ها و مفردات قرآنی اختصاص دارد.

نقد واژگانی به لحاظ طبقه بندی انواع نقدها در زیر مجموعه نقدهای عام موضوعی قرار دارد. در این نوع نقدها، نویسنده موضوع خاصی را که مرتبط با ترجمه است انتخاب می‌کند و مصادیق آن موضوع را در ترجمه‌های مختلف به نقد و بررسی می‌گذارد (ر.ک: حجت، ۱۳۷۹، ص ۷۲-۸۲). نقد عام موضوعی نیز از منظر دانش‌های مختلف قابل تقسیم بندی به

زیر شاخه‌هایی است و می‌تواند دارای عناوین خاصی باشد مانند: نقد نحوی، نقد صرفی، نقد بلاغی، نقد سبکی، نقد گفتمانی، نقد واژگانی و...

بی تردید، هر نقدی از جمله نقدهای واژگانی بر اساس رویکردها و معیارهای مختلفی صورت می‌گیرد. برخی از منتقدین برای نقد واژگانی، بافت و سیاق آیه را معیار نقد قرار داده‌اند، مانند مقاله حمید رضا فهیمی تبار با عنوان «نقد واژگانی ترجمه‌های فارسی قرآن کریم بر اساس بافت» (فهیمی تبار، ۱۳۸۴)، و برخی دیگر رویکرد حوزه معنایی را به عنوان معیار برگزیده‌اند مانند مقاله هادی رهنما با عنوان «حوزه معنایی نام‌های گناه در قرآن کریم و نقد ترجمه‌های فارسی بر اساس آن» (رهنما، ۱۳۸۷، ص ۱۱۳).

از نظر نگارندگان این مقاله یکی از منابع و مستندات که می‌تواند به عنوان معیار برای نقد ترجمه واژه‌های قرآن مطرح شود. «معنای روایی» است. منظور از معنای روایی، معنایی از واژه قرآن است که در روایات تفسیری مطرح شده است. زیرا یکی از مهمترین منابع ارزشمند برای دریافت معانی دقیق واژه‌های قرآن پیش از فرهنگ‌های واژگانی احادیث نبوی و روایات ائمه اطهار(ع) و صحابه راستین پیامبر(ص) بوده است که از آنها با عنوان روایات تفسیری یاد می‌شود. لذا معیاری که در این مقاله برای نقد ترجمه‌ها برگزیده شده معیار «معنای روایی واژگان قرآن در روایات تفسیری امامیه» است. که جهت اختصار از آن با عنوان «معیار معنای روایی» نام برده می‌شود.

احادیث یا روایات تفسیری، احادیثی هستند که در آنها به شأنی از شئون آیات قرآن کریم نظیر: شأن

نزول، نحوه قرائت، معانی ظاهری، معانی باطنی، تنزیل یا تأویل و... پرداخته می‌شود (احسانی فر لنگرودی، ۱۳۸۵، ص ۴۶۵).

از بین روایات تفسیری آن دسته از احادیث و روایات معصومین (ع) که از طریق بزرگان امامیه (علمای شیعه دوازده امامی) نقل شده است تحت عنوان روایات تفسیری امامیه مطرح می‌شود. تعداد این روایات در تفاسیر و کتب معتبر روایی شیعه امامیه، به بیش از پانزده هزار حدیث می‌رسد که از نظر سبک و گونه‌شناسی می‌توان آنها را به گروه‌های مختلف تقسیم کرد که هر گروه، کارکرد ویژه‌ای دارد؛ از قبیل: ایضاح لفظی، ایضاح مفهومی، بیان مصداق، بیان لایه‌های معنایی، تعلیم تفسیر، بیان اختلاف قرائات و ... (ر.ک: مهریزی، ۱۳۸۹).

کاوش‌ها حکایت از آن دارد که این روایات در نزد محدثین به حدی حائز اهمیت است که برخی از بزرگان آنها همچون اخباریون بر این عقیده‌اند که تنها راه درک و فهم قرآن بازشناسی همین احادیث است. از دیدگاه آنها منظور پیامبر گرامی اسلام (ص) از عدم جدایی قرآن و عترت در حدیث گرانقدر تقلین این است که بدون توجه به بیانات اهل بیت عصمت و طهارت (ع) نمی‌توان به مراد قرآن پی برد. اخباریون برای دفاع از دیدگاه خود به آیاتی از قرآن، نظیر: آیه راسخون (آل عمران: ۷) و آیه مس (واقع: ۷۹) و روایاتی از معصومان (ع)، همچون: روایات انحصار، روایات استبعاد و روایات عدم جواز تفسیر استناد می‌کنند (ر.ک، مؤدب، ۱۳۸۶، ص ۹۴-۱۱۰).

در مقابل اخباریون، مفسران اجتهادگرا قرار دارند. هر چند آنها به عنوان منتقدین اخباریون، دیدگاه عدم جواز اجتهاد در تفسیر را برناتافته و در رد آنها ادله

عقلی و نقلی آورده‌اند. ولی با این حال همه مفسرین اعم از اجتهادگرایان و اخباریون بر دو نکته اتفاق نظر دارند:

نخست اینکه همه ظهر و بطن قرآن را تنها اهل بیت (ع) می‌فهمند. دیگر اینکه اگر روایات منقول از معصومان (ع)، به لحاظ سندی صحیح باشد و به لحاظ محتوایی نیز با سایر ادله عقلی و نقلی از جمله خود قرآن در تعارض نباشد، نه تنها بر سخن غیر معصوم ترجیح دارد بلکه حکم در وجوب پذیرش آن است (ر.ک: مؤدب، ۱۳۸۶، ص ۹۴-۱۱۰).

همچنین در روش شناسی تفسیر قرآن بر این مطلب تأکید شده است که روایات معصومان (ع) از دو منظر می‌تواند به عنوان منابع لغوی به شمار آید. مؤلف کتاب روش شناسی قرآن در توضیح این دو منظر می‌نویسد:

«منظر اول آن که گفته‌های آنان خود بخشی از فرهنگ مردم آن زمان به حساب می‌آید بنابراین با دقت در کاربرد انواع واژگان آنها می‌توان به معنای واژگان قرآنی مشابه آنها پی برد. آن گونه که در خصوص اشعار عرب جاهلی یا معاصر صدر اسلام نیز مطرح است و با توجه به این که قرآن نیز نوعاً واژه‌ها را با همان معانی در بیان مقصود خود به کار گرفته است، می‌توان معانی کاربردی واژه‌های قرآنی را به دست آورد و یا با توجه به قرائن، معنای خاص یا مورد خاص مدنظر قرآن را شناسایی کرد.

منظر دوم: آن که طبق بیان آیات شریف قرآن کریم، پیامبر (ص) [و ائمه اطهار (ع)] معلم و مبین قرآن هستند و بنابراین، یکی از راه‌های دستیابی به معانی واژه‌های قرآن بهره‌گیری از بیانات پیامبر (ص) و ائمه اطهار (ع) در تفسیر واژه‌هاست.

و الذرُّ النظیم فی لغات القرآن العظیم و... نیز قرار گرفته‌اند.

نکته مهم این که بهره‌گیری از منابع روایی در فرهنگ‌های لغت بعضاً موهماً این شده است که لغتنامه‌ها می‌توانند نیازمندی رجوع به روایات تفسیری را مرتفع سازند، از این رو چه بسا قرآن پژوهان، مفسران و مترجمان برای یافتن معانی واژه‌های قرآن تنها به فرهنگ‌های لغت بسنده نموده و در صدد استفاده از سایر منابع از جمله روایات تفسیری بر نمی‌آیند، حال آن که ممکن است در فرهنگ‌های لغت از معانی مطروحه در روایات تفسیری ذکری به میان نیامده باشد، یا اگر آمده، در جایگاه معانی دوم، سوم و چندم قرار گرفته باشد.

بنابراین هرگاه معنای روایی عیناً همان معنایی باشد که در فرهنگ لغت به عنوان معنای اول ذکر شده است، در این صورت غالب ترجمه‌ها خواسته یا ناخواسته معنای روایی را هم به عنوان معنای اصلی کلمه در ترجمه خویش می‌آورند.

اما اگر از معنای روایی در کتاب‌های لغت هیچ ذکری به میان نیامده باشد یا به عنوان معنای چندم از آن یاد شده باشد در این صورت ممکن است که مترجمان از آن معنای روایی غافل شوند و همین غفلت موجب شود که بسیاری از آیات قرآن را به صورت نارسا و حتی نادرست ترجمه گردند.

نظر به اهمیت جایگاه فرهنگ‌های لغوی، کمتر نقد نویسی است که به نقد واژگانی ترجمه‌ها پرداخته ولی به فرهنگ‌های لغت استناد نکرده باشد. به همین جهت در نوشتار حاضر نیز به این قوامیس، معاجم و فرهنگ‌های لغوی توجه شده است، اما نه به عنوان معیار و ملاک اصلی، بلکه از جهت تفکیک

هر روایت مستند و معتبر نبوی که درباره بیان معنای واژه‌های قرآن یافت شود، منبع مناسبی برای فهم واژگان قرآن است. در استفاده از روایات نبوی در منظر اول نیازی به اثبات اعتبار سندی روایات نیست، ولی در منظر دوم استفاده از روایات در گرو اعتبار سندی روایات است» (بابایی و دیگران، ۱۳۸۸، ص ۲۹۴).

بنابراین ناگفته روشن است که تمام روایات تفسیری بدون بررسی سندی و دلالتی نمی‌توانند معیار قرار گیرند. زیرا هر چند تقدم تاریخی و متصل بودن به سرچشمه وحی و برخورداری از خزاین علم الهی و گفتار معصومانه در روایات تفسیری پشتوانه‌های متقنی برای معیار واقع شدن این نوع احادیث است ولی همانگونه که پیش از همه خود معصومان (ع) بر این نکته تأکید نموده‌اند تنها افرادی می‌توانند از این منابع ارزشمند روایی به خوبی بهره‌مند شوند که، روش‌های صحیح فهم حدیث را به درستی بشناسند و نسبت به سند دلالت روایات و آنچه که آن بزرگواران در زمینه وجوه معانی آیات قرآن؛ اعم از تفسیر و تأویل، ظهر و بطن، حد و مطلع، محکم و متشابه، ناسخ و منسوخ و... بیان فرموده‌اند، معرفت لازم و شایسته داشته باشد (ر.ک، فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۱، ص ۱۴).

کاوش در تفاسیر و کتب معتبر روایی امامیه نشان می‌دهد که ده‌ها روایت از معصومین (ع) وجود دارد که در آنها به شیوه‌های مختلف، معانی لغوی واژه‌های قرآنی را تبیین شده است. این روایات بعضاً مورد استشهاد بسیاری از لغتنامه‌های عام عربی، نظیر: کتاب العین، لسان العرب، و فرهنگ‌های اختصاصی واژگان قرآن کریم مانند المفردات فی غریب القرآن

احادیث ناظر به مفاهیم و معانی لغوی از احادیث ناظر به مصادیق و تأویلات و ... به عبارت دیگر ذکر معانی روایی در لغتنامه‌ها در واقع مهر تأییدی است بر اینکه روایات مشتمل بر این مفاهیم در صدد بیان معنای لغوی بوده‌اند نه چیز دیگر.

البته این بدان معنا نیست که اگر از معنای مطروحه در روایات هیچ اثری در فرهنگ‌های لغت نباشد آن روایت بی اعتبار است، به هیچ وجه چنین عقیده‌ای مدنظر نیست زیرا فرهنگ لغت صرفاً می‌تواند نسبت به لغوی بودن یا لغوی نبودن محتوای حدیث بحث نماید، آن هم در حد توان خود، نه فراتر از آن.

اساساً اعتبارسنجی روایات ساز و کارهای خود را دارد و در علوم حدیث و دانش رجال مطرح می‌شود نه در کتاب‌های لغت.

وجود معانی روایی در فرهنگ‌های لغت علاوه بر اذعان به لغوی بودن آن، جهات دیگر نیز حائز اهمیت است، زیرا بعضاً موجب افزایش تعداد معانی می‌شود و در پاره‌ای اوقات یک معنایی‌ها را به چند معنایی تبدیل نموده یا دامنه چند معنایی‌ها را افزایش می‌دهد و در بسیاری از موارد ممکن است به واسطه اشتراک در لفظ از وجود روابط دیگری همچون هم‌آوایی - هم نویسی پرده بردارد. جهت تبیین این موارد لازم است در باره روابط مفهومی واژه‌ها توضیح مختصری داده شود.

از جمله مباحثی که در زبان‌شناسی نوین جایگاه ویژه‌ای را به خود اختصاص داده مسئله روابط مفهومی در سطح واژگان نظام زبان است. روابطی که شمول معنایی، هم معنایی، هم آوا-هم نویسی، چندمعنایی، تقابل معنایی، جزء واژگی شناخته‌ترین

آنها به حساب می‌آیند که ممکن است در نگاه نخست مستقل از یکدیگر بنمایند، ولی به خاطر ارتباط تنگاتنگی که با هم دارند، گاه تشخیص یکی از دیگری به سادگی امکان پذیر نیست (صفوی، ۱۳۸۳، ص ۹۹).

معاشناسان چند معنایی را به شرایطی تعریف کرده‌اند که در آن یک واحد زبانی از چند معنی برخوردار می‌شود. بنابراین چند معنایی در سطوح مختلفی مانند تک واژه، واژه، گروه و جمله قابل بررسی است که البته در مطالعات سنتی، تنها در سطح واژه اهمیت یافته و تحلیل آن نیز به همین سطح محدود گشته است (صفوی، ۱۳۸۳، ص ۱۱۱).

پیشینیان به هنگام بحث از روابط مفهومی واژه‌ها مرز مشخصی بین مشترک لفظی و اصطلاح «چند معنایی» قائل نبودند. آنها به جای «چند معنایی»، اصطلاح «مشترک لفظی» را به کار می‌بردند و منظور آنها از مشترک لفظی اشاره به لفظی بود که بیش از یک معنا دارد، خواه بین آن معانی رابطه‌ای باشد یا نباشد. مباحث «وجوه و نظائر» نیز بر اساس همین مسئله موضوعیت پیدا کرد. اما در زبان‌شناسی جدید تلاش می‌شود که با جعل اصطلاح «هم آوا-هم نویسی» به طور کلی مشترک لفظی از چند معنایی جدا، و به عنوان یک رابطه مفهومی خاص مطرح گردد (رک، مختار عمر، ۱۳۸۵، ص ۱۲۵-۱۵۶).

هم آوا-هم نویسی یا جناس تام، الفاظی هستند که از نظر معنا هیچ رابطه مفهومی با یکدیگر نداشته و از پدیده چند معنایی جدا هستند. هم آوا - هم نویسی تحت عنوان جناس تام معرفی می‌شود که آمیزه‌ای از جناس خط و جناس لفظ است و آن شرایطی است که چند واژه متفاوت، بدون هیچ

همچنین برای تمایز بخشی میان «چند معنایی» و «هم آوا-هم نویسی» از دو روش سنتی نیز نام برده شده است که عبارتند از:

الف) روش ریشه‌شناختی، در این روش اگر دو واژه از دو ریشه مختلف سرچشمه گرفته‌اند و به مرور زمان صورت آوایی و نوشتاری واحدی یافته‌اند، مسأله هم آوا-هم نویسی مطرح خواهد بود و باید در فرهنگ‌های لغت مدخل‌های متفاوتی برای این واژه‌ها در نظر گرفت. ولی اگر از این صورت‌های مشابه از ریشه واحد اشتقاق یافته باشند مسأله چند معنایی مطرح می‌شود و در فرهنگ لغت در یک مدخل قرار می‌گیرد.

ب) روش در نظر گرفتن نوعی معنای مرکزی، به این صورت که در مقایسه دو واژه با معانی متعدد اگر بین معانی یکی از آنها ارتباط معنایی وجود داشته باشد آن واژه از نوع واژگان چند معنایی بوده و معنای جاری و ساری در سایر معانی این واژه چند معنایی در واقع همان معنای مرکزی و اصلی است ولی اگر بین انواع معنای مرتبط با آن لفظ هیچ رابطه‌ای وجود نداشته و فاقد معنای مرکزی باشد نباشد آن لفظ از نوع واژگان هم‌آوایی-هم نویسی به شمار می‌رود (صفوی، ۱۳۸۳، ص ۱۱۵-۱۱۶).

پیش از این، مسئله «وجود معنای مرکزی» تحت عنوان اصطلاح «مشترک معنوی» مطرح می‌شد. از جمله عوامل طرح این اشتراک، حل معضل تداخل چند معنایی با مشترک لفظی بود. منظور از مشترک معنوی واژه‌ای است که برای مفهوم عام مشترک میان افراد و مصادیق وضع شده باشد (سجادی، ۱۳۷۳، ج ۱، ص ۲۰۰). برخی گفته‌اند:

ارتباطی میان معانی‌شان، به یک شکل نیز نوشته شوند، به گونه‌ای که انگار یک واژه چند معنی کاملاً متفاوت دارد. مانند واژه «شانه» (وسیله آرایش مو)، «شانه» (کتف)، «شانه» (جای تخم مرغ).

در فرهنگ‌های لغت، این واژه‌ها تحت مدخل‌های مختلفی آورده می‌شوند تا مشخص شود که واژه‌های متفاوتی به شمار می‌روند (صفوی، ۱۳۸۳، ص ۱۱۱). نمونه قرآنی آن واژه «أُمَّه» است که در یک آیه به معنی «بخشی از زمان» است، مانند: «وَقَالَ الَّذِي نَجَا مِنْهُمَا وَادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّهٖ أَنَا أَنْبُؤُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُونِ» (یوسف: ۴۵)؛ و آن کس از آن دو [زندانی] که نجات یافته و پس از چندی [یوسف را] به خاطر آورده بود گفت: «مرا به [زندان] بفرستید تا شما را از تعبیر آن خبر دهم».

و در آیه دیگر به معنی «امت» مانند آیه «وَيَوْمَ نَخْشِرُ مِنْ كُلِّ أُمَّهٖ فَوْجاً مِمَّنْ يُكْذِبُ بِآيَاتِنَا فَهُمْ يُوزَعُونَ» (نمل: ۸۳)؛ و آن روز که از هر امتی، گروهی از کسانی را که آیات ما را تکذیب کرده‌اند محشور می‌گردانیم، پس آنان نگاه داشته می‌شوند تا همه به هم بیوندند».

زبان‌شناسان سعی می‌کنند با تبیین شرایط و بیان معیارهایی، همچون؛ اشتراک در تلفظ اختلاف در هجا، نداشتن رابطه معنایی، اختلاف در اشتقاق (ریشه)، اختلاف در زیر مجموعه، اختلاف در مؤلفه‌های معنایی، اختلاف در حوزه معنایی، عدم پیوستگی و انسجام اعم از پیوستگی تاریخی و پیوستگی عقلانی و...، هم آوایی-هم نویسی و چند معنایی را از هم متمایز نمایند (رک، مختار عمر، ۱۳۸۵، ص ۱۴۰-۱۴۴).

از موضوعاتی که با مباحث چند معنایی، مشترک لفظی و مشترک معنوی ارتباط دارد موضوع مجاز در قرآن است. به ویژه در باره صفات منتسب به خداوند. برخی مفسران در این باره نظریه «وضع الفاظ برای روح معانی» را مطرح کرده‌اند که بازگشت آن به مشترک معنوی (کلی مشکک) است. برای مثال واژه «سراج» که درباره انواع چراغ اعم از روغن سوز و شمعی و نفتی و برقی و... به کار می‌رود، در همه این موارد دارای حقیقت واحد و روح یگانه‌ای است و آن همان غایت و غرض موجود در این معانی مثلاً روشنی بخشی است.

دو کلمه «میزان» و «سلاح» نیز از همین قبیل است. هرچند مصادیق و معانی آن دچار تحول شده است؛ اما روح معنای اصلی و غرض آن، همچنان در معانی جدید آن نیز وجود دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۱، ص ۱۰).

علامه طباطبایی در تفسیر آیه شریفه «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ» (اعراف: ۱۸۰) یا «فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ» (اسراء: ۱۱۰) بر این مطلب صحه می‌گذارد که اسما و صفات مورد اشاره در آیات قرآن حقیقتاً و اصالتاً از آن خداست و به صورت تبعی به دیگران نسبت داده می‌شود. به نظر ایشان، همه الفاظ و صفاتی که به ظاهر معنای مادی دارند از قبیل سمع، بصر، رحمت، نور، عرش، کرسی، میزان، لوح، قلم و... بر اساس مبانی مسلم دینی در مورد خداوند باید متناسب با ساحت قدس الهی و مجرد از معنای مادی آنها تفسیر شود.

از منظر ایشان دلیل اینکه اسما و صفات به صورت مشترک معنوی در باره خدا و غیر خدا به کار می‌رود آن است که در مواردی خدای سبحان آن

مشترک معنوی لفظی است که معنای آن متعدد است، اما دارای وضع متعدد نیست و همه افراد و مصادیق آن دارای معنای جامع و مشترک است، مانند جسم که بر زمین، انسان و سایر اجسام اطلاق می‌شود، زیرا همه اینها در معنای جسم بودن مشترک است، بنابراین، مشترک معنوی همان لفظ کلی در اصطلاح علم منطق است که قابل انطباق بر افراد و مصادیق بسیار است (مشکینی، ۱۳۷۱، ص ۲۶).

ابن درستویه اولین کسی است که چنین بحثی را در انکار اشتراک لفظی مطرح نمود. از نظر وی، هر کجا بنای کلمه‌ای واحد، اما برای آن دو معنای مختلف ذکر شده باشد ناگزیر آن دو معنا به معنای واحد مشترک میان آن دو باز می‌گردد (المنجد، ۱۴۱۹، ص ۳۲).

این نظریه ابن درستویه یعنی تلاش برای بازگرداندن معانی متعدد برخی الفاظ به معنای واحد، کم و بیش در کتاب معجم مقاییس اللغه ابن فارس نیز دیده می‌شود (ابن فارس، ۱۴۱۴، ص ۲۰۶-۲۰۸).

در میان پیشینیان ابوهلال عسگری، زمخشری، راغب اصفهانی و در بین معاصرین مصطفوی و المنجد از بزرگانی هستند که کما بیش دایره مشترک معنوی را گسترده‌اند (نکونام، ۱۳۹۰، ص ۲۸۰). علاوه بر لغت شناسان، منطقیون، فلاسفه، عرفا، دانشمندان اصول فقه و مفسران قرآن، هرکدام در راستای عوامل و عناوین مختلف همچون، انکار اشتراک لفظی، انکار چند معنایی، انکار استعمال لفظ در بیش از یک معنا و انکار وجود مجاز در قرآن و... به فرجه نمودن بحث مشترک معنوی اهتمام ورزیدند (ر.ک، طیب حسینی، ۱۳۸۹، ص ۱۴-۱۵).

که در آن، یک مفهوم شامل چند مفهوم می‌شود، مثل مفهوم گل که شامل مفهوم واژه‌های «لاله»، «سنبل»، «میخک» و جز آن را دربر می‌گیرد. هر کدام از «لاله»، «سنبل»، «میخک» زیرشمول مفهوم گل یک نوع گل هستند و نسبت به هم هم شمول تلقی می‌شوند (صفوی، ص ۱۰۰-۱۰۱).

غرض از توضیحات مذکور این است که معانی موجود در روایات تفسیری چه با معانی لغتنامه یکسان باشد یا نباشد در هر حال نقشی که این معانی روایی ایفا می‌کنند به این صورت است که:

(۱) اگر بین معنای روایی و معانی مذکور در لغتنامه‌ها رابطه معنایی وجود داشته باشد در این صورت اگر واژه چند معنایی بوده بر تعداد معانی آن افزود می‌شود و اگر یک معنایی بوده آن را به چند معنایی تبدیل می‌کند.

(۲) اگر بین معنای روایی و معانی لغتنامه‌ای رابطه معنایی نباشد در این صورت از نوع هم آوا-هم نویسی محسوب شده و بر تعداد این نوع رابطه معنایی افزوده می‌شود.

(۳) حتی اگر آن چه که در روایات تفسیری آمده از نوع مصادیق تلقی شود در این صورت دامنه شمول معنایی را گسترش داده و مصادیق جدیدی را برای آن مطرح می‌نماید.

نقش مهمی که معصومین(ع) در خصوص معانی واژه‌های قرآنی دارند این است که آنها به جای کنکاش در جامعه‌های مختلف زبانی، با استفاده از علوم الهی که در اختیار دارند کاربرد یک واژه قرآنی را از منظر گوینده آن یعنی خداوند متعال تبیین می‌نمایند.

صفات را با صیغه افعال تفضیل در مورد خودش به کار برده است؛ مانند صفات «اعلی» و «اکرم» و روشن است که صفت تفضیلی همواره بر اشتراک دو طرف صفت تفضیلی یعنی مفضل و مفضل علیه، در اصل معنا دلالت دارد (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۸، ص ۳۵۸).

برخی محققان دیدگاه‌های فوق را برنتافته و آن را با مباحث زبان‌شناسی رایج و مورد پذیرش امروز ناسازگار توصیف نموده و مهمترین اشکال نظریه «وضع الفاظ برای روح معانی» را در آمیختگی مباحث معرفتی و عرفانی با مباحث ادبی می‌دانند (طیب حسینی، ۱۳۸۹، ص ۱۰۶).

از آنجا که محتوای نظریه «وضع الفاظ برای روح معانی» به تلقی خاصی از اشتراک معنوی بر می‌گردد لذا با توجه به اصطلاحات جدید معناشناسی، باید آن را در حوزه شمول معنایی جستجو کرد.

در معناشناسی نوین با افزایش کاربرد روابطی همچون؛ شمول معنایی، هم آوا-هم نویسی و چند معنایی رفته رفته اصطلاح اشتراک لفظی و اشتراک معنوی از گردونه معناشناسی خارج شده و جای خود را به چند معنایی، هم آوایی-هم نویسی و شمول معنایی داده است.

خلاصه کلام این که، وقتی بین کاربردهای مختلف یک واژه ارتباط معنایی وجود داشته باشد. آن واژه از واژگان چند معنایی است و اگر با هم ارتباط معنایی نداشته باشند، از نوع هم آوا-هم نویسی محسوب می‌شود. و مسئله مصداق هم از مواردی است که در شمول معنایی از آن بحث می‌شود زیرا شمول معنایی به الفاظ کلی و عامی اختصاص دارد که مصادیق متعدد را به نحو متواطی یا مشکک در برمی‌گیرد. به بیان دیگر، شمول معنایی رابطه‌ای است

اهمیت بسیاری از روایات تفسیری در این است که دقیقاً مشخص می‌نمایند که در یک آیه خاص، کدام یک از معانی واژه مدنظر باری تعالی بوده است. این مهم برای مترجمان از این جهت راه‌گشاست که از بین معانی متعددی که در فرهنگ‌های لغت آمده است کدام معنا را باید برای معادل‌سازی گزینش نمایند.

اینک با بررسی معانی پنج واژه قرآنی در روایات و فرهنگ‌های واژگانی، مطابقت یا عدم مطابقت معادل‌های آنها در ۱۰ ترجمه معاصر قرآن کریم با معانی روایی مورد بررسی و نقد قرار می‌گیرد و بسته به شرایط نسبت به روابط مفهومی آن با سایر معانی واژه‌های قرآنی توضیح لازم داده می‌شود.

۱. نقد و بررسی برخی واژگان قرآنی

۱-۱. واژه «جاریات»

در قرآن کریم آمده است: «فَالْجَارِيَاتُ يُسْرَأْنَ» (ذاریات: ۳). در خصوص این واژه در روایات آمده است:

(۱) ابن ابی عمیر از جمیل روایت کرده است که امام صادق (ع) در باره آیه «الذَّارِيَاتُ ذُرْوًا» (ذاریات: ۱) فرمود: ابن کواء از امام علی (ع) در باره «الذَّارِيَاتُ ذُرْوًا» سؤال کرد. امام فرمود: منظور باد است. از «الْحَامِلَاتُ وُقُورًا» پرسید. جواب داد منظور ابر است و از «الْجَارِيَاتُ يُسْرَأْنَ» پرسید و آن حضرت جواب داد: منظور کشتی‌ها هستند. و از «الْمُقَسَّمَاتُ أُمْرًا» پرسید. گفت: فرشتگان است... (قمی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۳۰۴).

(۲) اصیغ بن نباته می‌گوید: امیرالمؤمنین علی (ع) بر منبر مسجد کوفه برای ما خطبه می‌خواند بعد از حمد و ثنای الهی فرمود: ای مردم از من بپرسید که

تمام علوم در نزد من جمع است، در این هنگام ابن کواء برخاست و جلو رفت و پرسید: ای امیر مؤمنان منظور از «الذَّارِيَاتُ ذُرْوًا» چیست؟ فرمود: بادها. پرسید پس منظور از «الْحَامِلَاتُ وُقُورًا» چیست؟ فرمود: ابر. پرسید: منظور از «الْجَارِيَاتُ يُسْرَأْنَ» چیست؟ فرمود: کشتی‌ها. پرسید: منظور از «الْمُقَسَّمَاتُ أُمْرًا» چیست؟ فرمود: ملائکه. (طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج ۱، ص ۲۵۹).

در فرهنگ‌های لغت نیز این واژه را چنین معنا کرده‌اند:

«الجاریه» مؤنث «الجاری» است که به دو صورت جمع بسته می‌شود؛ الجاریات و الجوار (معلوف، ۱۳۸۶، ص ۲۸۵). در مقایسه اللغه «الجاریه» از ریشه جری به معنای جاری شدن شئ است و در باره آب گفته می‌شود: «جری یَجْرِی جَرِيَةً و جَرِيًا و جَرِيَانًا»، به وکیل نیز الجری می‌گویند زیرا به جای موکل خود در رفت و آمد است. به کشتی، خورشید، خانم خدمتکار نیز الجاریه اطلاق می‌شود، زیرا دائم در حال حرکت هستند (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۴۴۸). معانی فوق در لسان‌العرب و مجمع البحرین نیز مطرح شده است (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۴، ص ۱۴۱).

در فرهنگ‌های قرآنی نظیر غریب القرآن منسوب به زید بن علی (زید بن علی، ۱۳۸۸، ص ۴۱۳)، مجمع البحرین (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۸۳)

در الدرُّ النظیم محدث قمی، منظور از واژه جاریات در آیه «فَالْجَارِيَاتُ يُسْرَأْنَ»؛ کشتی‌هایی است که به آسانی در دریاها حرکت می‌کنند. در الدرُّ النظیم آمده است که «جاریه به معنی کشتی و جواری، جوار و جاریات: جمع آن است و نامگذاری کشتی به جاریه به این جهت است که در دریا حرکت و جریان

نقد و بررسی

در سنت مطالعه تفسیری، یکی از مسائل چالش برانگیز، مسئله مصداق است. این مسئله بیشتر هنگامی رخ می‌دهد که تعریف معنا در حد مفهوم فروکاسته شود و معنا در مقابل مصداق قرار گیرد. حال آن که در معناشناسی جدید، معنا جریانی جهت دار است و قائل شدن معنا برای چیزی، در نظر گرفتن جهتی برای آن است (شعیری، ۱۳۸۸، ص ۷).

و آن جهت می‌تواند مفهوم یا مصداق باشد. از این رو آنچه در معناشناسی معنا نامیده می‌شود، مصداقی است که در جهان خارج وجود دارد یا مفهومی است که بر حسب مصداق‌ها، به صورت نوعی تصور در ذهن سخن‌گویان زبان انباشته شده است (صفوی، ۱۳۸۲، ص ۲۰).

از دیر باز، در باره الفاظ قرآن نیز همواره مسئله تفکیک معنا از مصداق مطرح بوده است. افرادی که قائل به جدایی این دو از یکدیگر بوده‌اند بسیاری از معانی را در زمره مصادیق قرار داده و همین امر موجب شده است که برخی واژه‌ها از حالت چند معنایی خارج شوند و در ردیف واژه‌های عام و کلی دارای شمول معنایی قرار گیرند.

یکی از واژه‌های بحث‌انگیز همین واژه الجاریات است. کسانی که جاریه را تنها به شیء رونده تحلیل مفهومی می‌نمایند، آن را دارای یک مفهوم عام و کلی می‌دانند که خورشید، کشتی و کنیز از مصادیق آن است.

در این صورت جاریه، دیگر از واژه‌های چند معنایی محسوب نمی‌شود بلکه یک لفظ کلی است که مصادیق متعدد دارد.

دارد و آیات «فَالْجَارِيَاتُ يُسْرَأْنَ» (ذاریات: ۳)، و من آیاته الجوار فی البحر کالاعلام» (شوری: ۳۲) و «انا لما طغى الماء حملناکم فی الجاریه» (حاقه: ۱۱)؛ نمونه‌هایی از کاربرد کلمات فوق در این معنا هستند (قمی، ۱۳۸۷، ص ۵۹).

لازم به ذکر است که در مفردات واژه «جری» به معنای عبور سریع مانند جریان تند آب است. راغب از آیه «والجاریات یسری» سخنی به میان نیاورده و فقط جوار را جمع جاریه اعلام داشته است. وی نیز معنای الجاریه را در «حملناکم فی الجاریه» (حاقه: ۱۱) کشتی می‌داند (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۱۴۷).

معادل‌های جاریات در ترجمه‌ها

- الهی قمشه‌ای: قسم به کشتی‌ها که آسان (به روی آب) روان شوند.
- پاینده: و روندگان آسان رو
- آیتی: سوگند به کشتی‌هایی که به آسانی روانند، فولادوند: و سبک سیران،
- مکارم شیرازی: و سوگند به کشتی‌هایی که به آسانی به حرکت در می‌آیند، خرمشاهی: و به کشتی‌های آسان گذار.
- صفارزاده: و سوگند به کشتی‌هایی که به آسانی و با آرامش بر روی دریا در حرکتند.
- گرمارودی: و سبک روانه می‌شوند
- صادقی تهرانی، پس سوگند به روانان به آسانی
- حداد عادل: و به آنها که به نرمی و آسانی روان می‌شوند.

اما افرادی که معنا را تنها در حوزه مفهوم خلاصه نموده و دامنه آن را تا حوزه مصادیق گسترش می‌دهند بر این باورند که معنا ممکن است علاوه بر مفاهیم، به مصادیق نیز ناظر باشد.

از نظر آنها کثرت کاربرد یک مفهوم در برخی مصادیق بعضاً موجب این می‌شود که معنا از حوزه مفهوم به حوزه برخی مصادیق خاص گسترش یابد. به عنوان مثال، گاهی به کشتی و خورشید و کنیز نیز جازه اطلاق می‌شود و ناظران به جای این که بگویند سفینه آمد می‌گویند جاریه آمد در حالی که منظورشان سفینه است. کثرت استعمال جاریه به جای سفینه موجب می‌شود که از سفینه نیز به عنوان یکی از معانی جاریه یاد گردد.

به این ترتیب، واژه جاریه از تک معنایی به چند معنایی تبدیل می‌شود. در ترجمه‌ها معادل‌های مختلفی برای جاریات طرح شده است که عبارتند از:

۱) روندگان (پاینده)، سبک سیران (فولادوند) و روانان (صادقی تهرانی).

۲) بادها (گرمارودی و حداد عادل با آوردن ضمیر).

۳) کشتی‌ها (الهی قمشه ای، آیتی، خرمشاهی، مکارم شیرازی، صفارزاده).

معادل‌های گروه ۱ (روندگان، سبک سیران و روانان) ناظر به معنای مصدری جاریات یعنی جری، جاریه و الجراء بوده و در اکثر فرهنگ‌های لغوی به این معنای عام و کلی به عنوان معنای اول جری توجه شده است. گرچه این معادل‌ها با آن چه که در روایات آمده انطباق کامل ندارد ولی به لحاظ کلی بودن بر هر رونده ای قابل اطلاق بوده و کشتی‌ها را نیز شامل می‌شود.

معادل گروه ۲ (بادها) مأخذ قابل اعتنایی در روایات و فرهنگ‌های لغت ندارد. ظاهراً این معنا در برخی تفاسیر از جمله تفسیر کبیر فخر رازی ریشه دارد. به استناد مؤلف تفسیر المیزان، فخر رازی در تفسیر کبیر خود گفته است:

«این به ذهن نزدیکتر است که هر چهار آیه را حمل کنیم بر همان بادها، چون بادها، هم ذاریاتند، و خاک را بالا می‌برند، و هم حاملاتند، چون به بارانها آبستند، و هم جاریاتند که به سهولت در فضا جریان دارند، و هم مقسماتند برای اینکه ابرها را در بین اقطار مختلف زمین تقسیم می‌کنند». سپس مؤلف المیزان اظهار می‌دارد که حق مطلب این است که آنچه که وی (فخر رازی) آن را نزدیک به ذهن خواننده از ذهن دور است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۸، ص ۵۴۸).

صرف نظر از فرهنگ‌های لغت و کتب تفسیری، در صورتی که روایات ائمه اطهار (ع) معیار باشد، ترجمه‌های گروه ۳ (الهی قمشه ای، آیتی، خرمشاهی، مکارم و صفارزاده) که «کشتی» را به عنوان معادل برگزیده‌اند بر سایرین رجحان دارند، حتی اگر کتب فرهنگ لغت هم ملاک باشد، باز هم ترجمه کشتی ارجح است، زیرا اکثر فرهنگ‌های لغوی از جمله: غریب القرآن زید، مقایس اللغه، مفردات، لسان العرب، مجمع البحرین، الدرالنظیم و... سفینه و کشتی را یکی از معانی و معادل‌های جاریات دانسته‌اند.

ناگفته نماند که شواهدی نیز وجود دارد که اکثر مترجمان پذیرفته‌اند که واژه الجاریه به معنای کشتی و آن شواهد این است که برای ترجمه واژه جاریه و جوار در آیات دیگر قرآن، مانند: (حاقه: ۱۱)،

مورد در دنیا و سی مورد در آخرت) بر طرف می‌کند». راوی می‌گوید: از حضرت پرسیدم: معنای صلاه خداوند و فرشتگانش و صلاه مؤمنان چیست؟ حضرت پاسخ داد: «صلاه، از سوی خداوند به معنای رحمتی از جانب او، صلاه از سوی ملائکه، به معنای تزکیه و تهذیبی از جانب آنان، و صلاه از سوی مؤمنان، به معنای دعا کردن آنان در شأن رسول خدا(ص) است» (ابن بابویه، ۱۴۰۶، ص ۱۵۶).

در فرهنگ‌های لغت نیز معانی ذیل برای این واژه ذکر شده است:

درباره واژه صلوه و مشتقات آن معانی مختلفی در فرهنگ‌های لغت ذکر شده است. اصل این کلمه «صلو» بوده که با تغییر واو به الف به صورت صلاه در آمده است و صلوات جمع و صلوان تشبیه آن است. و الصلا یعنی وسط کمر حیوان یا انسان. وقتی اسبی در مسابقه دوم می‌شود می‌گویند: «قد صلی» زیرا سر او عقب کمر اسب جلویی قرار می‌گیرد.

منظور از صلوات یهود عبادتگاه‌های آنان است و منظور از صلوات پیامبر(ص) برای مسلمانان، یعنی این که به یاد آنان است و برایشان دعا می‌کند. و منظور از «صلوات الله علی انبیائه و الصالحین من خلقه» در یاد آنهاست و خوبی‌های آنها را متذکر می‌شود. همچنین گفته شده منظور آمرزیدن آنان است. و نماز مردم بر میت به منزله دعا بوده و صلاه ملائکه طلب مغفرت است» (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۷، ص ۱۵۴).

در مقایسه اللغه صلوا یا صلی دو معنا دارد: (۱) آتش و مانند آن مثل جمله «صَلَّيْتُ الْعُودَ بِالنَّارِ» عود را در آتش سوزاندم، (۲) نوعی عبادت مانند دعا و آنچه در شرع آمده از قبیل رکوع و سجود و سایر

(شوری: ۳۲) و (رحمن: ۲۴) معادل کشتی را برگزیده‌اند.

بنابراین جدای از معنای کشتی در روایات مربوط به آیات مورد نظر، انتخاب معنای کشتی از سوی غالب مترجمان برای آیات مذکور در واقع تأییدی مضاعف بر دلالت جاریات بر کشتی است. لذا ترجمه گروه ۳ دقیق‌تر است.

۱-۲. واژه «يُصَلُّونَ»

در قرآن کریم آمده است: «إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَ سَلِّمُوا تَسْلِيمًا» (احزاب: ۵۶)

در خصوص این واژه در روایات آمده:

(۱) ابن ابی حمزه گوید: «از امام صادق (ع) تفسیر آیه «إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَ سَلِّمُوا تَسْلِيمًا» را پرسیدم، حضرت پاسخ داد: «صلاه از سوی خداوند به معنای رحمت، از سوی فرشتگان به معنای تزکیه و تهذیب، و از سوی مردم به معنای دعا می‌باشد و معنای این سخن خداوند که می‌فرماید: «وَ سَلِّمُوا تَسْلِيمًا» این است که در برابر آنچه از رسول خدا (ص) نقل شده، سر تسلیم فرود آورید و آن را بپذیرید». (ابن بابویه، ۱۳۶۲، ص ۳۶۷).

(۲) ابو مغیره روایت می‌کند که از امام موسی کاظم(ع) شنیدم که می‌فرمود: «هر کس در تعقیبات نماز صبح و نماز مغرب پیش از آن که پاهایش را خم کند یا با کسی سخن گوید، بگوید: «إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَ سَلِّمُوا تَسْلِيمًا» را تلاوت کند و بگوید: «اللهم صل علی محمد و ذریته» خداوند صد نیاز او را (هفتاد

اجزای نماز و نماز از جانب خدا رحمت است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۳۰۱).

ابن منظور نیز می‌گوید: «صلوات جمع صلاه به معنی استغفار و دعاست که از جانب خدا معنای رحمت می‌دهد. و صلاه خدا بر پیامبرش یعنی رحمت و برترین ثناها بر پیامبر(ص).

زه‌ری می‌گوید: قول خداوند: «إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَ سَلِّمُوا تَسْلِيمًا»، صلاه از جانب ملائکه دعا و استغفار و از جانب خدا رحمت است. ابن‌الاعرابی معتقد است که صلاه از طرف خدا رحمت، و از سوی مخلوقینی همچون ملائکه و جنیان و انسان‌ها، قیام، رکوع، سجود و تسبیح و از جانب حیوانات و پرندگان تسبیح است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۴، ص ۴۶۴).

در فرهنگ‌های قرآنی نیز معانی مختلفی برای صلوات خدا و فرشتگان ذکر شده است:

در غریب القرآن منسوب به زید بن علی بن الحسین (ع) آمده است که «هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ» (احزاب: ۴۳)؛ یعنی اوست که بر شما رحمت می‌آورد و فرشتگانش برایتان دعا می‌کنند. (زید بن علی (ع)، ۱۳۸۸، ص ۳۵۹).

از نظر راغب، بسیاری از اهل لغت قائلند که: صلاه به معنای دعا و تبریک و تمجید می‌باشد. صَلَّيْتُ عَلَيْهِ یعنی برای او دعا کردم و او را ستودم. رسول خدا فرمود: «إِذَا دُعِيَ أَحَدُكُمْ إِلَى طَعَامٍ فَلْيَجِبْ وَ إِنْ كَانَ صَائِمًا فَلْيُصَلِّ» (راغب اصفهانی، ج ۳، ص ۳۹۲ به نقل از مسند احمد بن حنبل).

اگر یکی از شما برای غذا خوردن دعوت شدید پس آن دعوت را اجابت نمایید و اگر روزه داشت

برای صاحب طعام دعا کند. و درود خداوند بر مسلمین در حقیقت به معنای پاکیزه نمودن و اصلاح ایشان است. فرمود: «أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَ رَحْمَةٌ» (بقره: ۱۵۷).

و سلام و درود ملائکه به معنای دعا و استغفار است همان گونه که سلام مردم به یکدیگر به همین معناست. فرمود: «إِنَّ اللَّهَ وَ مَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ» (احزاب: ۵۶) (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۴۹۰).

در الدر النظیم نیز ضمن بیان معانی دعا و نیایش برای واژه «صلاه» یادآور می‌شود که این واژه و مشتقات آن اگر به خدا نسبت داده شود، به معنای رحمت است و اگر به فرشتگان منسوب گردد، به معنای طلب آمرزش و رحمت است و در رابطه با انسان به همان معنای دعا و نیایش و حمد و ثناء، یا نماز (فعل عبادی مخصوص)، است.

همچنین «صَلَّى اللَّحْمَ صَلِيًّا أَوْ أَصَلَّى اللَّحْمَ إِصْلَاءً» یعنی گوشت را بریان ساخت، گوشت را در آتش افکند (قمی، ۱۳۸۷، ص ۱۷۲).

معادل‌های این عبارت قرآنی در ترجمه‌ها چنین است:

(۱) الهی قمشه ای: خدا و فرشتگانش بر (روان پاک) این پیغمبر صلوات و درود می‌فرستند شما هم ای اهل ایمان، بر او صلوات و درود بفرستید و با تعظیم و اجلال بر او سلام گوید و تسلیم فرمان او شوید.

(۲) پاینده: خدا و فرشتگانش بر پیغمبر درود می‌فرستند، شما که ایمان دارید! بر او درود فرستید و سلام کنید، سلام تمام.

(۱۰) حداد عادل: خدا و فرشتگانش بر پیامبر درود می‌فرستند، شما که ایمان آورده‌اید نیز بر او درود فرستید و سلام کنید، سلامی شایسته.

نقد و بررسی

در باره معنای واژه‌های «یصلون» و «صلوا» در این آیه از دیرباز اختلاف نظر بوده است. شافعی با اعتقاد بر جایز بودن حمل لفظ مشترک بر همه معانی اش، بر این باور است که مثلاً فعل «يُصَلُّونَ» در آیه «إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ» (احزاب: ۵۶)، به طور هم زمان در دو معنای رحمت فرستادن و طلب رحمت و استغفار به کار رفته است (فخر رازی، ۱۴۱۲، ج ۱، ص ۹۰). ولی غزالی آن را خلاف عرف مکالمات و محاورات عرب می‌داند.

غزالی برای رد استدلال شافعی به طرح مسئله اشتراک معنوی روی می‌آورد و وجود دو معنا برای واژه «يُصَلُّونَ» را انکار می‌نماید و معتقد است که معنای اصلی صلوة اعتنا به امر و شأن چیزی است و آن دو معنایی را که شافعی بیان کرده مصداقی از این معنای جامع است.

به عبارت دیگر اعتنا به شأن پیامبر در هر دو معنای پیشین موجود است و در هر کدام از آنها مناسب با فاعل آن است (غزالی، بی تا، ج ۲، ص ۴۹-۵۰).

درباره جمع دیدگاه‌های فوق تذکار این نکته لازم است که همواره این امکان وجود دارد که یک واژه از جهت عام و کلی بودن در حیطه شمول معنایی قرار گیرد و از جهت دیگر در حوزه چند معنایی. و به اصطلاح با زیر شمول همنام خود در دو معنا به کار رود مانند واژه اسب که از جهتی یک واژه عام، کلی و دارای شمول معنایی است که شامل همه انواع اسب

(۳) آیتی: خدا و فرشتگانش بر پیامبر صلوات می‌فرستند. ای کسانی که ایمان آورده‌اید، بر او صلوات فرستید و سلام کنید سلامی نیکو.

(۴) فولادوند: خدا و فرشتگانش بر پیامبر درود می‌فرستند. ای کسانی که ایمان آورده‌اید، بر او درود فرستید و به فرمانش بخوبی گردن نهید.

(۵) مکارم: خدا و فرشتگانش بر پیامبر درود می‌فرستد ای کسانی که ایمان آورده‌اید، بر او درود فرستید و سلام گویند و کاملاً تسلیم (فرمان او) باشید

(۶) خرمشاهی: همانا خداوند و فرشتگانش به پیامبر درود می‌فرستند، ای مؤمنان [شما نیز] بر او درود بفرستید و سلام [و تسلیم] عرضه دارید.

(۷) صفارزاده: همانا خداوند بر پیامبر رحمت و درود عنایت می‌فرماید و نیز فرشتگانش بر او درود می‌فرستند. ای کسانی که ایمان آورده‌اید! رحمت و لطف خداوند را برای پیامبر به دعا بخواهید و به او سلامی کامل و محترمانه عرض کنید

(۸) گرمارودی: خداوند و فرشتگانش بر پیامبر درود می‌فرستند، ای مؤمنان! بر او درود فرستید و به شایستگی (بدو) سلام کنید.

(۹) صادقی تهرانی: خدا و فرشتگانش به راستی بر پیامبر درود می‌فرستند. هان ای کسانی که ایمان آوردید! بر او (از خدا) رحمت بخواهید و (خود و دیگران را در برابرش) تسلیم کنید (شایان)

مختلفی برخوردار گردیده، از این رو لازم است که این واژه با توجه به هم‌نشینیان خود ترجمه و معادل‌گزینی شود، بنابراین:

(۱) کسی که مانند آیتی واژه صلوات را معادل قرار داده‌اند در واقع واژه را معادل‌سازی ننموده است.

(۲) کلمه «درود» که در فارسی به معنای ستایش، سلام و آفرین است (انوری، ۱۳۸۱، ج ۴، ص ۳۰۹۳)، نمی‌تواند معادل مناسبی برای واژه رحمت و استغفار باشد از این جهت کسانی مانند پاینده، فولادوند، مکارم، خرمشاهی، گرمارودی صادقی تهرانی و حداد عادل که واژه درود را برای صلوات خدا و ملائکه معادل قرار داده‌اند از معنای روایی فاصله دارند مگر این که بگویند منظور از نیایش همان رحمت و مغفرت است که البته چندان قابل دفاع نیست.

(۳) همچنین ترجمه‌های پاینده، خرمشاهی، گرمارودی و حداد عادل که همه صلوات‌ها را به درود ترجمه نموده‌اند با معنای روایی ذکر شده که قائل به تفکیک معانی شده کاملاً منافات دارند چون همه صلوات‌ها را به یک معنا گرفته‌اند.

(۴) به طور کلی ترجمه‌هایی که برای صلوات منتسب به خداوند، کلمه رحمت را معادل قرار داده و برای فرشتگان و مؤمنان مؤلفه معنایی دعا را در کلمه صلوات لحاظ نموده‌اند، با معنای روایی صلوات بیشترین قرابت را دارند.

در نهایت بر اساس مطالب مذکور می‌توان گفت؛ به طور مطلق هیچ یک از ترجمه‌ها با معنای روایی صلوات به طور کامل منطبق نیست ولی به طور نسبی ابتدا ترجمه صفارزاده و سپس ترجمه صادقی تهرانی

اعم از نر و ماده می‌شود و گاهی هم تنها در معنای مقابل‌مادیان به کار می‌رود و به معنای کره اسب نر است. (ر.ک، صفوی، ۱۳۸۳، ص ۱۰۱).

بنابراین استبعادی ندارد که صلوات نیز از جهتی یک معنای عام داشته باشد همان گونه که غزالی گفته و از جهتی چند معنایی تلقی شود آن گونه که در روایات و برخی فرهنگ‌های لغت آمده است. البته همانطور که گذشت اشتراک معنوی مورد نظر غزالی همان شمول معنایی امروزمین است که واژه صلوه را از چند معنایی خارج و به تک معنایی تبدیل می‌نماید. حال آن که از نظر شافعی واژه صلوه یک واژه چند معنایی است.

در بحث فعلی مضاف بر موارد فوق نکات زیر حائز اهمیت است

الف) در روایات منقول از امام صادق(ع) و امام باقر(ع) بر این مطلب تأکید شده این است که صلوات منتسب به خداوند به معنای رحمت و صلوات از سوی فرشتگان به معنای استغفار و صلوات از جانب پیامبر و مؤمنان به معنای دعاست.

ب) فرهنگ‌های لغت بالاتفاق معنای روایی فوق را از معنای صلوه دانسته و علاوه بر معنای روایی مذکور معنای دیگری نیز برای این واژه برشمرده‌اند، از جمله: صلوات، نماز؛ دعای خیر؛ برکت، لطف الهی، آمرزش خواستن، درود فرستادن، رحمت، مغفرت، ثنای نیکو، درود و تعظیم، بریان ساختن گوشت، در آتش افکندن، «قیام، رکوع، سجود»، تسبیح، «تبریک و تمجید»، وسط کمر، پشت سر واقع شدن.

ج) از آنجا که واژه صلوه با کلمات مختلف هم‌نشین شده و در اثر این تفاوت هم‌نشینی، از معنایی

نسبت به سایرین با معنای روایی قرابت بیشتری دارند.

۱-۳. واژه «حرف»

در قرآن کریم آمده است: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ انْقَلَبَ عَلَى وَجْهِهِ خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ (حج: ۱۱)».

در خصوص واژه «حرف» در روایات آمده است:

۱) زراره، درباره آیه «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَإِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ انْقَلَبَ عَلَى وَجْهِهِ خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ» (حج: ۱۱) چنین روایت نموده است که از امام باقر(ع) در باره این آیه پرسیدم. حضرت فرمود: آنان عده ای هستند که خدا را پرستش می‌کنند و از پرستش غیر خدا هم دور هستند اما در مورد حضرت محمد (ص) و پیامی که آورده است در شک و تردید هستند. از اسلام دم زدند و به یگانگی خداوند و پیامبری محمد (ص) شهادت دادند و به قرآن هم اقرار نمودند در حالی که در مورد محمد(ص) و پیامی که آورده است شک و تردید دارند و در مورد خداوند تردیدی ندارند.

خداوند عز و جل می‌فرماید: «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ» یعنی در حالی که به محمد(ص) و پیامی که آورده تردید دارند. «فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ» یعنی اگر در مورد بدن و مالش و فرزندانش خیری به او رسد، «اطْمَأَنَّ بِهِ» و بدان راضی می‌گردد «إِنْ أَصَابَتْهُ فِتْنَةٌ» یعنی اگر در بدن و مالش به بلایی دچار گردد، بد گمان شده و دوست ندارد که همچنان به اعتقاد به محمد(ص) باقی بماند، بلکه از

عقیده خود برگشته و به تردید می‌افتد و به دشمنی با خدا و پیامبرش(ص) و انکار پیامبر(ص) و پیامی که آورده، روی می‌آورند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۴۱۳).

۲) از ابن طیار روایت شده است که امام صادق(ع) فرمود: این آیه در مورد عده ای نازل شده است که به یگانگی خداوند ایمان آورده و از عبادت غیر خدا دوری گزیدند و از شرک بیرون شدند ولی به رسالت محمد(ص) اقرار نکردند. پس اینان کسانی هستند که خدا را در حالی پرستش می‌کنند که به محمد(ص) و پیامی که آورده تردید دارند (قمی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۷۹).

معنای «حرف» در فرهنگ‌های لغت:

در فرهنگ‌های لغت، معانی مختلفی برای واژه «حرف» ذکر شده است. این معانی در کتاب العین چنین است: «حرف»: نام حروف هیجاست، مانند هل و بل و لعل. «حرف»: ادات و وسیله ارتباط بین اجزای جمله و یا ارتباط دهنده دو جمله است، مانند «من» «الی» و «لو». «حرف»: اطراف کلمه، «حرف»: نام نوع قرائت قراء سبعه. جمله «فلانی کارش بر اساس حرف است» یعنی گویا منتظر و متوقع است تا نظرش را به سمتی متمایل کند.

«حرف السفینه»: طرف کشتی. و «الحرف»: انحراف و مایل شدن (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۲۱۱). در مقایسه اللغه نیز علاوه بر معانی فوق، حرف در آیه «وَمِنَ النَّاسِ مَن يَعْْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ» به «طریقه یا وجه واحد» معنا شده است (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۴۲). در لسان العرب از قول زجاج آمده است که «علی حرف» یعنی علی شک (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۹، ص ۴۲).

- فرهنگ‌های قرآنی نظیر مفردات راغب، مجمع البحرین و الدر النظیم برای واژه «حرف» معنای شک و تردید را یادآور شده اند.
- در مفردات راغب، «حرف» در آیه «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ» به مذبذب و متردد بودن بین دو طرف تفسیر شده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۲۲۸).
- در مجمع البحرین «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَعْْبُدُ اللَّهَ عَلَى حَرْفٍ» یعنی بر محمد و آن چه آورده شک دارد اگر به او خیری رسد مانند سلامتی خودش، مالش و فرزندان، آرام می‌شود و به آن رضایت می‌دهد اما اگر شری به بدنش یا مالش برسد از اقرار به مقام نبی (ص) کراهت دارد و دشمنی خدا و رسول را مد نظر قرار می‌دهد (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۳۶).
- آیه مذکور در الدر النظیم دو گونه تفسیر شده است: (۱) بعضی از مردم خدا را با شک و تردید می‌پرستند. (۲) بعضی از مردم را در یک صورت، یعنی در هنگام خوشی و رفاه عبادت می‌کنند، نه زمان گرفتاری و مصیبت (قمی، ۱۳۸۷، ص ۷۲).
- ۳) آیتی: و از میان مردم کسی است که خدا را با تردید می‌پرستد.
- ۴) فولادوند: و از میان مردم کسی است که خدا را فقط بر یک حال [و بدون عمل] می‌پرستد.
- ۵) مکارم: بعضی از مردم خدا را تنها با زبان می‌پرستند (و ایمان قلبیشان بسیار ضعیف است)
- ۶) خرمشاهی: و از مردم کسی است که خداوند را با دو دلی می‌پرستد،
- ۷) صفارزاده: خداپرستی بعضی از مردم، بدون ایمان قلبی و بصورت لفظی است:
- ۸) گرمارودی: و از مردم کسی است که خداوند را با دو دلی می‌پرستد،
- ۹) صادقی تهرانی: و از میان مردم کسی است که خدا را فقط بر (مبنای) جانبی (و هوسی مصلحتی) می‌پرستد
- ۱۰) حداد عادل: نیز از جمله مردم کسی است که خدا را با شک عبادت می‌کند،

نقد و بررسی

- معادل‌های مطروحه برای واژه «حرف» عبارتند از:
- (۱) به زبان و به ظاهر (الهی قمشه ای)، با زبان و ضعف ایمان قلبی (مکارم)، بدون ایمان قلبی و بصورت لفظی (صفار زاده).
- (۲) بر یک حال [و بدون عمل] (فولادوند).
- (۳) بر (مبنای) جانبی (و هوسی مصلحتی) (صادقی تهرانی).
- (۴) تردید، دودلی و شک (پاینده، آیتی، خرمشاهی، گرمارودی، حداد عادل).
- راغب اصفهانی تلاش می‌کند که همه معانی حرف را به «لبه و دو طرف شیء» برگرداند به همین خاطر

معادل‌های «حرف» در ترجمه‌ها

- (۱) الهی قمشه ای: و از مردم کس هست که خدا را به زبان و به ظاهر می‌پرستد (نه از باطن و حقیقت) از این رو هر گاه خیر و نعمتی به او رسد اطمینان خاطر پیدا کند و اگر آزمونی (از شر و فقر و آفتی) به او رسد (از دین خدا) رو بگرداند. چنین کس در دنیا و آخرت زیانکار است و این (نفاق و دورویی) زیانی است که بر همه کس آشکار است.
- (۲) پاینده: برخی کسان خدا را با دو دلی پرستد،

فرهنگ‌های لغت مطابقند ولی نسبت به معنای روایی آن تصریح ندارند.

۱-۴. واژه «وراء»

در قرآن کریم آمده است: «أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرْذَتْ أَنْ أُعِيْبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا» (کهف: ۷۹).

در روایات آمده است: از حریر روایت شده است که امام صادق (ع) این آیه را چنین قرائت می‌کرد «و کان وراءهم ملک - یعنی امامهم - يأخذ كل سفینه صالحه غصبا» در وراء آنان یعنی جلویشان پادشاهی قرار داشت که هر کشتی سالمی را غصب می‌کرد (عیاشی، ۱۳۸۰ق، ج ۲، ص ۳۳۵).

«وراء» در فرهنگ‌های لغت

«وراء» در کتاب العین و مقایس اللغه به معنای خلاف قدام، یعنی پشت سر است و در آیه «وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ» بر «نوه» یعنی فرزند فرزند دلالت دارد. (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۸، ص ۲۹۹؛ ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۶، ص ۱۰۴).

راغب معتقد است که واژه «وراء» علاوه بر معنای پشت سر، درباره کسانی که جلوتر از دیگران هستند نیز گفته می‌شود مانند «وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ» (کهف: ۷۹)، و این سخن خداوند: «أَوْ مِنْ وَرَاءِ جُدْرٍ» (حشر: ۱۴)، که به هر دو طرف دیوار اطلاق می‌شود به اعتبار هر طرف، سمت دیگر وراء و پشت آن محسوب می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۸۳۶).

بر همین اساس در لسان العرب (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۵، ص ۳۸۶)، مجمع البحرین (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۳۴) و الدر النظیم (قمی، ۱۳۸۷،

واژه حرف در آیه مورد بحث را به مذبذب بودن بین دو طرف در رفت و آمد بودن تحلیل می‌کند که البته بسیار هوشمندانه است، ولی این باعث نمی‌شود به چند معنایی بودن این واژه اذعان نشود.

کسانی که به چند معنایی قائلند نیز به هیچ وجه منکر وجود رابطه معنایی بین انواع معانی حرف نیستند و نباید باشند، زیرا اساس چند معنایی مبتنی بر وجود رابطه معنایی است والا باید آنها را جزء واژه‌های هم آوا هم نویسی قرار داد، ولی باید توجه داشت که شاید در برخی واژه این رابطه معنایی چندان واضح نباشد و این امکان وجود نداشته باشد که به معنای اصلی و مرکزی برگشت داده شوند.

از جمله این‌ها همین معنای شک و تردید است که به سختی به معنای اصلی قابل برگشت است ولی دور از ذهن هم نیست.

بنابراین با بررسی معانی کلمه «حرف» در فرهنگ‌های لغت و روایات معصومین (ع)، مشخص می‌شود که کلمه «حرف» در آیه (حج: ۱۱) به معنای «شک و تردید» است. زیرا هرچند در برخی فرهنگ‌ها مانند العین، معجم مقایس اللغه به این معنا اشاره ای نشده ولی فرهنگ‌های دیگر نظیر مفردات، لسان العرب، مجمع البحرین و الدر النظیم معنای «شک و تردید» را مطرح نموده‌اند، به این ترتیب قطعاً یکی از معانی «حرف» معنای «شک و تردید» است و این همان معنایی است که روایات امامیه بر آن صحه گزارده‌اند.

بنابراین از بین معادل‌های مطروحه تنها معادل‌های گروه ۴ با معنای روایی حرف هماهنگ است و معادل‌های دیگر اگر چه با سایر معانی حرف در

معادل‌های «وراء» در ترجمه‌ها

- (۱) الهی قمشه‌ای: اما آن کشتی، صاحبش خانواده فقیری بود که در دریا کار می‌کردند (و از آن کشتی کسب و ارتزاق می‌نمودند) خواستم چون کشتی‌های (بی‌عیب) را پادشاه در سر راه به غصب می‌گرفت این کشتی را ناقص کنم (تا برای آن فقیران باقی بماند).
- (۲) پاینده: که در راهشان شاهی بود که همه کشتیها را بغصب می‌گرفت
- (۳) آیتی: زیرا در آن سوترشان پادشاهی بود که کشتیها را به غصب می‌گرفت.
- (۴) فولادوند: [چرا که] پیشاپیش آنان پادشاهی بود که هر کشتی [درستی] را به زور می‌گرفت.
- (۵) مکارم: (چرا که) پشت سرشان پادشاهی (ستمگر) بود که هر کشتی (سالمی) را بزور می‌گرفت!
- (۶) خرمشاهی: و پادشاهی در پیشاروی آنان بود که هر کشتی [سالمی] را به زور می‌گرفت.
- (۷) صفارزاده: تا توسط پادشاه ستمگری که اموال مردم را غصب می‌کند تصرف نشود ..
- (۸) گرمارودی: چون در پی آن پادشاهی بود که هر کشتی (بی‌آسیب) را به زور می‌گرفت.
- (۹) صادقی تهرانی: حال آن که از پشت آنان پادشاهی بود که هر کشتی (سالمی) را از روی غصب می‌گرفت.
- (۱۰) حداد عادل: چون در پی آن پادشاهی بود که هر کشتی ای را به زور می‌گرفت.

ص ۲۹۷)، واژه «وراء» از اضداد دانسته شده که به معنی خَلْف و گاهی به معنی قُدام است و در این سخن خداوند متعال: «وَ كَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ» به معنی امام [جلو] می‌باشد. مؤلف قاموس قرآن دیدگاه‌های مختلف در خصوص «وراء» را به صورت ذیل جمع نموده است:

«وراء به معنی پس و پیش است (امام و خلف) و در هر دو به کار می‌رود چنان که راغب و دیگران تصریح کرده‌اند. به استناد اقرب الموارد وراء از اضداد است و طبرسی معنای اصلی آن را «پس» می‌داند و در جلو و پیش بطور اتساع بکار رفته است.

فیومی در مصباح می‌گوید: وراء کلمه‌ایست مؤنث بمعنی زمان بعد و زمان قبل و اکثر در اوقات بکار رود زیرا وقت پس از انسان می‌آید و در وراء انسان واقع شود و اگر انسان آنرا درک کند در پیش انسان واقع گردد، استعمال آن در اماکن نیز جایز است و در قرآن آمده «وَ كَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ» (کهف: ۷۹) یعنی پیش از آنها پادشاهی بود.

«فَبَشِّرْ نَاهَا بِإِسْحَاقَ وَمِنْ وَرَاءِ إِسْحَاقَ يَعْقُوبَ» (هود: ۷۱). آن زن را به اسحاق و از پی اسحاق، یعقوب را نوید دادیم. «إِنَّ هَؤُلَاءِ يُجِبُّونَ الْعَاجِلَةَ وَيَذْرُونَ وَرَاءَهُمْ يَوْمًا تَقِيلاً» (انسان: ۲۷). اگر «وَرَاءَهُمْ وَصَفَ «يَوْمًا» باشد آن بمعنی پیش است یعنی روز سختی را که در جلو دارند و می‌گذارند و نادیده می‌گیرند. و اگر ظرف «يَذْرُونَ» باشد بمعنی عقب و پس می‌باشد. در آیه «وَ كَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِيْنَةٍ غَصْبًا» (کهف: ۷۹) طبرسی و راغب تصریح کرده‌اند که به معنی پیش است» (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۷، ص ۲۰۴).

نقد و بررسی

آن گونه که از فرهنگ‌های لغت بر می‌آید واژه «وراء» از اضداد است که در دو معنای متضاد «جلو و عقب» یا «روبرو، و پشت سر» کاربرد دارد. لازم به ذکر است که واژگان «اضداد» واژگانی هستند که در عین واحد بودن در دو معنای متضاد به کار برده می‌شوند. این نوع تضاد در نزد پیشینیان مطرح بوده است. یکی از معناشناسان در این باره می‌گوید:

«منظور از اضداد وجود دو لفظ که در تلفظ متفاوت و در معنا متضاد باشند- که مد نظر زبان شناسان معاصر است- نمی‌باشد؛ مثل کوتاه در برابر بلند و زیبا در برابر زشت. بلکه مراد ما همان مفهوم کلاسیک است، یعنی لفظی که در دو معنای متضاد به کار رفته است» (مختار عمر، ۱۳۸۵، ص ۱۵۷).

البته تاریخ معنا شناسی واژگان قرآن حکایت از وجود موافقان و مخالفان وجود اضداد در قرآن دارد مخالفان معتقدند که محال است خداوند از یک لفظ دو معنای متضاد را اراده نماید زیرا موجب گمراهی مخاطب می‌شود که اساحت قدس الهی از این نوع گمراه نمودن منزّه است.

ابن سیده، تغلب، ابن درستویه، جوالیقی و... از بزرگان مخالف اضداد هستند و لی در مقابل آنها بزرگانی همچون سجستانی، عبدالله دامغانی و... از موافقان وجود اضداد در کلام عرب و قرآن به شمار می‌روند (ر.ک: مختار عمر، ۱۳۸۵، ص ۱۵۷-۱۷۳).

البته موافقان اضداد نیز معتقدند که خداوند هرگز به طور همزمان از یک لفظ دو معنای متضاد اراده نمی‌کند ولی این مانع نمی‌شود که یک لفظ در جاهای مختلف معانی مختلف و متضاد با هم داشته باشد نظیر آن در قرآن و کلام عرب فراوان مشاهده شده

است و کسانی مانند سجستانی که در این زمینه کتاب نوشته اند به شواهد موجود در کلام عرب و قرآن استناد نموده‌اند (مختار عمر، ۱۳۸۵، ص ۱۶۳).

بحث از اضداد و قبض و بسط این مفهوم از حوصله این مقاله خارج است غرض از این توضیحات دفاع از معنای روایی مذکور است و بیان این نکته که چندان غریب نیست که لفظ وراء که در معنای پشت سر شهرت یافته در معنای جلو هم کاربرد داشته باشد. علاوه بر روایت مذکور فرهنگ‌های لغت مقایس اللغه، الدرالنظیم، قاموس قرآن و... نیز به این معنای روایی صحه گزارده اند.

البته لغویون ضمن بیان هر دو معنای متضاد «وراء»، معانی متعدد دیگری نیز بیان داشته‌اند که از این دو معنای متضاد چندان دور نیستند، این معانی عبارتند از: پشت، عقب، پس و پیش، امام و خلف، قدام، در پس، در پی، فرزند فرزند(نوه)، عقب سر، آن طرف تر، دورتر، پشت سر، غیر آن، ماسوای آن، جلو، در برابر و غیره.

از بین معانی مطروحه در فرهنگ‌های لغت، برخی بیشتر مورد توجه مترجمان قرار گرفته و برای ترجمه واژه «وراء» گزینش شده اند، به همین جهت در ترجمه یکسان نبوده و می‌توان آنها را به صورت زیر دسته بندی نمود:

(۱) «پیشاپیش» و «پیشاروی»: فولادوند و خرمشاهی.
(۲) «پشت سر» و «از پشت آنان»: مکارم و صادقی تهرانی.

(۳) در پی: گرما رودی و حداد عادل.

(۴) در سر راه، در راه: الهی قمشه ای، پاینده.

(۵) در آن سوتر: آیتی.

(۶) صفارزاده که معادلی نیاورده است.

هرچند در فرهنگ‌های لغت نیز معانی متعددی برای کلمه «قَطَّ» ذکر شده، از جمله: بهره، قسمت، نصیب، رسید، قبض، چک یا حواله جایزه، دفتر محاسبات، دفتر حساب، کتاب یا نامه، ولی اکثر آنها بر دو معنای «کتاب یا نامه اعمال» و «بهره یا نصیب» اتفاق نظر دارند.

در کتاب العین آمده است: «القط: جمع آن قطوط به معنی کتاب محاسبه است. و القط: یعنی نصیب به جهت سخن خداوند متعال: «رَبَّنَا عَجَّلْ لَنَا قِطْنَا قَبْلَ يَوْمِ الْحِسَابِ» (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۱۵).

ابن منظور نیز علاوه بر ذکر دو معنای بهره و کتاب برای قط می‌افزاید: «مجاهد و قتاده گفته اند: مراد نصیب ما از عذاب است ولی سعید بن جبیر این نصیب را از بهشت برشمرده و فراء آن را به صحیفه مکتوبه معنا کرده و آن را ناظر به آیه «واما من اوتی کتابه به یمینه دانسته است و معتقد است که کافران از روی استهزاء و تمسخر گفتند: «در دادن این کتاب قبل از روز حساب عجله کن».

«قط» در کلام عرب صک به معنای حظ و بهره است و اصل آن صحیفه ای برای انسان است که بواسطه آن به نصیب و بهره می‌رسد. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۷، ص ۳۸۳).

مفردات راغب از یک طرف بنا به تفسیر ابن عباس قِطَّ را به بهره و نصیب معنا می‌کند و از طرف دیگر به معنای صحیف و نامه اعمال بیشتر اهمیت می‌دهد و می‌گوید: «و قِطَّ اسم است برای هر نوشته و برگه ای که در آن می‌نویسند. سپس هر نوشته ای را به این نام نامیده اند همان گونه که گفتار را کتاب گویند اگر چه مکتوب نباشد.

بر اساس روایت مذکور از امام صادق(ع)، از بین گروه‌های فوق، معادل‌های ترجمه‌های گروه ۱ (فولادوند و خرمشاهی) بیشترین انطباق را با معنای روایی «وراء» دارد و معادل‌های ترجمه‌های گروه ۲ (مکارم و صادقی تهرانی) دقیقاً متضاد گروه ۱ بوده و بیشترین فاصله را با معنای روایی دارند.

از آنجا که از عبارت «در پی کسی بودن» معنای «دنبال کسی بودن و تحت تعقیب قرار دادن» به ذهن متبادر می‌شود به همین جهت معادل‌های گروه ۳ (گرمارودی و حداد عادل) نیز همانند گروه ۲ ارزیابی می‌شود.

عبارت‌های «در سر راه کسی قرار گرفتن» و «در راه فردی واقع شدن» هر چند دقیقاً هم ارز «جلو» و «پیشاپیش» نیست ولی چون اقتضای معنای امام را دارد از این رو به معنای روایی وراء (امام) نزدیک است. اما معادل «آن سو تر» هرچند به جهت پوشاندن همه جوانب، جهت جلو را نیز در بر می‌گیرد ولی به لحاظ این که جهت مشخصی را معین نمی‌کند بنابراین ابهام دارد و نمی‌تواند معنای روایی وراء را برساند.

۱-۵. واژه قِطَّ

در قرآن کریم آمده است: «وَقَالُوا رَبَّنَا عَجِّلْ لَنَا قِطْنَا قَبْلَ يَوْمِ الْحِسَابِ» (ص: ۱۶).
در روایات آمده است:

اصبغ از حضرت علی(ع) روایت کرده است که ایشان درباره کلام خداوند عز و جل که فرمود: «وَقَالُوا رَبَّنَا عَجِّلْ لَنَا قِطْنَا قَبْلَ يَوْمِ الْحِسَابِ»، فرمودند: بهره آنها از عذاب (ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، ص ۲۲۵).

برای ما منظور شده قبل از روز قیامت بر ما وارد ساز.»

۸) گرمارودی: و می‌گفتند: پروردگارا! نامه کردار ما را پیش از روز حساب به ما با شتاب ده!

۹) صادقی تهرانی: و گفتند: «پروردگارا! پیش از (رسیدن) روز حساب، با شتاب بهره قطعی (از عذابمان) را برایمان برسان.»

۱۰) حداد عادل: و (به طنز و طعنه) گویند پروردگارا، سهم ما را (از عذاب) قبل از روز حساب، پیش انداز.

قِط در اصل شیئی ای است که از عرض برش خورده باشد. همان گونه که «قد» آن است که از طول بریده شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۶۷۶).

علاوه بر مفردات راغب، دیگر فرهنگ‌های قرآنی نظیر غریب القرآن منسوب به زید بن علی (۱۳۸۸، ص ۳۷۸) و مجمع البحرین (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۲۶۹)، قاموس قرآن (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۲۰) نیز بر دو معنای «بهره، نصیب» و «کتاب و نامه اعمال» صحه گذارده اند.

معادل‌های «قِط» در ترجمه‌ها

نقد و بررسی

مترجمین در معادل سازی برای واژه «قِط» دو گروه شده اند: یک گروه منظور از قِط را نامه اعمال و گروه دیگر بهره و نصیب تلقی نموده‌اند:

۱) نامه اعمال: الهی قمشه ای، پاینده، آیتی، خرمشاهی وگرمارودی.

۲) بهره و سهم: فولادوند، مکارم، صفارزاده (با تسامح)، صادقی تهرانی و حداد عادل.

هرچند بهره و نصیب افراد از عذاب آخرت نتیجه نامه اعمالی است که برای خود تدارک دیده اند لیکن در معناشناسی واژگانی این دو معنا مترادف و هم معنی یکدیگر نیستند و در جایی یکدیگر به کار نمی‌روند، بنابراین از آنجا که در روایت مذکور از امام علی(ع)، واژه قِط در آیه (ص: ۱۶) به بهره و نصیب معنا شده است، لذا فقط ترجمه های گروه ۲؛ یعنی ترجمه های فولادوند، مکارم، صفارزاده (با تسامح)، صادقی تهرانی و حداد عادل با معنای روایی قِط هماهنگی دارد.

۱) الهی قمشه ای: و کافران(به تمسخر) گفتند: ای خدا، حساب نامه اعمال ما را تعجیل کن و پیش از روز حساب انداز.

۲) پاینده: گویند: پروردگارا پیش از روز رستاخیز نامه ما را بیار

۳) آیتی: وگفتند: ای پروردگار ما، نامه اعمال ما را پیش از فرارسیدن روز حساب به دست ما بده.

۴) فولادوند: وگفتند: «پروردگارا، پیش از[رسیدن] روز حساب، بهره ما را [از عذاب] به شتاب به ما بده.»

۵) مکارم: آنها (از روی خیره سری) گفتند: «پروردگارا! بهره ما از عذاب هرچه زودتر قبل از روز حساب به ما ده!»

۶) خرمشاهی: و ادعا کردند که پروردگارا کارنامه ما را پیش از روز حساب، هر چه زودتر به ما بده.

۷) صفارزاده: و آنها حتی به مسخره گفتند: «[ما نمی‌توانیم صبر کنیم] آفریدگارا، هرچه عذاب

نتیجه گیری

از بررسی معانی واژه‌های قرآنی نظیر موارد فوق این نتایج حاصل می‌شود که:

اولاً: در کتب تفاسیر و منابع معتبر روایی امامیه روایات فراوانی وجود دارد که معصومین (ع) به طرق مختلف نسبت به رمزگشایی معانی واژه‌های قرآن اقدام نموده‌اند.

ثانیاً: وجود معانی روایی در فرهنگ‌های لغت تأییدی بر این مدعاست که آنچه معصومین (ع) درباره این واژه‌ها بیان فرموده‌اند، ناظر به معانی و مفاهیم لغوی است، نه از نوع مصادیق، تأویلات و غیره.

ثالثاً: پژوهش‌ها نشان می‌دهد که در بسیاری از ترجمه‌ها از جمله ترجمه‌های معاصر، برای معادل‌گزینی واژه‌های قرآنی معانی مطروحه در روایات تفسیری امامیه لحاظ نشده است که همین امر موجب کاهش نقش این نوع روایات در ترجمه‌های قرآن می‌شود.

سخن نهایی اینکه روایات پیامبر گرامی اسلام (ص) و سخنان ائمه اطهار (ع) به ویژه روایات تفسیری آنها منبع عظیمی برای دریافت معانی واژگان قرآنی است و بهره‌مندی از آنها موجب تجلی روزافزون معانی قرآن شده و بر صحت و دقت معادل‌گزینی مترجمان تاثیر شایانی خواهد داشت.

منابع

- ۱- قرآن مجید.
- ۲- آیتی، عبدالمحمد (۱۳۷۴)، ترجمه قرآن، تهران: انتشارات سروش، چاپ چهارم.

۳- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۶۲ق)، *الخصال*، مترجم و مصحح علی اکبر غفاری، قم: جامعه مدرسین، چاپ اول.

۴- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۰۶ق)، *ثواب الأعمال و عقاب الأعمال*، قم: دار الشریف الرضی للنشر.

۵- ابن بابویه، محمد بن علی بن الحسین (۱۴۰۳ق)، *معانی الاخبار*، مترجم و مصحح: علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، چاپ اول.

۶- ابن فارس، ابوالحسن احمد (۱۴۱۴ق)، *الصحیحی*، تحقیق عمر فاروق الطباع، بیروت: مکتبه المعارف الاولی.

۷- ابن فارس، احمد (۱۴۰۴ق)، *معجم مقاییس اللغه*، تحقیق و ضبط: عبدالسلام هارون، قم: دار الکتب العلمیه.

۸- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، بیروت: دار صادر، چاپ سوم.

۹- انوری، حسن (۱۳۸۱)، *فرهنگ بزرگ سخن*، تهران: سخن، چاپ اول.

۱۰- انیس، ابراهیم (۱۳۸۶)، *فرهنگ المعجم الوسیط*، مترجم: محمد بندرریگی، تهران: انتشارات اسلامی، چاپ دوم.

۱۱- بابایی، علی اکبر و دیگران (۱۳۸۸)، *روش شناسی تفسیر قرآن*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

۱۲- حجت، هادی (۱۳۷۸)، «تاریخچه نقد ترجمه‌های فارسی قرآن کریم»، *دوفصلنامه ترجمان وحی*، سال سوم، شماره دوم.

- ۱۳- خرماهی، بهاء الدین (۱۳۷۵)، ترجمه قرآن، تهران، نشر نیلوفر.
- ۱۴- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق: صفوان عدنان الداودی، بیروت: دارالعلم الدار الشامیه، چاپ اول.
- ۱۵- رهنما، هادی (۱۳۸۷)؛ «حوزه معنایی نام‌های گناه در قرآن کریم و نقد ترجمه‌های فارسی بر اساس آن»، *دوفصلنامه مطالعات قرآن و حدیث*، سال اول، شماره دوم.
- ۱۶- زید بن علی بن الحسین (ع) (۱۳۸۸)، *غریب القرآن*، مترجم: علی زاهدپور، تهران: انتشارات فراهانی، چاپ اول.
- ۱۷- سجادی، سیدجعفر (۱۳۷۳)؛ *فرهنگ معارف اسلامی*، تهران: انتشارات کورش، چاپ سوم.
- ۱۸- شعیری، حمیدرضا (۱۳۸۸)، *مبانی معناشناسی نوین*، تهران: انتشارات سمت.
- ۱۹- صادقی تهران، محمد (۱۳۸۳)، *ترجمان فرقان*، تهران: نشر کلیدر.
- ۲۰- صفارزاده، طاهره (۱۳۸۰)، *ترجمه قرآن*، تهران: موسسه فرهنگی جهان رایانه کوثر، چاپ دوم.
- ۲۱- صفوی، کورش (۱۳۸۳)، *درآمدی بر معنی‌شناسی*، تهران: سوره مهر، چاپ دوم.
- ۲۲- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ۲۳- طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ق)، *الإحتجاج علی أهل اللجاج*، مصحح: خرسان، محمد باقر، مشهد: نشر مرتضی، چاپ اول.
- ۲۴- طریحی، فخر الدین (۱۳۷۵)، *مجمع البحرین*، تحقیق: سید احمد حسینی، تهران: مرتضوی، چاپ سوم.
- ۲۵- طیب حسینی، سید محمود (۱۳۸۹)، *چند معنایی در قرآن کریم*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ دوم.
- ۲۶- طیب حسینی، سید محمود (۱۳۹۰)؛ *درآمدی بر دانش مفردات قرآن*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ اول.
- ۲۷- عیاشی سمرقندی، محمد بن مسعود (۱۳۸۰ق)، *کتاب التفسیر، تحقیق و تصحیح: سید هاشم رسولی محلاتی*، تهران: المکتبه العلمیه الاسلامیه.
- ۲۸- غزالی، ابوحامد محمد بن محمد (بی تا) *المصتفی من علم الاصول*، بیروت: دارالفکر.
- ۲۹- فخر رازی (۱۴۱۲)، *المحصل فی علم اصول الفقه*، تحقیق طه جابر فیاض العلوانی، بیروت: مؤسسه الرساله.
- ۳۰- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق)، *کتاب العین*، قم: انتشارات هجرت، چاپ دوم.
- ۳۱- فهیمی تبار، حمیدرضا (۱۳۸۴)، «نقد واژگانی ترجمه قرآن به زبان فارسی بر اساس بافت»، *فصلنامه پژوهش‌های قرآنی*، سال یازدهم، شماره ۴۲-۴۳.
- ۳۲- فولادوند، محمد مهدی (۱۴۱۵ق)، *ترجمه قرآن*، تهران: دارالقرآن الکریم.
- ۳۳- فیض کاشانی، ملا محسن (۱۴۱۵ق)، *التفسیر الصافی*، تهران: انتشارات الصدر.
- ۳۴- قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۱)، *قاموس قرآن*، تهران: دار الکتب الإسلامیه، چاپ ششم.

- ۳۵- قمی، شیخ عباس (۱۳۸۷)، *الدرّ النظیم فی لغات القرآن العظیم*، مترجم: غلامحسین انصاری، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ سوم.
- ۳۶- قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۷)، *تفسیر قمی*، تحقیق: سید طیب موسوی جزایری، قم: دار الکتب، چاپ چهارم.
- ۳۷- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، *الکافی*، محقق و مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، چاپ چهارم.
- ۳۸- مشکینی، علی (۱۳۷۱)، *اصطلاحات الاصول*، قم: دفتر نشر الهادی.
- ۳۹- مصطفوی، حسن (۱۳۶۸)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول.
- ۴۰- معلوف، لویس (۱۳۸۶ش)، *المنجد*، مترجم: احمد سیاح، تهران: انتشارات فرحان، احمد چاپ سوم.
- ۴۱- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۳)، *ترجمه قرآن*، قم: دار القرآن الکریم، چاپ دوم.
- ۴۲- المنجد، محمد نورالدین (۱۴۱۹)، *الاشتراک اللفظی فی القرآن الکریم*، دمشق: دارالفکر.
- ۴۳- مهریزی، مهدی (۱۳۸۹)، «روایات تفسیری شیعه، گونه شناسی و حجیت»، *فصلنامه علوم حدیث*، شماره ۵۵.
- ۴۴- موسوی گرمارودی، سیدعلی (۱۳۸۴)، *ترجمه قرآن*، تهران: انتشارات قدیانی، چاپ دوم.
- ۴۵- نکونام، جعفر (۱۳۹۰)، *درآمدی بر معناشناسی قرآن*، قم: دانشکده اصول الدین.
- ۴۶- الهی قمشهای، مهدی (۱۳۸۰)، *ترجمه قرآن*، قم: انتشارات فاطمه الزهراء، چاپ دوم.