

بررسی تطبیقی معنای واژه‌های قرآنی در روایات امامیه و فرهنگ‌های واژگانی

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۷/۲۳

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۹/۲۲

سید محمدرضا میرسید*

محمدرضا حاج اسماعیلی**

چکیده

قرآن پژوهان همواره برای دریافت معانی واژگان قرآن از منابع گوناگونی مانند احادیث معصومین(ع)، روایات صحابه و معاجم لغوی بهره جسته‌اند. لغویان نیز احادیث معصومین(ع) را منبع گرانقدری برای واژگان عصر نزول دانسته و بعضاً برای اثبات مدعای خویش به همین احادیث استناد کرده‌اند. هرچند بهره‌گیری از آیات قرآن و احادیث سبب تقویت و غنای فرهنگ‌های واژگانی می‌شود لیکن ممکن است موهوم این باور شود که این دسته از فرهنگ‌ها به تنهایی می‌توانند نیازمندی رجوع به روایات تفسیری را نیز مرتفع سازند. به همین جهت ضرورت دارد وضعیت فرهنگ‌های واژگانی نسبت به روایات تفسیری به درستی تبیین شود. ارائه نمونه‌ها و شواهدی که پیش از این ذکری از آنها در پژوهش‌های قرآنی به میان نیامده می‌تواند در جهت تحقق این هدف راهگشا باشد. اهمیت این تحلیل در این است که از یک طرف، روایات تفسیری را به عنوان یک منبع قابل اعتماد معرفی می‌کند و از طرف دیگر، بر ناکافی بودن مراجعه صرف به فرهنگ‌های واژگانی تأکید می‌نماید. در تأیید این مدعا شواهد عدیده‌ای به صورت توصیفی - تحلیلی ارائه شده است تا در راستای تبیین نسبت بین فرهنگ‌ها و روایات معصومین(ع) در خصوص معانی واژه‌های قرآن کریم روشننگری نماید.

واژگان کلیدی: واژگان قرآن، احادیث امامیه، فرهنگ لغت، معناشناسی.

* دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول) mirsayyed@du.ac.ir

** دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه اصفهان m.hajis1@yahoo.com

مقدمه

فرهنگ‌های واژگانی همواره نقشی اساسی در تبیین معانی واژگان قرآن داشته و لغویان از همان دوران تدوین واژه‌های عربی، قواعد مستحکمی برای قرائت صحیح قرآن کریم و فهم معانی واژه‌های آن وضع نموده‌اند. ظاهراً «عبدالله بن عباس» اولین کسی است که واژه‌های «غریب» قرآن را تفسیر نموده و کتاب او در نوع خود اولین کتاب تفسیر واژه‌های دشوار فهم قرآن است.

البته پس از او نیز نویسندگانی مانند: أصمعی، ابوعبیده، ابن سلام، ابن قتیبه و ثعلب و... تألیفاتی از این دست نگاشته‌اند. ولی اختلاف در منابع، اصول و نحوه نگارش فرهنگ‌ها، سبب پیدایش مکاتب مختلف در فرهنگ نگاری عرب گردید که به نام بزرگان آنها شهرت یافت، مانند: مکتب خلیل، مکتب برمکی، مکتب جوهری و مکتب ابوعبید و... (ر.ک: صوفی، ۱۳۸۳، ص ۵۹-۱۸۳).

بر این اساس اصولاً فرهنگ‌های لغت را می‌توان به دو گروه عمومی و اختصاصی طبقه‌بندی نمود که از جمله مهمترین این فرهنگ‌ها می‌توان به «العین» فراهیدی، «معجم مقاییس اللغه» ابن فارس، «لسان العرب» ابن منظور، «معجم الوسیط» و... در حوزه فرهنگ‌های عمومی اشاره نمود، اما در خصوص فرهنگ‌های اختصاصی که اساساً حول معنانشناسی واژگان قرآن شکل گرفته‌اند می‌توان «الوجوه و النظائر» عکرمه بن عبدالله بربری، «غریب القرآن» زید بن علی بن الحسین (ع)، «معجم مفردات الفاظ القرآن» راغب اصفهانی و «الدُّرُّ النُّظْمِیُّ فِی لُغَاتِ الْقُرْآنِ الْعَظِیْمِ» شیخ عباس قمی و «قاموس قرآن» قرشی و کتاب «التحقیق فی کلمات القرآن الکریم» مصطفوی را برشمرد.

این نوشتار بر آن است تا به این مسئله بپردازد که روایات معصومین (ع) در حوزه معنانشناسی لغوی، نه تنها به عنوان یک منبع مهم برای فرهنگ‌های لغت، بلکه به عنوان یک مرجع و منبع مستقل باید بیش از پیش مورد عنایت قرار گیرد. دلیل نگاه مستقل به روایات امامیه در این باره، به این جهت است که بعضاً نادیده انگاشتن بسیاری از احادیث و روایات مرتبط با معانی واژگان قرآنی، چه بسا موجب عدم درک صحیح معنای بسیاری از این واژگان شود. لذا از پرداختن به این روایات و جایگاه آنها در فرهنگ‌های لغت گریزی نیست.

بنابراین پرسش این پژوهش که به نحوه ارتباط معانی روایی واژگان قرآن کریم با معانی ارائه‌شده در فرهنگ‌های لغت می‌پردازد در قالب این فرضیه قابل بررسی است که غالب معانی روایی در فرهنگ‌های لغت ذکر شده و برخی از معانی روایی در فرهنگ‌های لغت ذکر نشده است.

۱. مبانی نظری تحقیق

مبانی و مفاهیم نظری پژوهش حاضر به اجمال حول محورهای ذیل قابل ارائه می‌باشد:

۱-۱. مفهوم چندمعنایی و وجود آن در قرآن

چندمعنایی، شرایطی است که یک واحد زبانی از چند معنی برخوردار می‌شود. چندمعنایی در سطوح مختلفی مانند تکواژ، واژه، گروه و جمله قابل بررسی است، هرچند در سنت، تنها در سطح واژه اهمیت یافته و تحلیل آن نیز به همین سطح محدود گشته است (صفوی، ۱۳۸۳، ص ۱۱۱). از نمونه‌های چندمعنایی در قرآن می‌توان به واژه «ظَنُّ» اشاره نمود. تفلیسی برای این واژه در قرآن چهار معنی ذکر نموده است (تفلیسی، ۱۳۶۰، ص ۱۹۸). این چهار معنی عبارتند از:

- ظن به معنای یقین، در آیه «فَظَنُّوا أَنَّهُم دَاوُدَ إِذْ جَاءَهُمْ بِالْحَقِّ» (ص: ۲۴).

- ظن به معنای گمان، در آیه «قُلْتُمْ مَا نَدْرِي مَا السَّاعَةُ إِنَّ نَظْنَ إِلَّا ظَنًّا وَمَا نَحْنُ

بِمُسْتَقِينٍ» (جاثیه: ۳۲).

- ظن به معنای بداندیشی، در آیه «تَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونَا» (احزاب: ۱۰).

- ظن به معنای پنداشتن، در آیه «إِنَّهُ ظَنَّ أَنْ لَنْ يَحُورَ» (انشقاق: ۱۴)

۲-۱. رویکرد روایات تفسیری به واژه‌های چندمعنایی قرآن

روایت تفسیری عبارت است از قول یا فعل یا تقریر معصوم یا گزاره‌ای از امور و شئون مربوط به معصوم که در پرتو آن جهتی از جهات معنایی قرآن مفهوم گردد» (احسانی‌فر، ۱۳۸۴، ص ۲۷).

یکی از مهمترین کارکردهای روایات تفسیر توضیح و بیان معانی واژگان قرآن است که البته از یک نوع نبوده بلکه از تنوع خاصی نیز برخوردار است. پاره‌ای از توضیحات از سنخ معناشناسی لغوی، پاره‌ای از مقوله تبیین و تفسیر و در مواردی نیز از نوع بیان تأویلی و گونه‌های دیگر است (معارف و اجاقلو، ۱۳۸۵؛ مؤدب، ۱۳۸۶). برخی از مهم‌ترین نقش‌های حدیث در معناشناسی واژه‌های قرآن کریم که می‌تواند مورد تأمل بیشتر و مطالعه دقیق‌تر قرار گیرد بدین شرح است:

الف) مقصود نبودن معنای ظاهری لفظ، مانند لفظ «عرش» که در لغت به معنای تخت پادشاه است. اما در روایتی از امام صادق (ع) واژه «عرش» در آیه (هود: ۷) به «علم» معنا شده است (بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۱، ص ۵۱۸).

ب) تعیین معنای مقصود از واژه در قرآن، مانند واژه «السائحون» (توبه: ۱۱۲) که در عربی به معنای «سیر و سیاحت در زمین» است، اما رسول خدا (ص) آن را به «روزه داران» معنا و تفسیر کرده‌اند (عروسی حویزی، ۱۴۱۵، ج ۲، ص ۲۷۲ و ۲۷۴).

ج) تعیین یکی از دو معنای لفظ، مانند واژه «قروء» جمع «قرء» در آیه (بقره: ۲۲۸) که اهل لغت آن را در اصل به معنای جمع و اجتماع دانسته‌اند. اما در اطلاق این کلمه در مورد زن معانی مختلفی نقل شده است که گاه بر وقت طهر زن و گاه بر وقت حیض زن اطلاق می‌شود. اما در آیات امامیه «قرء» به جمع شدن خون در میان دو حیض یعنی همان زمان پاکی زن تفسیر شده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۶، ص ۸۹ و ابن بابویه، بی تا، ج ۱، ص ۹۲).

د) توسعه در معنای لفظ، مانند واژه «نحر» که در لغت به سینه و نیز گودی زیر گلوی انسان یا حیوان «نحر» گویند، اما در روایتی از امام باقر (ع) «نحر» به «اعتدال در ایستادن به هنگام نماز و پشت و سینه را راست و رو به قبله نگاه داشتن» معنا و تفسیر شده است (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۳۳۶).

هـ) بیان لوازم معنا، مانند «الراسخون فی العلم» که در روایات به جای بحث لغوی و معنا کردن کلمات به بیان لوازم معنای کلمه پرداخته‌اند. در لغت «راسخ در علم» به «ثابت در علم و کسی که علم در دلش استوار یافته و شبهه‌ای بر او عارض نمی‌شود معنا شده است، حال آن که در روایتی از رسول خدا (ص) راسخ در علم چنین

معرفی شده است «کسی که شکم خود را نگه دارد و زبانش صادق باشد و دلش مستقیم و بی‌غش باشد، او راسخ در علم است (طبری، ۱۴۱۲، ج ۳، ص ۱۲۴) در این روایت به چهار مورد از مهم‌ترین لوازم رسوخ در علم اشاره شده است (طیب حسینی، ۱۳۹۰، ص ۶۷-۷۵).

بر کسی پوشیده نیست که این نوع کارکردها در تبیین معنای دقیق واژه‌های قرآنی به ویژه واژه‌های چندمعنایی بسیار حائز اهمیت، و در امر برابریابی واژگانی بسیار مؤثر و راهگشاست. بررسی‌ها نشان می‌دهد که روش‌های معصومان(ع) در تبیین معنای واژه‌های قرآنی مورد کاوش قرار گرفته است.

اهل بیت(ع) در بازشناسی معانی واژه‌های قرآن روش‌های متعددی را اتخاذ نموده- اند که عبارتند از: روش‌های توضیح واژگان قرآن بر اساس قواعد زبان و ادبیات عرب، قرائن پیوسته لفظی، قرائن ناپیوسته لفظی، روش‌های مبتنی بر دلالات، روش تأویلی، روش مبتنی بر شناخت بطنی، روش مبتنی بر بیان مصداقی، روش مترادف‌گزینی، روش تعریف واژه، روش‌های تحلیلی، تصویری، توسیعی، توصیفی، تمثیلی، غایی و...

۱-۳. رویکرد فرهنگ‌های واژگانی به واژه‌های چندمعنایی قرآنی

در خصوص میزان کارآمدی فرهنگ‌های لغت در ارائه معانی واژگان قرآن دیدگاه‌های گوناگونی وجود دارد. برای نمونه علامه بلاغی در آلاء الرحمن یاد آور شده که جایز نیست برای شناسایی معنای یک واژه قرآنی تنها به فرهنگ لغت اکتفا شود، زیرا غالب مستندات لغویان بر اساس اعتماد آنها به فهم و اجتهاد خودشان است، آنها هرچند در انواع کاربرد لغات کاوش می‌کنند لیکن در بسیاری از موارد مشاهده می‌گردد که نظرات آنان اشتباه است، مثلاً گاهی بین کاربرد حقیقی و مجازی لغت خلط شده و قرائن و دلایل استعمال یک لغت به‌درستی مشخص نگردیده است. وی برای اثبات ادعای خود واژگان «مس و لمس» و «موت و توفی» را شاهد آورده و بر این باور است که هرکدام از دو واژه مذکور مترادف نیستند لیکن برخی از لغویان آنها را مترادف و هم‌معنا تلقی کرده‌اند (بلاغی، ۱۴۲۰، ج ۱، ص ۳۲).

بنابراین امری کاملاً عقلایی است که برای دریافت معانی واژگان علاوه بر فرهنگ‌های لغت به منابعی دیگر نیز مراجعه شود. بدیهی است که در مفهوم یابی واژگان قرآن، احادیث نبوی و روایات ائمه اطهار(ع) ممتازند، زیرا اهل بیت(ع)، عدل قرآن و ترجمان حقیقی آن و راسخ در علم الهی هستند، لذا شایسته است که مراجعه کنندگان علاوه بر توجه به فرهنگ لغت، قرائن پیوسته (سیاق و...) و قرائن ناپیوسته (معانی روایی و...) را نیز مورد بررسی قرار دهند، چه بسا در این راه به معنایی برسند که در منابع لغوی یافت نشود(جواهری، ۱۳۸۹، ص ۲۷۴).

بررسی‌ها نشان می‌دهد که گاهی برخی از معانی روایی واژگان قرآن در پاره‌ای از فرهنگ‌های لغوی با ذکر اصل حدیث یاد شده است، مانند این روایت؛ «قال أبو جعفر: إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ، قال: الرِّجْسُ الشُّكُّ». (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۶، ص ۹۵).

لیکن در بسیاری از موارد نه تنها نامی از معصومین(ع) برده نشده که حتی از معنایی که این بزرگواران بیان کرده نیز هیچ ذکری به میان نیامده است. از رو می‌توان گفت که هیچ یک از فرهنگ‌های لغت تمامی معانی مطروحه در روایات تفسیری را درون خود جای نداده‌اند لذا در هنگام پژوهش از معنای یک واژه قرآنی، ابتدا باید مشخص شود که آیا معنای روایی، در فرهنگ‌های لغت نیز ذکر شده یا نه؟.

برای این منظور، باید کلیه معانی مطرح شده در فرهنگ‌های لغت از ابتدا تا انتها مورد کاوش قرار گیرد، زیرا چه بسا معنای روایی نه به عنوان معنای اول بلکه به عنوان معنای دوم یا چندم ذکر شده باشد. به عبارت دیگر، معانی موجود در روایات تفسیری در فرهنگ‌های لغت از گونه‌های زیر خارج نیست:

۱. معانی روایی در فرهنگ‌های لغت ذکر شده و از آنها به عنوان معنای اول یاد شده است.

۲. معانی روایی در فرهنگ‌های لغت ذکر شده و در ردیف معانی دوم، سوم، و... قرار گرفته است

۳. معانی روایی در فرهنگ‌های لغت ذکر نشده است.

روشن است که برای اثبات مدعای فوق برای هر یک از موارد مذکور باید شواهد و توضیحاتی ارائه شود تا وضعیت فرهنگ‌های لغت نسبت به روایات تفسیری تبیین گردد. لازم به ذکر است که روایات منتخب روایاتی هستند که از کتب و تفاسیر معتبر امامیه گزینش شده‌اند که در ضمن بیان مطالب مختلف به معنای لغوی واژه‌های قرآن نیز اشاره دارند. همچنین، از آنجا که فرهنگ‌های لغت، معاجم و قوامیس اعم از عام و خاص پرشمار و جستجو در یکایک آنها کار طاقت فرسایی است، لذا در این نوشتار فرهنگ‌های مشهورتر و مطرح‌تر گزینش شده‌اند.

۲. بررسی واژگانی که معانی روایی آنها در فرهنگ‌های لغت، معنای اول است

بر کسی پوشیده نیست که فرهنگ نویسان، برای کشف معانی واژه‌های مختلف از جمله واژگان قرآن کریم بررسی‌های گسترده‌ای انجام داده و در این راه از منابع مختلف از جمله اشعار بزرگان و بیانات منظوم و منثور سخنوران و حتی زبان و ادبیات عامه نیز استفاده نموده‌اند. بدیهی است وقتی پای معانی واژگان قرآن وسط کشیده می‌شود، احادیث نبوی و روایات ائمه اطهار در بین اهل فن ممتاز بوده و در بسیاری از موارد از سخنان آنان نیز به عنوان شاهد استفاده می‌شود (روای، ۱۳۸۰، ص ۶۶ و ص ۷۵).

بنابراین معقول و منطقی است که در خصوص معانی واژگان قرآن، بین معانی مطروحه از سوی پیامبر(ص)، ائمه اطهار(ع) و صحابه گرامی آن حضرت(رض) و معنای مطروحه از سوی فرهنگ‌های لغت تفاوتی نباشد. به همین جهت مشاهده می‌شود که اکثر معانی مذکور در فرهنگ‌های لغت با معانی مذکور روایات تفسیری هماهنگ و یکسان است و حتی در برخی فرهنگ‌ها، معانی مطروحه در روایات تفسیری در جایگاه معنای اول قرار می‌گیرد.

لازم به ذکر است که اصطلاح «معنای اول» درباره واژه‌های چند معنایی مصداق دارد و روش غالب فرهنگ‌ها این است که از بین معانی متعدد یک واژه، معنای شایع‌تر و پرکاربردتر را به عنوان اولین معنا ذکر می‌نمایند. و معنایی که بعد از معنای اول قرار می‌گیرد در واقع کمتر شایع بوده و به همین ترتیب تا آخر. در این فرصت، از باب

نمونه به سه واژه از قرآن به اختصار اشاره می‌شود که معنای روایی آنها در فرهنگ‌های لغت در جایگاه معنای اول قرار گرفته‌اند.

۲-۱. قانتین

امام باقر(ع) در خصوص آیه «وَقَوْمُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ» (بقره: ۲۳۸) می‌فرماید: یعنی باید مطیع و فرمانبر و با رغبت، نماز را به پا داشت (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۲۷، ح ۴۱۶). امام صادق(ع) نیز فرمودند: «قانتین» یعنی مطیع و فرمانبر امامان باشید (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۲۸، ح ۴۲۱).

در کتاب العین: «قانت» به معنای کسی است که از روی میل و رغبت تسلیم و فرمانبردار است. (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۱۲۹) و در مفردات راغب «قنوت» به «اطاعت همراه با خضوع» معنا شده و برای واژه‌های «قانتین و قانتون» در آیات «وَقَوْمُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ» (بقره: ۲۳۸) و «كُلُّ لَه قَانِتُونَ» (روم: ۲۶) معانی «خاضعون»، «طائعون» و «ساکتون» ذکر گردیده است. (راغب، ۱۴۱۲، ص ۶۸۵). لسان العرب و مجمع البحرین نیز خشوع و اقرار به عبودیت را در آیه «قَوْمُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ» لحاظ نموده‌اند. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۷۳) و طریحی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۱۵).

۲-۲. تَبِيرًا

امام صادق(ع) در مورد آیه «وَكُلًّا تَبِيرًا» (فرقان: ۳۹) فرمود: «یعنی آنان را تکه تکه کردیم. (ابن بابویه، ۱۴۰۳، ص ۲۲۰، ح ۱). در معجم مقاییس اللغه، واژه «تَبِيرًا» از دو مصدر «تَبَر» و «تَبَار» گرفته شده که بر دو معنای دور از هم دلالت دارند؛ ۱) هلاکت و نابودی ۲) جواهرات طلا و نقره (ابن فارس ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۳۶۲).

این واژه وقتی به باب تفعیل برده می‌شود یکی از معانی پرکاربرد آن همان معنای «شکستن و خورد کردن» است. البته در کتاب العین، به جای «شکستن» معنای «هلاکت و نابودی» قرار گرفته است (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۸، ص ۱۱۷) و مفردات راغب هردو معنا را ذکر نموده است (راغب، ۱۴۱۲، ص ۱۶۳). در التحقیق معنای اصلی «تَبِيرًا» همان

«شکستن» است البته شکستنی که منجر به هلاکت و نابودی نیز می‌شود (مصطفوی، ۱۳۶۰، ج ۱، ص ۳۷۵). *لسان العرب* و *مجمع البحرین* نیز «تنبیرا» را به «کسره و أهلكه» معنا نموده و با تقدیم معنای «کسر» بر «اهلاک»، در واقع «نابودی» را معلول «شکستن و خرد کردن» معرفی نموده‌اند. (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۸۸؛ طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۳۲)

۲-۳. حضور

درباره معنای حضورا دو روایت نقل شده است. در یک روایت امام باقر(ع) درباره «سیدا و حضورا» (آل عمران: ۳۹) فرموده‌اند: یعنی این که با زنان رابطه‌ای نداشت (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۷۲، ح ۴۵). و در روایت دیگر امام صادق(ع) فرمود: حضور کسی است که بر زنان وارد نمی‌شود (قمی ۱۳۶۷، ج ۱، ص ۱۰۱).
اکثر معاجم لغوی برای معنای واژه «حضور»، ابتدا همان معنای منقول از امام باقر(ع) را بیان نموده‌اند حتی در برخی از فرهنگ‌ها برای بیان معنای «حضور»، عین کلام امام(ع) یعنی جمله «الذی لا یأتی النساء» تکرار شده است. نظیر؛ معجم مقاییس اللغة (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۷۲)، مفردات (راغب، ۱۴۱۲، ص ۲۳۹) و مجمع البحرین (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۲۷۱) و برخی از فرهنگ‌ها هم الفاظی را آورده‌اند که با بیان امام(ع) هم‌معنا یا قریب المعنی هستند. به عنوان مثال فراهیدی و ابن منظور گفته‌اند: «و الحضور: من لا یربہ له فی النساء». (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۳، ص ۱۱۳ و ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۴، ص ۱۹۴).

۳. واژگانی که معانی روایی آنها در فرهنگ‌های لغت، معنای دوم و متأخر است

بررسی‌های تطبیقی نشان می‌دهد که هرچند معانی روایی بسیاری از واژگان قرآن، در فرهنگ‌های لغت آمده ولی همه آنها به عنوان معنای اول در این فرهنگ‌ها مطرح نگردیده‌اند بلکه برخی از آنها به عنوان معنای دوم، سوم، و... ذکر شده‌اند که همین امر چه بسا سبب غفلت برخی قرآن پژوهان و مترجمان از آن معانی روایی شده است.

البته همانطور که پیشتر ذکر شد، قرار گرفتن یک معنا در ردیف اول، دوم، و... تابع شیوع معنا و گستره کاربرد آن است. از این رو بر اساس روال معمول، هر واژه‌ای که بسامد بیشتری دارد در جایگاه اول و در غیر این صورت در ردیف‌های بعدی قرار می‌گیرد.

لازم به ذکر است که در ردیف چندم قرار گرفتن یک معنا دال بر بی‌اهمیتی آن نیست. به عبارت دیگر هرچند واژه‌های قرآنی و معانی آنها در نزد مسلمانان از ارزش و اهمیت خاصی برخوردارند لیکن از منظر فرهنگ نویسانی که می‌خواهند معانی واژه‌ها را بر اساس میزان کاربرد آنها ردیف کنند، صرف قرآنی یا روایی بودن یک واژه موجب نمی‌شود که به عنوان معنای اول ذکر شود. البته این امکان نیز وجود دارد که معنای یک واژه قرآنی به قدری فراگیر باشد که در فرهنگ‌ها جایگاه اول را به خود اختصاص دهد ولی همواره چنین نیست. بنابراین از آنجا که عدم شیوع یک معنا نیز عامل مهمی برای در جایگاه دوم قرار دادن آن معنا است، به همین جهت ممکن است یک معنای روایی، نه در جایگاه معنای اول، بلکه در لابلای سایر معانی قرار گیرد. بنابراین بر قرآن پژوهان است که به همه معانی موجود در فرهنگ‌ها توجه نماید. اینک ذکر ۲ نمونه:

۳-۱. مکظوم

«فَاصْبِرْ لِحُكْمِ رَبِّكَ وَلَا تَكُنْ كَصَاحِبِ الْخُوْتِ إِذْ نَادَى وَهُوَ مَكْظُومٌ». (قلم: ۴۸)

۳-۱-۱. مکظوم در روایات

درباره معنای واژه مکظوم روایت ذیل آمده است:

عن ابی جعفر (ع)، فی قوله: إِذْ نَادَى وَهُوَ مَكْظُومٌ یقول: «مغموم» (قمی، ۱۳۶۷، ج ۲، ص ۳۸۳). امام محمد باقر (ع) فرمود: «مکظوم» در آیه «إِذْ نَادَى وَهُوَ مَكْظُومٌ» به معنای غمگین و ناراحت است.

۳-۱-۲. مکظوم در فرهنگ‌های لغت

مکظوم در اصل از کظم، به معنای جمع آوری شیء و امساک آن است و در رابطه با فرو خوردن خشم و جلوگیری از بروز آن نیز به کار می‌رود، گویا فرد مکظوم، خشم را در درون خود جمع و نگهداری می‌کند (ابن فارس، ۱۴۰۱، ج ۵، ص ۱۸۴). به گفته فراهیدی غالباً این فرو خوردن خشم موجب غم و اندوه می‌شود تا جایی که مکظوم را مکروب نیز گفته‌اند، برخی اوقات شدت خشم و اندوه به حدی زیاد است که فرد به نفس نفس می‌افتد (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۳۴۵).

گاهی از سکوت به کظوم و مکظوم تعبیر شده و در مبالغه از سکوت فرد، می‌گویند فلانی نفس نمی‌کشد که کنایه از عدم عکس العمل فرد خشمگین است یعنی خشم خود را فرو برده است (راغب، ۱۴۱۲، ص ۷۱۲ و ابن منظور، ج ۱۲، ص ۵۲۰).

طریحی نیز بر هردو مؤلفه «پر شدن از غم و اندوه» و «فرو خوردن خشم» تأکید نموده است: از نظر ایشان؛ «مکظوم یعنی پر از اندوه». وی در خصوص وجه تسمیه امام موسی بن جعفر (ع) به «کاظم» می‌گوید: دلیل این نام گذاری آن است که وی افرادی که بعد از او امامتش را انکار می‌کنند را می‌شناخت ولی خشم و ناراحتی خود را فرومی‌خورد و اظهار نمی‌کرد» (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۱۵۴).

در قاموس قرآن از قول طبرسی آمده که اصل کظم، بستن دهان مشک، پس از پر شدن است، جمله «كظمت القریه»؛ یعنی دهان مشک را پس از پر کردن بستم و عبارت «فلان کظیم و مکظوم» درباره فردی گفته می‌شود که پر از غصه یا پر از خشم باشد و انتقام نگیرد. مؤلف قاموس قرآن در رابطه با مکظوم در آیه ۴۸ سوره قلم می‌افزاید: «ظاهراً مکظوم بمعنی پر از غصه است یعنی مانند یونس علیه السلام مباش آن وقت که خدا را خواند و پر از اندوه بود». (قرشی، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۱۱۳)

با توجه به روایت امام باقر (ع) و آنچه در فرهنگ‌های لغت آمده، می‌توان گفت که «پر از غم و اندوه بودن» یکی از صفات بارز فرد مکظوم است که می‌تواند به صورت مستقل به عنوان معنای تجربی و اضافی واژه «مکظوم» مورد توجه قرار گیرد و این که امام باقر (ع) «مکظوم» را به «مغموم» معنا فرموده ناظر به همین معنای تجربی و اضافی است. به عبارت دیگر، هرچند معنای ارجاعی مکظوم همان فرو خوردن خشم و غضب

است، لیکن از عوارض این فرو خوردن خشم، غم و اندوه فراوانی است که دامنگیر فرد مکظوم شده و این حالت گاهی چنان شدید است که غمگین بودن فرد بیشتر مدنظر قرار می‌گیرد تا فرو خوردن خشم آن، بنابراین بسیار بجا خواهد بود که در ایام افزایش غم، شخص مکظوم را مغموم بنامیم.

۳-۲. کفر

«وَ قَالَ إِنَّمَا اتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا مَوَدَّةَ بَيْنِكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ثُمَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُ بَعْضُكُم بِبَعْضٍ وَ يَلْعَنُ بَعْضُكُمْ بَعْضًا وَ مَا أَوَّكُمُ النَّارُ وَ مَا لَكُمْ مِنْ نَاصِرِينَ» (عنکبوت: ۲۵).

۳-۲-۱. کفر در روایات

از آنجا که روایات مربوط به مفاهیم پرکاربردی نظیر کفر و ایمان، معمولاً روایاتی بلند و طولانی است، لذا چاره‌ای جز گزینش آنها نیست. در این مجال معدودی از این روایات، آن هم بخشی از آنها ذکر می‌شود.

الف) عن أبي معمر السعداني، أن رجلاً أتى أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ع) فقال: يا أمير المؤمنين، إني قد شككت في كتاب الله المنزل، قال له علي (ع): «تكلتک أمک، و کیف شککت فی کتاب الله المنزل!». قال: لأني وجدت الكتاب يكذب بعضه بعضاً، فكيف لا أشك فيه؟ فقال علي بن أبي طالب (ع): «إن كتاب الله ليصدق بعضه بعضاً، و لا يكذب بعضه بعضاً،... و الكفر في هذه الآية البراءة، يقول: فيبرأ بعضهم من بعض، و نظيرها في سورة إبراهيم، قول الشيطان: إِنِّي كَفَرْتُ بِمَا أُشْرِكْتُمُونَ مِنْ قَبْلُ، و قول إبراهيم خليل الرحمن: كَفَرْنَا بِكُمْ يٰعِزُّونَا تَبَرَّأْنَا مِنْكُمْ...» (ابن بابويه، ۱۳۹۸، ص ۲۵۴، ح ۵).

أبي معمر سعداني روایت می‌کند که مردی نزد امیر المؤمنین علی (ع) آمد و از تشکیکات خود از کتاب خدا سخن گفت و در مورد آیه مذکور (عنکبوت: ۲۵) نیز بحثی را مطرح کرد، حضرت ضمن پاسخ به سؤالات وی، در ارتباط با معنای کفر در آیه «يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُ بَعْضُكُمْ بِبَعْضٍ وَ يَلْعَنُ بَعْضُكُمْ بَعْضًا» (عنکبوت: ۲۵) فرمود: «معنی

کفر در این آیه براءت و بیزاری است، نظیر این آیه در سوره ابراهیم گفتار شیطان است که خدا از او حکایت فرموده «إِنِّي كَفَرْتُ بِمَا أُشْرِكْتُمُونَ مِنْ قَبْلُ» (ابراهیم: ۲۲)، یعنی بدرستی که من بیزار شدم به آنچه شریک ساختید مرا پیش از این و مانند آن است گفتار خود ابراهیم (ع) در سوره ممتحنه که فرمود: «کفرنا بکم» (ممتحنه: ۴) یعنی بیزاری جستیم از شما....».

(ب) ابی عمرو الزبیری، عن ابی عبدالله (علیه السلام)، قال: قلت له: أخبرني عن وجوه الكفر في كتاب الله عز وجل؟ قال: الكفر في كتاب الله على خمسة أوجه: ... و الوجه الخامس من الكفر كفر البراءة، و ذلك قول الله عز وجل يحكي قول إبراهيم (ع): كَفَرْنَا بِكُمْ وَ بَدَا بَيْنَنَا وَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةُ وَ الْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَ خَلَدَهُ يَعْنِي تَبَرُّنَا مِنْكُمْ، و قال يذكر إبليس و تبرئه من أوليائه من الإنس يوم القيامة: إِنِّي كَفَرْتُ بِمَا أُشْرِكْتُمُونَ مِنْ قَبْلُ (ابراهیم: ۲۲) و قال: إِنَّمَا اتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا مَوَدَّةَ بَيْنِكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ثُمَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُ بَعْضُكُم بِبَعْضٍ وَ يَلْعَنُ بَعْضُكُمْ بَعْضًا (عنكبوت: ۲۵) یعنی يتبرأ بعضكم من بعض» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۸۷، ح ۱).

ابو عمرو زبیری می‌گوید: به امام صادق (ع) گفتم که مرا از وجوه کفر در قرآن خبر بده، فرمود: کفر در کتاب خدا بر پنج وجه است.... و وجه پنجم از کفر کفر براءت است ... و این فرموده خدای عز و جل است که از قول حضرت ابراهیم حکایت می‌کند: «كَفَرْنَا بِكُمْ وَ بَدَا بَيْنَنَا وَ بَيْنَكُمْ الْعَدَاوَةُ وَ الْبَغْضَاءُ أَبَدًا حَتَّى تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَ خَلَدَهُ» (ممتحنه: ۴) یعنی از شما بیزاری می‌جوئیم. همچنین یادآور می‌شود که ابلیس در روز قیامت از دوستانش بیزاری می‌جوید و می‌گوید: «إِنِّي كَفَرْتُ بِمَا أُشْرِكْتُمُونَ مِنْ قَبْلُ» (ابراهیم: ۲۲) و درباره آیه «إِنَّمَا اتَّخَذْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْثَانًا مَوَدَّةَ بَيْنِكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ثُمَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُ بَعْضُكُمْ بِبَعْضٍ وَ يَلْعَنُ بَعْضُكُمْ بَعْضًا» (عنكبوت: ۲۵) می‌فرماید: یعنی از یکدیگر بیزاری می‌جوئید.

۳-۲-۲. کفر در فرهنگ‌های لغت

فراهیدی، انواع معانی واژه «کفر» را بنا بر اصل «تعرف الاشياء بأضدادها» از راه نقیضهای آن بیان نموده، به این ترتیب که «کفر» همان «نقیض ایمان» و «نقیض شکر»

است. همچنین «کفر»، به نوع عمل «عصیان و سرپیچی از فرمان حاکم مسلمین» نیز اطلاق می‌شود. از نظر وی انواع کفر چهار گونه است: (۱) کفر جحود، (۲) کفر عناد، (۳) کفر نفاق، (۴) کفر انکار.

وی بعد از توضیح مختصری در خصوص انحاء کفر، اضافه می‌کند؛ هر شیء که موجب پوشش شیء دیگر شود کفر محسوب می‌گردد (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۵، ص ۳۵۶). به تبع او ابن فارس نیز معنای اصلی کلمه «کفر» را «پوشاندن» معرفی می‌کند، ایشان همچنین تلاش می‌کنند تمام انحاء کفر را که فراهیدی مطرح کرده، به همین معنای «پوشاندن» برگردانند. مانند این که، «کفران نعمت» یعنی «پوشاندن نعمت»، «انکار حق» یعنی «ندیده گرفتن حق».

ابن فارس معتقد است؛ علت این که در آیه «أعجب الکفار نباته» (حدید: ۲۰) به جای کشاورزان کلمه «کفار» آورده شده این است که کشاورزان دانه را زیر خاک پنهان می‌کند (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۵، ص ۱۹۱). لازم به ذکر است که فراهیدی و ابن فارس به معنای کفر در خصوص آیه مورد بحث (عنکبوت / ۲۵) اشاره‌ای ننموده‌اند.

راغب نیز ضمن بیان نظر پیشینیان تأکید می‌کند که بیشترین استعمال کفر در معنی انکار دین است و در عرف مردم، کلمه «کافر» به صورت مطلق، به منکر توحید، نبوت یا معاد اطلاق می‌شود. همچنین معتقد است که در قرآن «کفر»، علاوه بر معانی مذکور معانی دیگری نیز دارد از جمله: (۱) کفر به معنای «بیزاری جستن» که در آیه «ثُمَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُ بَعْضُكُمُ بِبَعْضٍ وَ يَلْعَنُ بَعْضُكُمُ بَعْضًا» (عنکبوت: ۲۵)، به آن اشاره شده است. (۲) اخلال در دین، (۳) هر عمل ناشایست مانند جادوگری که آیه «و ما کفر سلیمان» (بقره: ۱۰۲) ناظر به آن است (راغب، ۱۴۱۲، ص ۷۱۴-۷۱۷).

ابن منظور (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۵، ص ۱۴۵) و طریحی و قرشی به لحاظ معنانشناسی، افزون بر معانی مذکور، معانی دیگری برای واژه «کفر» ذکر نموده‌اند. تنها تفاوت طریحی و قرشی با سایرین این است که آنها حدیث امام صادق(ع) که در بحث روایی ذکر آن گذشت را نقل نموده‌اند (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴۷۶ و قرشی، ۱۳۷۱، ج ۶، ص ۱۲۳) و به این ترتیب اهمیت جایگاه ائمه اطهار(ع) را در معنانشناسی واژگان قرآن یاد آور شده‌اند.

با دقت در روایات مذکور و معانی ذکر شده از سوی فرهنگ‌های لغت، ملاحظه می‌شود هرچند یکی از مهمترین معانی کفر، معنای روایی آن یعنی «برائت و بیزاری جستن» است، لیکن این معنای روایی، یا اساساً در برخی فرهنگ‌ها مطرح نشده یا در صورت مطرح شدن، به عنوان معنای اول کفر مطرح نگردیده است.

۴. بررسی واژگانی که معانی روایی آنها در فرهنگ‌های لغت مطرح نشده است.

معصومین(ع) معانی بسیاری از واژه‌های قرآن را بیان نموده‌اند که در فرهنگ‌های لغت مشهور عرب، اعم از فرهنگ‌های عمومی و اختصاصی از این معانی ذکر به میان نیامده است. زیرا معمولاً معانی مطروحه در روایات تفسیری مربوط به واژگانی است که در آیات خاصی به کار رفته و ممکن است آن معنا قابل سرایت به آیات و عبارات دیگر نباشد. به همین جهت احتمال دارد که بجز افراد معدودی، سایر افراد از آن معنای روایی مطلع نباشند.

بنابراین صرف نظر از برخی عوامل، نظیر اهمیت ندادن به روایات امامیه، بی‌اطلاعی فرهنگ نویس می‌تواند عامل مهمی برای عدم ذکر یک معنای روایی در آن فرهنگ لغت باشد. لازم به ذکر است که بررسی عوامل عدم ذکر معانی روایی در برخی فرهنگ‌ها از حوصله این بحث خارج است. در این مجال از باب نمونه، تنها به ذکر سه مورد بسنده می‌شود که در فرهنگ‌های مشهور لغوی به معنای روایی آنها اشاره نشده است.

۴-۱. شاکله

«قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلًا» (اسراء: ۸۴)

۴-۱-۱. شاکله در روایات

الف) عن أبي عبدالله (ع): «النية أفضل من العمل، ألا وإن النية هي العمل، ثم قرأ قوله عز و جل قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ يَعْنِي عَلَى نِيْتَه (كلینی، ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۱۳، ح ۴).

امام صادق(ع) فرمود: «نیت از عمل بهتر و مهمتر است، حتی نیت همان عمل است؛ سپس کلام خدا را تلاوت فرمود: «قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلٰی شَاكِلَتِهٖ»: یعنی بر اساس نیتش.

ب) قال أبو عبدالله (ع): «إنما خلد أهل النار في النار لأن نياتهم كانت في الدنيا أن لو خلدوا فيها أن يعصوا الله أبدا، وإنما خلد أهل الجنة في الجنة لأن نياتهم كانت في الدنيا أن لو بقوا فيها أن يطيعوا الله أبدا، فبالنيات خلد هؤلاء و هؤلاء». ثم تلا قوله تعالى: قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلٰی شَاكِلَتِهٖ قال: «علی نیته (کلینی ۱۴۰۷، ج ۲، ص ۶۹، ح ۵).

امام صادق (ع) فرمود: اهل جهنم در آن جاویدان و ابدی می شوند؛ زیرا در دنیا قصد و نیتشان این بود که اگر در آن ماندگار شوند، خدا را نافرمانی کنند و اهل بهشت در آن جاویدان می شوند زیرا در دنیا قصد و نیتشان این بود که اگر در آن ماندگار شوند، خدا را بندگی کنند، هر یک از این دو به خاطر نیتشان ابدی و جاودان شدند. سپس تلاوت فرمود: «قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلٰی شَاكِلَتِهٖ»: یعنی بر اساس نیتش

۴-۱-۲. شاکله در فرهنگ‌های لغت

بر اساس روایات فوق، تردیدی نیست که «نیت» یکی از معانی مهم «شاکله» است ولی از این معنای روایی، در غالب معاجم مشهور لغوی از جمله «معجم مقاییس اللغه» ابن فارس، «العین» فراهیدی، ذکری به میان نیامده است. هرچند مفردات (راغب، ۱۴۱۲، ص ۴۶۳). و لسان العرب (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱، ص ۳۵۷) معانی مختلف و در عین حال بسیار نزدیک به هم، برای کلمه «شاکله» بیان داشته‌اند، از جمله: ناحیه، طریقه، جدیله، سحیه، طبیعت و مذهب. لیکن در هیچ یک از آنها به معنای روایی «شاکله» اشاره نشده است.

ناگفته نماند که فقط زید ابن علی بن الحسین(ع) در کتاب غریب القرآن خود (زید بن علی(ع)، ۱۳۸۸، ص ۲۸۰)، طریحی در مجمع البحرین (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۵، ص ۴۰۳) و محدث قمی در کتاب الدر النظیم (محدث قمی، ۱۳۸۵، ص ۱۶۵) «نیت» را به عنوان یکی از معانی شاکله ذکر نموده‌اند. براین اساس کسانی که تنها فرهنگ‌های لغوی را ملاک معنایابی قرار می دهند از معنای روایی واژگان قرآن غافل می شوند.

۴-۲. سالمون

«خَاشِعَةً أَبْصَارُهُمْ تَرَاهُمْ ذَلَّةً وَ قَدْ كَانُوا يُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ وَ هُمْ سَالِمُونَ» (قلم: ۴۳).

۴-۲-۱. سالمون در روایات

الف) عن حمزة بن محمد الطيار، قال: سألت أبا عبدالله (ع) عن قول الله عز و جل: «وَ قَدْ كَانُوا يُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ وَ هُمْ سَالِمُونَ»، قال: «مستطيعون، يستطيعون الأخذ بما أمروا به و الترك لما نهوا عنه، و بذلك ابتلوا» ثم قال: «ليس شيء مما أمروا به و نهوا عنه إلا و من الله عز و جل فيه ابتلاء و قضاء». (ابن بابويه، ۱۳۹۸، ص ۳۴۹، ح ۹).

حمزه بن محمد طيار روایت کرده است که درباره این آیه از امام جعفر صادق (ع) پرسیدم: «وَ قَدْ كَانُوا يُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ وَ هُمْ سَالِمُونَ»، فرمود: «توانا هستند، می‌توانند امری که به آنها داده شده را انجام دهند و آن چه را از آن نهی شدن ترک کنند. به این شیوه، امتحان و آزمایش شدند. سپس فرمود: هر چیزی که خداوند عز و جل آنها را به آن امر می‌کند و یا از آن باز می‌دارد، امتحان و آزمایش و تقدیر خدا در پی آن است».

ب) عن المعلى بن خنيس، قال: قلت لأبي عبدالله (ع): ما يعنى بقوله عز و جل وَ قَدْ كَانُوا يُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ وَ هُمْ سَالِمُونَ؟ قال: «و هم مستطيعون». (ابن بابويه، ۱۳۸۹، ص ۳۵۱، ح ۱۷).

معلی بن خنيس روایت کرده است که: از امام صادق (ع) پرسیدم، منظور از این آیه چیست: «وَ قَدْ كَانُوا يُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ وَ هُمْ سَالِمُونَ»، فرمود: «و آنها توانا هستند».

ج) عن أبي عبدالله ع في قول الله عز و جل - وَ قَدْ كَانُوا يُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ وَ هُمْ سَالِمُونَ قَالَ وَ هُمْ يَسْتَطِيعُونَ الْأُخْذَ لِمَا أُمِرُوا بِهِ وَ التَّرْكَ لِمَا نُهُوا عَنْهُ وَ لِذَلِكَ ابْتُلُوا وَ قَالَ لَيْسَ فِي الْعَبْدِ قَبْضٌ وَ لَا بَسْطٌ مِمَّا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَوْ نَهَى عَنْهُ إِلَّا وَ مِنَ اللَّهِ فِيهِ ابْتِلَاءٌ وَ قَضَاءٌ (برقی ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۲۷۹، ح ۴۰۴).

امام جعفر صادق (ع) در خصوص این آیه: «وَ قَدْ كَانُوا يُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ وَ هُمْ سَالِمُونَ»، فرمودند: «آنان می‌توانستند آنچه به آن امر شدند را به انجام برسانند و از آن چه از آن نهی شدند، دست بکشند، و این آزمایش و امتحان آنها بود و فرمود: هیچ

قبض و بسطی (سختی و آسانی) وجود ندارد، مگر این که امتحان و آزمایش از سوی خدای عزوجل در آن است».

در احادیث مذکور، امام صادق(ع) ضمن بیان معنای لغوی کلمه «سالمون» به تفسیر آن نیز پرداخته اند. از بیان ایشان به خوبی روشن می‌شود که معنای مورد نظر قرآن دقیقاً کدام یک از معانی این واژه است.

۴-۲-۲. سالمون در فرهنگ‌های لغت

هرچند فرهنگ‌های لغت معانی مختلفی را برای واژه «سلم» و «سالم» برشمرده اند لیکن هیچ یک از آنها به معنای روایی آن یعنی «توانایی» اشاره نکرده‌اند. از نظر فراهیدی و ابن فارس یک معنای واژه «السلم»؛ دلوی است به شکل مستطیل که تنها یک دستگیره دارد و معنای دیگر آن «سلیم» است که در دو معنای متضاد: یعنی «مارگزیده و سالم بودن» به کار رفته و اصطلاحاً از اضداد است (فراهیدی، ۱۴۱۰، ج ۷، ص ۲۶۵) و (ابن فارس، ۱۴۰۴، ج ۳، ص ۹۰)

از نظر راغب اصفهانی، معنای سلم، پاکی از آفات ظاهری و باطنی است وی در رابطه با واژه «سالمون» در آیه ۴۳ سوره قلم تنها به آوردن معنای «المستسلمون» بسنده کرده (راغب، ۱۴۱۲، ص ۴۲۱). مستسلم، اسم فاعل کلمه استسلام به معنای «فرمانبردار و تسلیم شدن» (مهیار، بی تا، ص ۵۸) و استسلم: به معنی انقیاد و خضوع است (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۸۶). ابن منظور و طریحی نیز همان معنای مذکور فرهنگ‌های پیشین را یادآور شده‌اند (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ص ۲۸۹ و طریحی، ۱۳۷۵، ج ۶، ص ۸۹).

۴-۲-۳. تبیین معنای روایی سالمون

از آنجایی که هر واژه افزون بر معنای اصلی و مرکزی که همان معنای ارجاعی آن است، می‌تواند حاوی معانی متعدد دیگری نظیر معانی تجربی، سبکی، ضمنی و... باشد در اینجا دیدگاه امام صادق(ع) معطوف به معنای تجربی و اضافی است، زیرا معنا شناسان در ارتباط با معنای تجربی گفته‌اند: عناصر واژگانی، با گذشت زمان و بر اثر کاربرد و تجربه گویشوران، با پاره‌ای از ویژگیهای معنای ارجاعی خود، ارتباط مشخص

تر و محکمتری برقرار می‌کنند. مثلاً واژه «زن» با ویژگی «زیبایی» و واژه «خوک» با ویژگی «کثیف» مرتبط است.

این ارتباط تجربی معمولاً به «معنای تجربی» معروف شده است. (لطفی پور ساعدی، ۱۳۸۴، ص ۴۲). مختار عمر، زبان شناس معاصر، از معنای تجربی با عنوان «معنای اضافی یا عرضی؛ (ثانوی یا تضمینی) یاد می‌کند و آن را معنایی می‌داند که لفظ از طریق آنچه که در کنار معنای تصویری خالص (ارجاعی) به آن اشاره دارد، صاحب می‌شود. وی پرحرفی [یا زیبایی] را برای زن و بخل و مکر و حيله را برای یهودی معنای اضافی آنها معرفی می‌کند. (مختار عمر، ۱۳۸۵، ص ۳۸)

به عبارت دیگر؛ هرچند با شنیدن هر لفظی غالباً در ابتدا معنای ارجاعی و تصویری آن به به ذهن متبادر می‌شود لیکن چه بسا بعد از مدتی معنای تجربی آن که همراه معنای ارجاعی بوده بیشتر مورد توجه قرار گرفته و جای معنای ارجاعی استعمال شود. مثلاً به محض شنیدن خوک به جای تصور حیوان مورد نظر (معنای ارجاعی و تصویری)، کثیف بودن (معنای تجربی و اضافی)، به ذهن متبادر شود.

آنچه امام صادق (ع) از معنای سالمون با عنوان «مستطیعون» باز نموده، نوعی معنای تجربی و اضافی است، زیرا مهمترین ویژگی فرد سالم در مقابل فرد بیمار، توانمندی فرد سالم است و این ویژگی در گذر زمان به صورتی درآمده که افراد گاهی اوقات به محض شنیدن «سالم بودن» از آن «توانا بودن» را برداشت می‌نمایند و در حقیقت سلامتی را به توانمندی معنا می‌کنند و این همان زایش معنای تجربی از معنای ارجاعی است که از دید معناشناسان، در عین پیوستگی و وابستگی معانی مذکور، به عنوان دو معنا از آنها یاد می‌شود، بنابراین معنای ارجاعی سالم، دوری از بیماری و رنج و تعب است که فرهنگ‌های لغت به آن اشاره کرده‌اند، ولی معنای اضافی تجربی آن «توانمندی» است که تنها در روایات به آن توجه شده است.

یادآوری این معنای تجربی و اضافی از سوی امام صادق (ع)، حکایت از ظرافت و لطافتی دارد که به بافت و سیاق آیه بر می‌گردد. زیرا آیه ۴۳ سوره قلم به تکلیفی اشاره می‌کند که در بیماری و سلامت قابل انجام است. منظور از سجده در آیه مذکور

در معنای عام (خضوع و تسلیم شدن)، و در معنای خاص (نماز) است. و خداوند به قول اهل بلاغت، جزء (سجده) را ذکر و کل (نماز) را اراده کرده است. تکلیف‌هایی نظیر تسلیم بودن و سجده نمودن و نماز خواندن در هیچ شرایطی (حتی در حالت بیماری) از انسان مکلف ساقط نمی‌شود زیرا مکلفی که نمی‌تواند مانند انسان معمولی جهت سجده پیشانی بر مهر بگذارد باید مهر را بر پیشانی قرار دهد و حتی اگر تا این حد نیز برای وی مقدور نیست، موظف است با اشاره چشم و در غیر این صورت حتی با اشاره ذهنی به تکلیف خود عمل نماید. از این روست که امام (ع) بر معنای توانایی در واژه سالمون تأکید ورزیده زیرا دعوت شدگان به سجده، در هر حالتی می‌توانستند به دعوت الهی پاسخ دهند ولی از این توانایی استفاده نکردند. برآیند این سخن آن است که توانایی صفت بارز فرد سالم است که گاهی به عنوان معنای تجربی و اضافی واژه «سالم» به کار می‌رود. لذا امام (ع) در پاسخ به سؤال از معنای «سالمون» معنای تجربی و اضافی آن یعنی توانمندی را بیان داشته‌اند. لازم به ذکر است که هرچند معنای تجربی بخشی از معنای ارجاعی است لیکن باید توجه داشت که عناصر واژگانی با معنای ارجاعی یکسان در زبانهای مختلف ممکن است دارای معانی تجربی متفاوتی باشند (لطفی پور ساعدی، ۱۳۸۴، ص ۴۲).

۳-۴. موقوت

«فَإِذَا قُضِيَتْ الصَّلَاةُ فَادْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَ قُعُودًا وَ عَلَى جُنُوبِكُمْ فَإِذَا اطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا». (نساء: ۱۰۳).

۳-۴-۱. موقوتاً در روایات

در تفسیر روایی «البرهان»، یازده روایت از امام باقر(ع) و امام صادق (ع) ذکر شده که سه روایت آن در کتاب «کافی» و هشت روایت دیگر در تفسیر عیاشی آمده است (بحرانی، ۱۴۱۶، ج ۲، ص ۱۶۸). در این روایات واژه «موقوتاً» به «موجباً»، «مفروضاً»، «ثابتاً» و «واجباً» معنا شده که مضمون و مفهوم همه آنها یکسان است. در اینجا تنها به

ذکر پنج روایت بسنده می‌شود. در هر روایت نکات مهمی وجود دارد که در جای خود باید مورد بحث قرار گیرد.

الف) عن أبي جعفر (ع)، فی قول الله تبارک و تعالی: **إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَيَّ الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا.** قال: «یعنی مفروضاً، و لیس یعنی وقت فوتها، إذا جاز ذلك الوقت ثم صلاها لم تكن صلاته هذه مؤداة، و لو كان كذلك لهلك سليمان بن داود (ع) حين صلاها لغير وقتها، و لکنه متی ما ذکرها صلاها (کلینی ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۲۹۴، ح ۱۰).

از امام باقر(ع) روایت است که درباره آیه «إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَيَّ الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا» فرمود: یعنی واجب است و به معنی «وقت در گذشتن زمان» نمی‌باشد که اگر اول وقت آن بگذرد و آن نماز را ادا کند، نمازش ادا نباشد و اگر چنین بود، بی شک سلیمان بن داود (ع) زمانی که نمازش را دیرتر از موعد بجا آورد، هلاک می‌گشت؛ ولی او همان زمانی که به یاد نمازش افتاد، آن را ادا نمود.

ب) عن داود بن فرقد، قال: قلت لأبي عبدالله (ع) قوله تعالى: **إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَيَّ الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا؟** قال: «کتاباً ثابتاً، و لیس إن عجلت قليلاً أو أخرت قليلاً بالذی یضرب ما لم تضيع تلك الإصاعه، فإن الله عز و جل يقول لقوم: **أضاعوا الصلاة و اتبعوا الشهوات فسوف يلقون غياً**» (مریم: ۵۹) (کلینی ۱۴۰۷، ج ۳، ص ۲۷۰، ح ۱۳).

داود بن فرقد می‌گوید: این سخن حق تعالی «إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَيَّ الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا» را با امام صادق(ع) مطرح کردم که ایشان فرمودند: به معنای کتابی ثابت می‌باشد و این گونه نیست که اگر اندکی شتاب کنی یا اندکی درنگ نمایی، نمازت تباه گردد؛ البته تا زمانی که وقت را با بی تفاوتی تلف نکنی، چرا که خدای تعالی درباره گروهی می‌فرماید: «**أضاعوا الصلاة و اتبعوا الشهوات فسوف يلقون غياً**» (مریم: ۵۹) [نماز را تباه ساخته و از هوسها پیروی کردند و به زودی (سزای) گمراهی (خود) را خواهند دید].

ج) عن منصور بن خالد، قال: سمعت أبا عبدالله (ع) و هو يقول: **«إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَيَّ الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا»** قال- لو كانت موقوتا كما يقولون لهلك الناس، و لكان الأمر ضيقاً، و لكنها كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً (عیاشی ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۷۳، ح ۲۶۰).

منصور بن خالد می‌گوید: شنیدم از امام صادق(ع) که می‌گفت: «إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا» اگر آن گونه که می‌گویند (بر اساس آیه) وقت نماز به تدقیق مشخص شده بود، بی شک، مردمان نابود بودند و کار الهی تنگ گرفتن بود، ولی آیه بدین معناست که نماز بر مؤمنان نوشته شده یعنی واجب است.

د) عن عبید، عن أبی جعفر (علیه السلام) أو أبی عبدالله (علیه السلام)، قال: سألته عن قول الله: إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا. قال: «كتاب واجب، أما إنه ليس مثل وقت الحج و لا رمضان إذا فاتك فقد فاتك، و إن الصلاة إذا صليت فقد صليت» (عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۷۴، ح ۲۶۶).

عبید از امام باقر(ع) یا امام صادق(ع) روایت کرده که در پاسخ به سؤال درباره آیه « إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا » فرمود: منظور کتاب و نوشته شده واجب است و به این معنا نیست که همچون حج و رمضان، وقت مشخص داشته باشد که اگر از دست بدهی، از دست رفته باشد، ولی نماز را اگر بخوانی، آن را خوانده‌ای.

ه) عن محمد بن مسلم، عن أحدهما (ع)، قال فی صلاة المغرب: «فی السفر لا یضرك أن تؤخر ساعة ثم تصليها إن أحببت أن تصلي العشاء الآخرة، و إن شئت مشيت ساعة إلى أن يغيب الشفق، إن رسول الله (ص) صلى صلاة الهاجرة و العصر جميعا، و المغرب و العشاء الآخرة جميعا، و كان يؤخر و يقدم، إن الله تعالى قال: إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا إنما عنى وجوبها على المؤمنین لم یعن غیرهم، إنه لو كان كما يقولون لم یصل رسول الله (ص) هكذا، و كان أعلم و أخیر، و لو كان خیرا لأمر به محمد رسول الله (ص)، و قد فات الناس مع أمير المؤمنین (ع) يوم صفین صلاة الظهر و العصر و المغرب و العشاء الآخرة و أمرهم علی أمير المؤمنین (ع) فکبروا و هللوا و سبحوا رجالا و ركبانا لقول الله: «فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا» فأمرهم علی (ع) فصنعوا ذلك» (عیاشی ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۲۷۳، ح ۲۵۸).

محمد بن مسلم از یکی از دو امام باقر یا صادق(ع) روایت کرده که درباره نماز مغرب فرمود: در سفر، ایرادی ندارد که نماز مغرب را مدتی عقب بیندازی و آن گاه آن را به جای آوری، اگر تمایل داشتی که نماز عشاء را آخر وقت بخوانی و اگر بخواهی می‌توانی مدتی به راحت ادامه دهی تا شفق و سرخی غروب پنهان گردد. رسول خدا

صلی الله علیه و اله نماز ظهر را با نماز عصر جمع کردند و نماز مغرب و عشاء آخر وقت را نیز با هم خواندند و گاهی نماز را جلو انداخته و زود می خواندند و گاهی آن را اندکی دیرتر به جای می آوردند، چرا که خدای تعالی فرموده است «إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا» خداوند تنها وجوب آن را بر مؤمنان قصد کرده و قید دیگری ذکر نکرده و اگر به شکلی که برخی می پندارند بود، رسول خدا (ص) که داناتر و آگاه تر از همگان بود، هرگز چنین نماز به پا نمی داشت و اگر این گونه نیکوتر بود، رسول خدا(ص) بدان امر می فرمود.

دیدیم که نماز ظهر و عصر و مغرب و عشاء در روز صفین با همراهی امیر المؤمنین علی (ع)، از یاران ایشان فوت شد و حضرت، ایشان را فرمود تا سواره یا پیاده، تکبیر گفته و تهلیل و تسبیح کنند که خدا فرموده است: «فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا فَإِذَا أُمِنْتُمْ فَأَذْكُرُوا اللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ» (بقره: ۲۳۹). [پس اگر بیم داشتید، پیاده یا سواره [نماز کنید] و چون ایمن شدید، خدا را یاد کنید که آنچه نمی دانستید به شما آموخت]، پس علی(ع) ایشان را دستور به آن داد و ایشان چنین کردند.

۴-۳-۲. موقوتاً در فرهنگ‌های لغت

تأکید مشترک همه این روایات آن است که منظور از کلمه «موقوتاً» در آیه مذکور، واجب بودن نماز است نه وقت معین آن، بنابراین مؤلفه «وقت» در آن دخالتی ندارد. در حالی که همه فرهنگ‌های لغوی، «موقوتاً» را به «زمان معین» و «وقت محدود» معنا نموده‌اند، بنابراین باید توجه داشت که در روایات امامیه معنایی از «موقوتاً» مطرح شده که در هیچ یک از فرهنگ‌های مذکور به آن توجه نشده است.

راغب اصفهانی ابتدا کلمه «الوقت» را به «پایان زمان مشخص شده برای کار» معنا کرده و اضافه کرده است که همواره این واژه برای «مقدار معین وقت» استعمال می‌شود مانند «وَقْتُ كَذَا» یعنی برای آن زمانی را معین کردم. وی آیات «ان الصلاة كانت علی المؤمنین کتابا موقوتاً» و آیه «واذا الرسل اقتت» را ناظر به همین معنا می‌داند. (راغب، ۱۳۸۷، ص ۸۴۸).

ابن منظور نیز همانند راغب ابتدا وقت را به مقدار معین از زمان معنا نموده سپس در خصوص معنای «موقوتاً» در آیه مذکور می‌گوید: «قيل: أی كُتِبَتْ عَلَيْهِمْ فِي أَوْقَاتٍ مُّوقَّتَةً». (ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۲، ص ۱۰۷). طریحی نیز مانند ابن منظور و راغب گفته است: «مراد از کتاب، مکتوب و مفروض بوده و مقصود از موقوت، محدود به اوقات معین است (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۲۷)».

۴-۳-۳. موقوتاً در تفاسیر

علی رغم فرهنگ‌های لغت، برخی مفسرین توجه ویژه‌ای به معنایی روایی «موقوت» نموده و با تحلیل و تعلیل معنای روایی مذکور در صدد دفاع از آن نیز برآمده‌اند. در تفسیر مجمع البیان، درباره آیه شریفه «إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّوْقُوتًا» آمده است: «در تحلیل این جمله نیز اختلاف است:

۱) ابن عباس و عطیه عوفی و سدی و مجاهد گویند. یعنی نماز بر مومنان واجب و مفروض است و از امام باقر ع و امام صادق ع نیز چنین روایت شده است
 ۲) ابن مسعود و قتاده گویند: یعنی نماز، بر مؤمنان واجب شده است که در اوقات معین، انجام دهند. این دو قول بهم نزدیکند». (طبرسی، ۱۳۶۰، ج ۶، ص ۱۲۴).
 در تفسیر المیزان نیز آمده است: «کلمه «موقوت» از ماده وقت است، وقتی گفته می‌شود: «وقت کذا» معنایش این است که برای فلان امر فلان وقت را معین کردم. بنا بر این از ظاهر لفظ آیه بر می‌آید که نماز از همان اول تشریح، فریضه‌ای دارای وقت بوده که باید هر نمازی را در وقت خودش انجام داد. ولی ظاهراً وقت در نماز، کنایه باشد از ثبات و عدم تغییر و خلاصه کلام اینکه ظاهر لفظ منظور نیست، و نمی‌خواهد بفرماید نماز فریضه‌ای است دارای وقت بلکه می‌خواهد بفرماید فریضه‌ای است لا یتغیر و ثابت و بنا بر این اطلاق موقوت بر کلمه کتاب، اطلاق ملزوم بر لازمه چیزی است.

مراد از کتاب موقوت، کتابی مفروض و ثابت و غیر متغیر است. می‌خواهد بفرماید: نماز به حسب اصل، دگرگونگی نمی‌پذیرد، پس در هیچ حالی ساقط نمی‌شود، اگر ما این معنا را ترجیح دادیم برای این است که معنای اول که در بدو نظر از ظاهر لفظ آیه به ذهن می‌رسد، با مضمون جمله‌های قبلی نمی‌سازد، چون مضمون آن

جمله‌ها احتیاج به آن نداشت که متعرض موقوف بودن نماز بشود، و بفرماید نماز وقتی معین دارد، علاوه بر اینکه جمله: «إِنَّ الصَّلَاةَ...» در مقام بیان علت جمله: «فَإِذَا أَطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ» است.

معلوم است که ظاهر این تعلیل این است که مراد از موقوف بودن نماز، ثابت بودن آن و ساقط نشدنش در هیچ حالی از احوال و مبدل نشدنش به چیز دیگر است، می‌فرماید: نماز نه ساقط می‌شود، و نه مانند روزه به چیز دیگر نظیر کفارہ مبدل و عوض می‌شود» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۱۰۱).

نتیجه گیری

۱- این که لغت شناسان به روایات معصومین (ع) استناد می‌کنند، حاکی از آن است که اهل فن بر لغت شناسی ائمه اطهار(ع)، بویژه در خصوص معانی واژگان قرآن واقف بوده و اعتمادی از این دست، موجب گردیده است تا بسیاری از فرهنگ‌های لغت، برای دفاع از صحت معانی مورد نظر خود، علاوه بر استشهاد به احادیث گرانقدر پیامبر گرامی اسلام(ص) و سخنان ائمه اطهار(ع)، در موارد عدیده‌ای نیز از آن بزرگواران به طور مستقیم نقل قول نمایند.

۲- بررسی‌ها نشان می‌دهد با همه اهمیتی که فرهنگ نگاران مسلمان به جایگاه احادیث معصومین(ع) در فهم معانی واژگان قرآن قائلند، شماری از معانی روایی واژگان قرآن از دید لغتنامه نویسان مغفول مانده و در فرهنگ‌های لغت ذکری از آنان به میان نیامده است. بنابراین باید برای فهم معانی واژگان قرآن صرف مراجعه به فرهنگ لغت کافی نیست بلکه در کنار آنها باید به احادیث مرتبط با واژگان قرآن نیز مراجعه گردد. است

۳- کاوشها در خصوص واژگان چند معنایی حاکی از آن است که برخی از معانی این واژه‌ها از سوی معصومین (ع) مطرح شده که از آنها به عنوان معنای روایی یاد می‌شود. از آنجا که ممکن است این معنای روایی در فرهنگ‌های لغت به عنوان معنای اول مطرح نشده بلکه در ردیف دوم یا چندم و در لابلای معانی متعدد واقع شده باشد.

لذا ضروری است که قرآن پژوهان، مترجمان و مفسران به همه معانی موجود در فرهنگ‌های لغت توجه نموده و فقط به معنای اول بسنده ننمایند.

کتابنامه

قرآن کریم.

ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۸ق)، التوحید، محقق: حسینی، هاشم، چاپ اول، قم: جامعه مدرسین.

_____، (۱۴۰۳ق)، معانی الأخبار، محقق: غفاری، علی اکبر، چاپ اول، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

ابن فارس، أحمد (۱۴۰۴ق)، معجم المقاییس اللغه، محقق: هارون، عبد السلام محمد، قم: مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ اول.

ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)؛ لسان العرب، بیروت: دار صادر، چاپ سوم.
احسانی فر، محمد (۱۳۸۴)، «طرحی نو در تبیین غنای تفسیری در احادیث اهل بیت (ع)»، علوم حدیث، شماره ۳۵ و ۳۶.

بحرانی، سیدهاشم (۱۴۱۶ق)، البرهان فی تفسیر القرآن، تحقیق: قسم الدراسات الاسلامیه مؤسسه البعثه - قم، تهران: بنیاد بعثت، چاپ اول.

_____، (۱۳۸۹)، البرهان فی تفسیر القرآن، مترجم: ناظمیان، رضا و دیگران، تهران: کتاب صبح، چاپ دوم.

برقی، احمد بن محمد بن خالد (۱۳۷۱ق)، المحاسن، محقق: محدث، جلال الدین، قم: دار الکتب الإسلامیه، چاپ دوم.

بستانی، فؤاد افرام (۱۳۷۵)، فرهنگ ابجدی، ترجمه: مهیار، رضا، تهران: انتشارات اسلامی، چاپ دوم.

بلاغی نجفی، محمد جواد (۱۴۲۰ق)، آلاء الرحمن فی تفسیر القرآن، قم: بنیاد بعثت، چاپ اول.
تفلیسی، ابوالفضل حبیب بن ابراهیم (۱۳۶۰)، وجوه قرآن، به اهتمام مهدی محقق، تهران: بنیاد قرآن.

جواهری، سیدمحمد حسن (۱۳۸۹)، *درسنامه ترجمه*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ دوم.

حویزی، عبد علی بن جمعه عروسی (۱۴۱۵ق)، *تفسیر نور الثقلین*، تحقیق: سیدهاشم رسولی محلاتی، قم، انتشارات اسماعیلیان، چاپ چهارم.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، *المفردات فی غریب القرآن*، تحقیق: صفوان عدنان داودی، بیروت: دارالعلم الدار الشامیه، چاپ اول.

روای، صلاح (۱۳۸۰)، *المدارس المعجمیه العربیه*، ترجمه و تلخیص حسن دادخواه تهرانی، اهواز: انتشارات دانشگاه شهید چمران، چاپ اول.

زید بن علی بن الحسین (۱۳۸۸)، *غریب القرآن*، مترجم: علی زاهد پور، تهران: فراهانی، چاپ اول.

صفوی، کورش (۱۳۸۳)؛ *درآمدی بر معنی‌شناسی*، تهران: سوره مهر (حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی).

صوفی، عبداللطیف (۱۳۸۲)، *اللغه و مهاجمها فی المکتبه العربیه*، مترجم: طالبی، محمدعلی، تهران: حروفیه، چاپ اول.

طباطبایی، محمد حسین (۱۳۷۴)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، مترجم: موسوی همدانی، سید محمد باقر، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه‌ی مدرسین حوزه علمیه، چاپ پنجم.

طبرسی، احمد بن علی (۱۴۰۳ق)، *الإحتجاج علی أهل اللجاج*، محقق: خرسان، محمد باقر، مشهد: نشر مرتضی، چاپ اول.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۶۰)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، مترجم: مترجمان، تحقیق: ستوده رضا، تهران: انتشارات فراهانی، چاپ اول.

طریحی، فخر الدین (۱۳۷۵)، *مجمع البحرین*، تحقیق: سید احمد حسینی، تهران: کتابفروشی مرتضوی، چاپ سوم.

عیاشی سمرقندی، ابی نصر محمد بن مسعود بن عیاش (۱۳۸۰)، *کتاب التفسیر*، تحقیق و تصحیح: سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران: المکتبه العلمیه الاسلامیه.

فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق)، *کتاب العین*، قم، انتشارات هجرت.

- فولادوند، محمد مهدی (۱۴۱۵ق)، ترجمه قرآن، تحقیق: هیئت علمی دارالقرآن الکریم، تهران، دارالقرآن الکریم (دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی)، چاپ اول.
- قرشی، سید علی اکبر (۱۳۷۱)، قاموس قرآن، تهران: دار الکتب الإسلامیه، چاپ ششم.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۷)، تفسیر القمی، تحقیق: سید طیب موسوی جزایری، قم، دار الکتب، چاپ چهارم.
- قمی، شیخ عباس (۱۳۸۵)، اللُّزُّ النُّظْمِیُّ فِی اللُّغَةِ الْقُرْآنِ الْعَظِیْمِ، مترجم: انصاری، غلامحسین، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی، چاپ سوم.
- کلینی، محمد بن یعقوب بن اسحاق (۱۴۰۷ق)، الکافی، محقق غفاری، علی اکبر و آخوندی، محمد دار، تهران: الکتب الإسلامیه، چاپ چهارم.
- لطفی پورساعدی، کاظم (۱۳۸۴)، اصول و روش ترجمه، تهران: دانشگاه پیام نور، چاپ سوم.
- مختار عمر، احمد (۱۳۸۵)، معنائشناسی، مترجم: سیدی، سیدحسین، مشهد: دانشگاه فردوسی مشهد، چاپ اول.
- مصطفوی، حسن (۱۳۶۰)، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب، چاپ اول.
- معارف، مجید و اجاقلو، ابوالقاسم (۱۳۸۵)، گونه شناسی تبیین واژگان دینی در روایات معصومان (ع)، مقالات و بررسی‌ها، شماره ۷۹.
- مودب، رضا (۱۳۸۶)، مبانی تفسیر قرآن. قم: دانشگاه قم، چاپ اول.