

## نقش واژه شناسی در تفسیر قرآن کریم (با تأکید بر تکامد پژوهی)

مجید معارف \*

زهره شوندی \*\*

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۰۳/۲۵

تاریخ تأیید: ۱۴۰۰/۱۲/۰۶

### چکیده:

از عوامل مؤثر بر تفسیر قرآن با توجه به تلاشهای مفسران، پی جویی از معانی مفردات قرآن است که البته در مواردی به دلایلی چون عدم توجه به معنای دقیق ریشه، وجود اشتراک لفظی در برخی واژه‌ها، خلط معنای حقیقی از مجازی و عدم تفکیک معنای اصلی از ثانویه اختلافاتی هم بین مفسران بوجود آمده است. مقاله حاضر در صدد تبیین نقش واژه شناسی در تفسیر قرآن کریم است که با رویکرد تکامدپژوهی صورت گرفته و هدف آن بیان دستاوردهای واژه شناسی در عرصه تفسیر است که پس از بررسی ریشه‌های واژگان مختلف به ویژه تکامدها، با روش استنباطی و استدلالی صورت گرفته است. قابل ذکر است که به جهت محدودیتهای مطالعاتی تکامدها، بررسی اشتقاقهای واژه در زبان عربی و معادل یابی آن در زبانهای خواهر، در کشف معنای واژه اثرات قابل توجهی داشته است. از دستاوردهای واژه شناسی می‌توان به کاهش احتمالات تفسیری، نقد علمی تفاسیر و اصلاح ترجمه‌ها، شکل گیری نظریات جدید تفسیری، رهیابی به مطالعات میان رشته‌ای و امکان تفسیر آیات با بهره مندی از ظرفیتهای معنایی واژه در زبانهای دیگر اشاره کرد.

کلیدواژه‌ها: واژه شناسی، اتیمولوژی، تکامدپژوهی، تفسیر قرآن، اختلافات تفسیری.

\* استاد گروه علوم قرآن دانشکده الهیات دانشگاه تهران، ایران، (نویسنده مسول) maaref@ut.ac.ir

\*\* دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشجوی دانشگاه اصول الدین تهران، ایران، shavandi60@yahoo.com

## بیان مسأله

با توجه به سابقه بالای مفرده پژوهی در تاریخ مطالعات قرآنی و نقش و جایگاه آن در حوزه‌های مختلف قرآن پژوهی مانند تفسیر و فقه، اهمیت و ضرورت واژه شناسی روشن است. واژگان قرآنی در ساختارها و استعمالهای مختلف می‌توانند حامل معانی متعددی گردند که اگر به این شئون توجه کافی نگردد، می‌تواند منجر به فهم نادرست و ظهور انحرافات تفسیری و به تبع آن اشکالات و اختلافاتی در ترجمه و حتی احکام فقهی گردد. لذا شناخت واژگان قرآن و کشف معنای صحیح آن از جهات مختلفی می‌تواند بر مطالعات قرآنی، به ویژه تفسیر قرآن کریم اثرگذار باشد. در کشف معنای یک واژه اگرچه رجوع به نظرات لغت شناسان ضروریست، اما کافی نیست. زیرا لغویون نیز بعضاً گرفتار مواردی چون خلط معنای وضعی و مصادیق آن گشته‌اند و لازم می‌آید که در کشف معنای واژه دقت بیشتری صورت گیرد.

از طرف دیگر مسیر فهم معنای واژگانی که تنها یکبار در قرآن کریم آمده، و به تکامد<sup>۱</sup> معروف شده‌اند، از طریق جستجو در آیات دیگر ممکن نیست و این امر محدودیتی برای معناشناسی این واژگان است که می‌توان با تغییر گستره مطالعاتی به فهم دقیق‌تری از این واژگان رسید. از اینرو یکی از مسائل مهم مفرده پژوهی این است که با توجه به وضع خاص بودن واژگانی که یکبار آمده‌اند، روش رسیدن به معنای اصلی این واژگان

چیست و دریافت معانی تکامد چه اثری بر فرایند تفسیر دارد؟ می‌توان گفت مقاله حاضر کوشیده است تا ضمن بکارگیری روش توصیفی و استنباطی، در آشنایی با تکامد ها، به این سؤال پاسخ دهد که واژه پژوهی و به طور خاص تکامد پژوهی چه نقشی بر فرایند تفسیری دارد؟

## مقدمه

فهم معارف قرآن کریم به عنوان کلام خالق و برنامه هدایتی انسان دارای اهمیت قابل توجهی است. در طول تاریخ، مفسران در راستای فهم معانی آن و کشف مقصود خداوند گامهای متعددی برداشته‌اند که نخستین گام آن را می‌توان شناخت معنای واژگان قرآن دانست. از نمونه‌های آن، کوشش‌های لغوی ابن عباس با کمک اشعار عرب و در سده‌های بعد تدوین لغتنامه‌های عام و قرآنی چون العین فراهیدی و مفردات راغب اصفهانی است تا مخاطبان و مفسران قرآن را از انحراف در فهم و تفسیر برحذر دارند.

از طرف دیگر تکامد پژوهی که از فروعات مفرده پژوهی است، سابقه‌چندانی در مطالعات قرآنی ندارد و واژگان تکامد در مهجوریت بیشتری به سر می‌برند و چشم انداز جامعی از نقش واژه شناسی در تفسیر قرآن کریم به ویژه با رویکرد تکامد پژوهی ارائه نشده است. در پژوهش‌هایی که عموماً تاکنون صورت گرفته، برای واژه شناسی به بررسی لغتنامه‌ها و سیاق آیات، تفسیر قرآن به قرآن و در مواردی سابقه واژه در سایر زبانها پرداخته شده است و به اهمیت لغت شناسی، نقش علوم بلاغت و صرف و نحو در تفسیر و جایگاه منابع ادبی در آن توجه شده است و تکامدها به صورت خاص مورد بررسی قرار نگرفته‌اند. هر چند در میان دیگر

<sup>۱</sup> «تکامد» یعنی واژه‌ای که فقط یک بار در یک متن یا پیکره به کار رفته است و معادل hapax legomenon می‌باشد.

(البرزی: ۱۳۸۶) به معنای بررسی و شناخت اجزای یک واژه، مانند تک‌واژها و وندها و پسوندهای تصریفی است. (باطنی: ۱۳۷۳)

می‌توان گفت میان معنای «etymology» و «lexicology» حلقه مشترکی بنام شناخت معنای ریشه است. در اتیمولوژی در مرحله پیدایش و شکل‌گیری واژه، اصل معنای وضعی کلمه بررسی می‌شود و در لکسیکو لوژی در بررسی تک‌واژهای قاموسی که بر پدیده، ویژگی، چگونگی یا روندی راستین یا تخیلی دلالت می‌کنند و ریشه افعال از نمونه‌های آن هستند صحبت می‌شود.

واژه‌شناسی با معناشناسی نیز از آن جهت که در معناشناسی از عناصر بیرونی نیز مانند هم نشین و جانشین‌ها برای کشف معنا استفاده می‌شود، متفاوت است. زیرا در واژه‌شناسی از درون زبان و ریشه به کشف معنا پرداخته می‌شود. آنچه در مقاله حاضر مد نظر است حد مشترک اتیمولوژی و لکسیکو لوژی که شناخت معنای واقعی واژه است و بجز واج‌شناسی یا سیر تحول آن بعد از عصر نزول قرآن کریم می‌باشد.

قطعا یکی از عوامل مهم در تفسیر آیات قرآن، تلاش در ریشه‌یابی درست کلمات قرآنی است و هرگونه مسامحه در این خصوص می‌تواند منجر به پیدایش اختلافانی در امر تفسیر شود که با مراجعه به تفاسیر گوناگون شاهد موارد فراوانی در اختلافات تفسیری می‌باشیم و ذیلاً گزارشی از علل اختلاف آورده می‌شود.

در تفسیر قرآن کریم علل متعددی می‌تواند سبب بروز اختلاف در آراء مفسران گردد. این امر ناشی از تفاوت در سطوح علمی و برداشت‌های مفسران از علومی

ادیان و سایر متون دینی مانند تورات سابقه تکامدپژوهی به چند قرن قبل بازمی‌گردد. اما در مطالعات قرآنی در دهه اخیر تنها تعداد محدودی از مقالات و پایان‌نامه‌های داخلی<sup>۱</sup> و خارجی<sup>۲</sup> در حوزه تکامد پژوهی انجام شده است. و در این آثار تنها به واکاوی معنایی آنها و نهایتاً نقد تفاسیر یا ترجمه‌های اراده شده از آن واژه‌ها اکتفا شده است. از اینرو می‌توان گفت هدف از نگارش این مقاله تبیین نقش تکامدپژوهی بر فرایندهای تفسیری است.

#### معنای «واژه‌شناسی»

لفظ «واژه» در زبان عربی معادل «اللفظة» و «الکلمة» و «واژه‌شناسی» برابر با «الایتمولوجیا» است. (فاتحی نژاد: ۱۳۸۸، ۷۶۷) در حالیکه در زبان انگلیسی «etymology» معادل ریشه‌شناسی به معنای «شناخت معنای واقعی کلمه» است و به شکل‌گیری و رشد و تحول و تغییرات کلمات می‌پردازد. اما «واژه‌شناسی» در زبان انگلیسی معادل «lexicology»

۱. رضایی کرمانی، محمدعلی، حسینی، بی بی زینب، معناشناسی واژه «أمشاج»، واژه‌ای از واژگان تک کاربرد در قرآن کریم، کتاب قیم، یزد، ۱۳۹۰ ش، شماره اول؛ کریمی نیا، مرتضی، تکامد در قرآن، تحلیلی بر واژه‌ها و ترکیبات تک کاربرد در قرآن کریم، پژوهش‌های قرآن و حدیث، تهران، ۱۳۹۳ ش، شماره دوم.

2. Die Interpretationsgeschichte der koranischen Hapaxlegomen. Orhan Elmaz, Wian, 2008 ; Hapaxes in the quran: identifying and cataloguing lone words (and loanwordS, Shawkat Toorawa , Notre Dame 2009

است که ایشان برای تفسیر به آن نیازمندند. برخی از این تفاوتها به وجود اختلاف در شناخت معنای واژگان، اختلاف در قرائات، اختلاف در سیره و حدیث، ناسخ و منسوخ بودن آیات و تفاوت در اصول فقه و فقه است. (معرفت: ۱۳۸۵، ۱، ۵۷) اما اختلاف در معنای یک واژه که به علم لغت معروف است، دارای علل مختلفی است که می‌توان به موارد ذیل اشاره نمود.

#### عدم دقت در معنای ریشه

یکی از علل اختلاف لغوی مفسران عدم دقت در معنای ریشه است. برای نمونه در معنای کلمه «لَا تَعُولُوا» در آیه ۳ سوره نساء که می‌فرماید «فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ آذُنِي أَلَّا تَعُولُوا» سه نظر تفسیری وجود دارد. نظر اول که رأی اکثریت چون شیخ طوسی و طبرسی و زمخشری به نقل از ابن عباس و حسن و قتاده است، بر اساس معنای لغت آن را به معنای «الآتَمِلُوا وَا لَا تَجُورُوا» دانسته‌اند. (طوسی: ۱۳۸۹، ۳، ۱۰۹؛ طباطبایی، ۱۳۹۰: ۱۶۸، ۴؛ طبرسی: ۱۳۷۲، ۳، ۱۲؛ زمخشری: ۱۴۰۷، ۱، ۴۶۸؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۶، ۱۶۶). برخی دیگر چون شافعی آن را در معنای «الآتَكْتَرُوا» (زمخشری: ۱۴۰۷، ۱، ۴۶۸) و دسته سوم آن را «لَا تَفْتَقِرُوا» معنا کردند. (ابن ابی حاتم، ۱۴۱۹: ۳، ۸۶۰). در حالیکه تفسیر دوم و سوم از واژه مناسب ریشه لغوی و سایر قسمت‌های آیه نمی‌باشد. زیرا لغویون معنای «لَا تَعُولُوا» را با ریشه «عول»، «المیل فی الحکم أو الجور» (فراهیدی: ۱۳۸۰، ۲، ۲۴۸؛ ابن منظور: ۱۳۸۰، ۱۱، ۴۸۱) و «عَالَ المیزانُ: نقصان و زیادی» (زبیدی: ۱۳۸۰، ۱۵، ۵۲۷)، «سنگینی و بیش از نصف گرفتن» (راغب: ۱۳۸۰، ۵۹۷) «لا تجوروا و لا تمیلوا»

(طریحی: ۱۳۸۰، ۵، ۴۳۱) دانسته‌اند. برخی مفسران چون صاحب درالمنثور تنها به آوردن روایاتی در هر سه قول اکتفا نموده‌اند. (سیوطی: ۱۴۰۴، ۲، ۱۱۹) و برخی چون صاحب بحر المحیط در رد اقوال غلط ادله ارائه نموده‌اند. (اندلسی: ۱۴۲۰، ۳، ۵۰۹)

#### اشتراک لفظی

وضع لفظ برای دو یا چند معنا را اشتراک لفظی گویند. مانند کلمه عین که برای معانی چشم، چشمه، جاسوس و... وضع شده است. (معرفت: ۱۳۶۰، ۵، ۴۵) از نمونه‌های قرآنی آن می‌توان به لفظ «نکاح» اشاره کرد که هم به معنای عقد (احزاب: ۴۹) و هم به معنای وطی و آمیزش (بقره: ۲۳۰) است که عقد را نیز در معنای خود دارد. (طباطبایی: ۱۳۹۰، ۲، ۲۳۵؛ طالقانی: ۱۳۶۰، ۲، ۱۴۷) به عقیده برخی لغویون اصل وضع «نکاح» برای پیمان بستن و عقد است. سپس برای هم بستری، به جهت قبح بیان آن، استعاره و کنایه گرفته شده است. لذا در موارد دیگر چون «وَأَنْكِحُوا الْأَيَامِي» (النور: ۳۲) و «إِذَا نَكَحْتُمُ الْمُؤْمِنَاتِ... فَأَنْكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ» (الاحزاب: ۴۹) تنها به معنای عقد و پیمان همسری است. (راغب اصفهانی: ۱۳۸۰، ۸۲۳؛ قرشی: ۱۳۸۰، ۷، ۱۰۷) گرچه برخی چون صاحب مجمع البحرین عکس آن را معتقدند. (طریحی: ۱۳۸۰، ۲، ۴۲۰) اما برخی مفسران دلالت لفظ را تنها بر زوجیت دانسته و قید آمیزش را با سنت می‌پذیرند. (بیضاوی: ۱۴۱۸، ۱، ۱۴۳) با توجه به معنای لغت و سیاق آیه قول علامه طباطبایی ارجح است. نمونه دیگر لفظ «عَسَسَ» در آیه «وَاللَّيْلِ إِذَا عَسَسَ» (تکویر: ۱۷) هم به معنای روبرگرداندن و هم رو آوردن است. (خضیری: ۱۴۲۰، ۲، ۹۴۹) و در ابتدا و انتهای شب بکار می‌رود.

۱۳۸۰، ۱۰۶؛ ابن فارس: ۱۴۰۹، ۲، ۴۳۴) و اعتماد و استناد به روایات سبب نزول در معنای «رکوع کنندگان» می‌دانند. (مقاتل بن سلیمان: ۱۴۲۲، ۱، ۴۸۵؛ زمخشری: ۱۳۸۰، ۱، ۶۴۹؛ طوسی: ۱۳۸۹، ۳، ۵۶۱؛ جرجانی: ۱۴۳۰، ۱، ۵۷۲؛ طبرسی: ۱۳۷۲، ۳، ۳۲۶؛ سیواسی: ۱۴۲۷، ۱، ۲۸۱؛ طباطبایی: ۱۳۹۰، ۶، ۵) این دسته معنای تواضع و خشوع را برای واژه «راکعون» مجازی می‌دانند، گرچه سیوطی موضوعات شرعیه مانند «صلاة» و «زکات» و «صوم» و «حج» را به اعتبار شرع حقیقت و به اعتبار لغت مجاز می‌داند.

(سیوطی: ۱۳۸۰، ۲، ۱۳۶)

#### خلط مفهوم واژه با مصادیق آن

می‌توان عامل دیگر اختلاف مفسران را خلط معنا و مصداق واژه در لغتنامه‌ها دانست. یعنی مصادیق به عنوان معنا در نظر گرفته شده است. برای نمونه در فراز «لَا تَأْخُذْهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ» در آیه ۲۵۵ سوره بقره، واژه «سِنَّةٌ» محل اختلاف است. ریشه این واژه «وَسَنَ» در برخی لغتنامه‌ها به معنای خواب، چرت، (فراهیدی: ۱۴۰۱، ۷، ۳۰۳) بی رمقی قبل از خواب (طریحی: ۱۳۲۱، ۶، ۳۲۵؛ زبیدی: ۱۲۲۲، ۱۸، ۵۷۴)؛ ابن درید: ۱۳۳۳، ۲، ۸۶۳) آمده است و بحث بر سر تفاوت‌های خواب و نعاس و یکی بودن نعاس با وسن یا تفاوت آنها شکل می‌گیرد. (ابن منظور: ۱۴۰۱، ۱۸، ۵۷۴؛ فقه اللغة: ۱۳۲۵، ۲۰۰). در حالیکه برخی دیگر اصل معنای «وَسَنَ» و «سِنَّةٌ» را غفلت و بی خبری و مصادیق آن را خواب، چرت، حالت غش و بیهوشی می‌دانند. (راغب اصفهانی: ۱۴۰۱، ۴۳۰) این اختلاط مفهوم و مصداق سبب تفاوت در آراء مفسران است. چنانکه برخی دلالت آیه را چرت نزدن خداوند می‌دانند (برای

راغب اصفهانی: ۱۳۸۰، ۵۶۶) برخی آن را از اضرار می‌دانند. (زمخشری: ۱۳۸۶، ۲۸۱؛ حمیری: ۱۴۲۰، ۷، ۴۳۰۱) لذا برخی چون صاحب المیزان و صاحب جوامع الجامع به قرینه سیاق آن را در معنای رویگردانی شب می‌دانند. (طبرسی: ۱۴۱۲، ۴، ۴۵۰؛ طباطبایی: ۱۳۹۰، ۲۰، ۲۱۷) و برخی چون ابن عباس، قتاده و ضحاک آن را به معنای اقبل می‌دانند. (نحاس: ۱۴۲۱، ۵، ۱۰۱؛ طوسی: ۱۳۸۹، ۱۰، ۲۸۵) که قول علامه ارجح است.

#### معنای حقیقی و معنای مجازی

استعمال لفظ در معنای اصلی و وضع شده، حقیقت و در غیر این صورت مجاز است. مانند کلمه «یَد» که در معنای حقیقی نام یکی از اعضای بدن است و در معنای مجازی برای توان و قدرت استعمال می‌شود. (قزوینی: ۱۴۰۵، ۲، ۳۹۲) و دارای دو قسم مجاز عقلی و مجاز لغوی می‌باشد. (سیوطی: ۱۳۸۰، ۲، ۱۲۱) عدم تفکیک این دو معنا از یکدیگر، یکی دیگر از علل اختلاف آراء مفسران می‌باشد. برای نمونه در تفسیر «راکعون» در آیه ۵۵ سوره مبارکه مائده که می‌فرماید «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» برخی از مفسران اهل سنت مانند مجاهد، سدی، طبری و صاحب المنار «راکعون» را به معنای «خضوع کنندگان» گرفته‌اند (برای نمونه ن ک: ابن منظور: ۱۳۸۰، ۸، ۱۳۳؛ رازی: ۱۴۰۸، ۷، ۱۹؛ زمخشری: ۱۴۰۷، ۱، ۶۴۸؛ رضا: ۱۴۱۴، ۶، ۴۴۲؛ اندلسی، ۱۴۲۰: ۴: ۴۶۲) و برخی چون زمخشری و علمای شیعه معنا را با توجه به وضع لغوی که در معنای خم شدن و پایین آمدن سر است، (فراهیدی: ۱۴۰۹، ۱، ۲۰۰؛ راغب اصفهانی:

الفاظ از مؤلفه‌های اثرگذار برون ریشه‌ای در فهم معنا عاری بوده و نیاز به واژه شناسی بسیار دقیقی خواهند داشت. به تعبیر دیگر می‌توان برای مفرده پژوهی در الفاظ تکامد و تکرارشونده مطالعات مشترک و غیرمشترک تعریف نمود.

۱. مطالعات مشترک مفرداتی: در مطالعه تمام مفردات قرآنی، برای کشف معنای ریشه واژه، رجوع به لغتنامه‌های عام و قرآنی مانند «العین» و «المفردات فی غریب القرآن» و در صورت نیاز غریب‌القرآنها مانند «مجازالقرآن»، همشین‌ها و جانشین‌های واژه در قرآن کریم (در صورت وجود)، و وجوه و نظائر آن و بررسی سیاق آیات و اقوال مفسران و مترجمین و اختلاف قرائات ضرورت دارد.

مطالعات غیرمشترک مفرداتی: تکامد پژوهی به جهت بی‌تکرار بودن واژه در متن قرآن کریم با محدودیتهایی همراه است که عبارتند از:

الف) عدم امکان تبیین قرآن به قرآن: این روش شیوه تفسیری اهل بیت علیهم السلام (طباطبایی: ۱۳۵۳، ۸۷) و لغویونی چون راغب اصفهانی، ابن منظور، زبیدی و قرشی بوده است که در لغتنامه‌های خود برای اشراف به معنا و معادل دقیق واژه آنرا بکار گرفته‌اند. برای نمونه در تبیین معنای واژه «رجز» به بررسی آیات مختلف پرداخته و وجوه معنایی آن را نام یک بت، عبادت بتها و شرک، عذاب یا عملی که منجر به عذاب شود و حرکت و اضطراب دانسته‌اند. (راغب اصفهانی: ۱۴۱۲، ۳۴۱؛ ابن منظور: ۵، ۳۴۹؛ طریحی: ۴، ۱۹؛ قرشی: ۳، ۵۴؛ زبیدی: ۸، ۶۷)

ب) فقدان هم‌نشین و جانشین: از آنجا که هم‌نشینی در علم زبان شناسی به معنای هم‌آیی عادی

نمونه ن ک: ابن قتیبه، ۸۴، ۱۴۱۱؛ ابو عبیده، ۱۳۸۱، ۱، ۷۸؛ طبری، ۱۴۱۲، ۵، ۳؛ حموش، ۱، ۱۴۲۹، ۸۴۵؛ نیشابوری، ۱، ۱۴۰۹، ۲۲۰) و سینه را مقدمه خواب یا نعاس گویند و علت تقدیم سینه بر نوم را قیاس مبالغه عکس بنا بر ترتیب وجود می‌دانند. (کاشانی، ۱۳۳۶، ۲، ۸۷؛ شیخ زاده، ۱، ۱۴۱۹، ۲، ۶۲۵؛ مظهری، ۱، ۱۴۱۲، ۳۵۸؛ طنطاوی، بی تا، ۱، ۵۸۴) دسته دیگر معنای این قسمت از آیه را عدم غفلت و بی‌توجهی خداوند می‌دانند. (ابوحیان، ۱، ۱۴۰۷، ۱، ۲۵۴؛ گنابادی، ۱۴۰۸، ۳، ۸۹) و برخی دیگر ضمن توجه به معنای لغوی سینه در معنای غفلت، در بیان تفسیری خود به ساختار آیه و لوازم و آثار چرت نیز توجه داشته‌اند و نفی سینه را لازمه قیومیت خداوند دانسته‌اند. (برای نمونه ن ک: رشیدرضا، ۱۴۱۴، ۳، ۳۰؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ۲، ۵۰۷؛ فضل‌الله، ۱۴۱۹، ۵، ۳۱؛ ابن عرفه، ۲۰۰۸، ۱، ۳۱۰؛ طالقانی، ۱۳۸۲، ۲، ۲۰۲)

#### مطالعات مفرده پژوهی از حیث تکرارشوندگی

روشن شد که برخی شرایط در علم لغت سبب اختلاف نظر مفسران می‌گردد. از طرف دیگر عامل میزان تکرارشوندگی واژه نیز می‌تواند در کشف معنای واژه اثرگذار باشد. واژگان تکرارشونده در میزان تکرار شوندگی‌شان از ۲ بار (بأخ: كهف: ۶؛ شعراء: ۳ و الإبل: انعام: ۱۴۴؛ غاشیه: ۱۷) تا بیش از هزار بار (الله: ۲۸۱۶ بار؛ قال: ۱۷۲۵ بار) مختلفند. در حالیکه دسته دیگری از واژگان بی‌تکرار هستند و موسوم به تکامدها می‌باشند و می‌توانند به لحاظ ریشه (فأفع: بقره: ۶۹) (ایلماز: ۱۳۸۰، ۲۹) یا کاربرد (صُرهن: بقره: ۲۶۰) (کریمی نیا: ۱۳۸۰، ۱۴) یا فرم (المجالس: مجادله: ۱۱) (توآرا: ۱۳۸۰، ۱۲) بی‌تکرار باشند. این

نعره شیر، زَرَزَرَ جیک جیک کردن، ذَمَرَ غرغر کردن) یا بیانات تصویری با رنگ (زَمَهَرَ قرمز و سرخ شدن و زَرِقَ آبی یا کبود شدن) (آذرنوش: ۲۶۴، ۱۳۸۰) آشکار می‌گردد که ابعاد جدیدی را در واکاوی و کارکرد رمز روشن می‌دارد. به تعبیر دیگر بیانات رمزی می‌تواند از طریق حرکات بدن، رنگ‌ها و نواهای مختلف انجام شود.

بررسی ریشه در زبانهای خواهر و زبانهای اصلی و پرکاربرد جهان اسلام

در زبان‌شناسی تاریخی، زبان‌های خواهر زبان‌هایی هستند که از یک زبان مادری مشترک، ریشه گرفته‌اند و هر یک زبان دختر برای زبان مادر می‌باشند. مانند خویشاوندی زبانهای ایتالیایی و فرانسوی با یکدیگر. زبانهای عبری، آرامی و عربی نیز در خانواده زبانهای سامی خویشاوند و خواهر می‌باشند. (آرلاتو: ۱۳۸۴، ۴۲ و ۵۲) مانند واژه «ابراهیم و آبراهام» و «مریم و ماریا» در عربی و عبری. (مشکور: ۱۹۷۸، ۲ و ۸۴۳) نیز برای تدقیق در معنا می‌توان به بررسی زبانهای اصلی و پرکاربرد جهان اسلام که شامل زبان فارسی و ترکی استانبولی در کنار زبان عربی و عبری است، پرداخت تا وجوه دقیق‌تری از معنای ریشه آشکار گردد.

مطالعه معنای تکامد در متون موازی عصر نزول.

بررسی این متون با توجه به بی‌تکرار بودن واژه در قرآن کریم به فهم معنای مستعمل در زمان نزول قرآن کمک بسیاری می‌نماید. این متون شامل اشعار و متون جاهلی و احادیث نبوی و در ادامه آن فرمایشات ائمه اطهار علیهم السلام می‌باشد. از منابع جاهلی می‌توان معلقات، دیوان امری القیس، دیوان عمرو بن

اقلام واژگانی است که در جمله به طور معمول با هم به کار می‌روند، یعنی بیش از یکبار با هم آمده باشند. (چگنی: ۱۳۸۲، ۸۴) لذا تکامدها هم آبی تکرارشونده‌ای با واژه دیگری ندارند. یعنی امکان تعریف هم نشین و به تبع آن جانشین برای آنها نیست.

می‌توان گفت روش فهم تکامدهای قرآنی با سایر مفردات قرآنی دارای اشتراکات و تمایزاتی است و دستیابی به شرح و تفسیر واژه‌های تکامد مبتنی بر دقت بالایی در لغت‌شناسی بوده و در استفاده از متن قرآن کریم (بجز سیاق) کم بهره‌تر است. لذا با توجه به محدودیتهای تعریف شده برای کشف مفهوم تکامد، بررسی برخی موارد ضروری و مایه دستاوردهای مختلفی است که بازتاب آن در تفاسیر خواهد آمد. می‌توان بررسی‌های ذیل را از موارد مهم در مطالعات تکامدها دانست.

سیر درون واژه‌ای تکامدها و دقت در ریشه با بررسی اشتقاقهای واژه در زبان عربی

اشتقاق در اصطلاح دانشمندان عرب به معنای درآوردن یک لفظ از لفظی دیگر است، به شرط مناسبت در معنی و ترکیب و مغایرت در ساخت. (جرجانی: ۲۷، ۱۳۸۰) می‌توان گفت اشتقاق خاستگاه یک واژه را بررسی می‌کند و به دنبال روابط میان واژگانی است که با هم پیوند آوایی و معنایی دارند. این نوع مطالعه دامنه معنایی واژه را در ابعاد مختلف تکمیل و تبیین می‌نماید و منجر به بهره‌مندی از ظرفیتهای بیشتری از لفظ می‌گردد. برای نمونه در بررسی اشتقاقهای واژه «رَمَز» وجوه دیگری چون بیانهای صوتی (زَمَجَرَ پرخاش کردن، زَمَرَ نواختن و نی زدن، زَمَزَمَ خروشیدن و زمزمه کردن و زَمَزَمَةَ غرش رعد و

## کاهش احتمالات تفسیری

یکی از نتایج واژه‌شناسی در قرآن کریم کاهش احتمالات تفسیری است. این امر در مورد واژه‌های تکرار شونده و تکامدها صادق است. یکی از این نمونه‌ها که منجر به اتحاد مفسران در بیانات تفسیری‌شان است، کلمه «تَزَوَّدُوا» می‌باشد که به جهت دلالت واژه به یک مفهوم روشن، عموم مفسران با توجه به سیاق آیه آنرا به یک شکل تفسیر نموده‌اند و مجالی برای تضارب آراء نمی‌باشد. گرچه اختلافات جزئی مشاهده می‌گردد. لغت «زاد» طعمی است که برای سفر و حضر آماده شود (فراهیدی: ۱۴۱۰، ۷، ۳۷۷؛ ابن منظور: ۳، ۱۹۸؛ زبیدی: ۴، ۴۸۱؛ طریحی: ۱۳۷۵، ۳، ۵۸؛ ازهری: ۲۰۰۱، ۱۳، ۱۶۱؛ قرشی: ۳، ۱۸۹؛ فیومی: ۱۳۵۶، ۲، ۲۵۹؛ مدنی: ۱۴۳۵، ۵، ۴۰۴؛ فیروزآبادی: ۱۴۱۶، ۱، ۴۱۳)

صاحب التحقیق معتقد است معنای زَوَّدَ زیاد بودن خاصی است از آن جهت که برای سفر یا حضر در آینده ذخیره می‌شود. و بین این واژه و زیادة اشتقاق کبیر است. زاد اعم از این است که مادی باشد یا معنوی و تَزَوَّدَ در باب تَفَعَّل نشان مطاوعه است. یعنی زَوَّدْتَهُ فَتَزَوَّدَ. (مصطفوی: ۱۳۸۰، ۴، ۳۸۳) برخی از مفسران اندوختن توشه را در سفر حج (طبرسی: ۱۳۷۷، ۱، ۱۱۱؛ سیوطی، محلی: ۱۴۱۶، ۳۴؛ کاشانی: ۱۳۳۶، ۱، ۴۳۰؛ خفاجی: ۱۴۱۷، ۲، ۴۹۱؛ عجیلی: بی تا، ۱، ۲۳۹؛ رشیدرضا: ۱۴۱۴، ۲، ۲۲۹؛ شعراوی: ۱۹۹۱، ۲، ۸۴۹) و برخی برای سیر معنوی و سفر آخرت دانسته‌اند (طالقانی: ۱۳۸۲، ۲، ۹۰؛ جرجانی: ۲۰۱۳، ۱، ۳۰۰). گروهی نیز هر دو قول را صحیح دانسته‌اند. (طوسی: ۱۴۰۹، ۲، ۱۶۶؛ طبرسی: ۱۳۷۲، ۲، ۲۵۳؛

کلثوم را نام برد. ایزوتسو رجوع به اشعار شاعرانی که نیمه اول عمر خود را در عصر جاهلیت و نیمه دوم عمرشان را در اسلام گذرانده‌اند را توصیه می‌کند. (ایزوتسو: ۱۳۸۸، ص ۲۶)

به طور کل می‌توان گفت در فهم لغات پرکاربرد، استفاده بیشتری از سیاق و کاربرد وسیع آیه در نظام جملات می‌شود. برای مثال در آیه کریمه «مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ» (حمد/۴) سیاق واژه «دین» است که معنای آن را «جزا» تعیین می‌کند. زیرا در این سیاق «مالک» به کلمه «یوم» و سپس «مَالِكِ يَوْمِ» به «الدین» اضافه شده است و معنای دقیق و روشن «جزا» را به آن بخشیده است. در حالی که معنای اولیه و بدون مضاف آن، این معنا را نمی‌رساند. (رجیبی: ۱۳۸۰، ۱۲۵). از نمونه‌های دیگر می‌توان هم نشینی «أُولُوا الْقُرْبَى» و «الْيَتَامَى» و «الْمَسَاكِين» را در آیه ۸ سوره مبارکه نساء دانست که در معنای «أُولُوا الْقُرْبَى» بستگان میت که از وی ارث نمی‌برند روشن می‌گردد. (فضل الله: ۱۴۱۹، ۷، ۱۰۰). لذا در تفسیر واژه‌های پرکاربرد امکان استفاده از روش تفسیر قرآن به قرآن بیشتر است و در حوزه تکامدها بر استخراج معنای کلمه با تحلیل سیاق و معنای لغوی در ابعاد مختلف تمرکز می‌شود.

دستاوردهای واژه‌شناسی در مطالعات تفسیری شناخت هر چه دقیق‌تر یک واژه می‌تواند اثرات متعددی بر مطالعات قرآنی به ویژه تفسیر قرآن کریم و به تبع آن ترجمه‌ها داشته باشد. از آنجا که در مقاله حاضر نقش واژه‌شناسی در کاربردهای تفسیری با رویکرد تکامد پژوهی مدنظر است، نمونه‌های بررسی شده متمرکز بر تکامدها می‌باشد. لذا می‌توان نقش واژه‌شناسی را در مباحث تفسیری چنین دانست:



میبدی: ۱۳۷۱، ۱، ۵۳۲؛ زمخشری: ۱۴۲۲، ۱، ۲۴۴؛  
ثعالبی: ۱۴۱۸، ۱، ۴۱۷)

یکی دیگر از این موارد واژه «أبَابِيل» در «وَأَرْسَلَ عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ» (فیل: ۳) است که به گفته آذرنوش بی‌سروسامانی پژوهشها در این باب موجب شکل‌گیری احتمالات تفسیری متعدد مانند وجود بیماری آبله (طبری: ۱۴۱۲، ۳۰، ۱۹۱) پرندگان که از اینجا و آنجا می‌آیند (طبرسی: ۱۴۱۲، ۴، ۵۳۹؛ فخررازی: ۱۴۰۷، ۴، ۷۹۹) اَبَلْک به معنای دو رنگ و سیاه و سفید (مقدم: ۱۳۲۲، ۴۳۸) شده است. همچنین برخی خاورشناسان مانند جفری «ابابیل» را در معنای تیرهای بابلی، و بلاشر به معنای بالای تاول می‌دانند. در حالی که پس از بررسی‌های دقیق این واژه ایشان بحثهای محققین را بی‌حاصل دانسته و معنای ابابیل را «گروه»، «دسته» یا «فوج» بیان نموده و نیز ترجمه آن را به صورت اضافه یا صفت خطا دانسته و معنای «طَيْرًا أَبَابِيلَ» را «پرندگانی گله‌گله» می‌دانند. (آذرنوش: ۱۳۸۰، ۴۱)

#### امکان نقد مستند برخی از تفاسیر

با بررسی دقیق و مستند تکامدهای قرآنی یافته‌هایی بدست می‌آید که بواسطه آن، بعضاً در مواردی غفلت یا خطای برخی مفسران، در ارائه تفسیر واژه و آیه مورد نظر روشن خواهد شد. بررسی‌های مستند این امکان را خواهد داد که این تفاسیر مورد تدقیق و نقد قرار بگیرند. برای نمونه در بررسی واژه «إِلْحَافٌ» روشن می‌گردد که معنای واژه نزد برخی مفسران مورد غفلت واقع شده است و مسیر تفسیر را تغییر داده یا محدود نموده و با معنای برخی از آیات دیگر در سیاق تناسب ندارد. در سوره بقره آیه ۲۷۳

آمده است که می‌فرماید: «لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أَحْصَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ لَا يَسْتَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا وَ مَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ» برخی چون طبری، ثعالبی و طبرسی معتقدند «لا يَسْتَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا» یعنی آنها هرگز از مردم سؤال نمی‌کنند و منظور این نیست که آنها زیاد سؤال نمی‌کنند ولی کم سؤال می‌نمایند و جمله: «يَحْسَبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ» نیز همین مطلب را می‌رساند زیرا اگر گاهی سؤال می‌کردند کسی خیال نمی‌کرد که آنها بی‌نیازند. (طبرسی: ۱۳۷۲، ۳، ۱۷۵؛ طبری: ۱۴۱۲، ۳، ۶۵؛ نیشابوری، ۱۴۰۹، ۱، ۲۲۸؛ ثعالبی: ۱۴۱۸، ۱، ۵۳۳؛ سیوطی، ۱۴۱۶، ۴۹؛ عجلی: بی‌تا، ۱، ۳۴۴) برخی دیگر چون فخر رازی و رشیدرضا معنای إلحاف را همان الحاح و اصرار دانسته‌اند. (رشیدرضا: ۱۴۱۴، ۳، ۸۹؛ ابن قتیبه: ۱۴۱۱، ۸۸؛ ابوعبیده: ۱۳۸۱، ۸۳، ۱؛ ابن حموش، ۱۴۲۹، ۱، ۹۰۵؛ میبدی: ۱۳۷۱، ۱، ۷۴۶؛ زمخشری، ۱۴۲۲، ۱، ۳۱۸؛ ابن جوزی: ۱۴۲۵، ۱، ۳۹) برخی هم الإلحاف و الإلحاح و اللجاج و الإحفاء را به یک معنای واحد دانسته‌اند. (سیوطی: ۱۴۰۵، ۱، ۶۵۷) در حالیکه در لغت اصل دلالت بر ملازمه و دربر گرفتن می‌کند. (راغب اصفهانی: ۱۴۱۲، ۷۳۷؛ ابن فارس: ۱۲۹۹، ۵، ۲۳۸) گرچه برخی نیز آن را تنها الحاح و اصرار دانسته‌اند. (طریحی: ۱۳۷۵، ۵، ۱۱۹؛ فیروزآبادی: ۱۴۱۶، ۳، ۲۶۲؛ ازهری: ۲۰۰۱، ۵، ۴۵؛ فیومی: ۱۳۵۶، ۲، ۵۵۰؛ زبیدی: ۱۲، ۴۷۶) گرچه عموم مفسران تفسیری معنای اصرار و ابرام را برای این واژه در نظر گرفته‌اند و ویژگی فقرایی را که شایستگی دریافت صدقات را دارند اصرار نکردن ایشان بر

دریافت صدقات بیان نموده اند و در نهایت بحثهای متعددی در این معنا که این فقرا جواز درخواست بدون اصرار را دارند یا خیر نموده‌اند. اما با توجه به معنای لغوی لحاف که در برگرفتن را شامل می‌شود و حال اصرار کردن که فرد گویا از همه طرف محاصره می‌شود و این دو با هم بی ارتباط نیستند و گویا فرد صدقه دهنده در میان درخواست‌های مکرر فراگرفته می‌شود، می‌توان از جنبه‌های دیگر معنای لحاف نیز بهره برد. مفاهیمی چون پوشش و لباس رو که در فرد دیده می‌شود و با توجه به دو قسمت دیگر آیه که «يَحْسِبُهُمُ الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ التَّعَفُّفِ» یعنی از شدت عفت و خویشنداری افراد جاهل ایشان را غنی می‌پندارند، و «تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ» یعنی جوهری از فقر و نداری علیرغم خویشنداری ایشان ظاهر است، می‌توان گفت که آیه‌ای که به بیان قرآن کریم «لَا يَسْتُلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا» هستند نه تنها اجازه نمی‌دهند که آثار نداری در ایشان در حد امکان ظاهر شود، بلکه ایشان احتیاجات حقیقی خود را نیز به ظهور رسانده و بروز آن را دستمایه دریافت صدقات نمی‌کنند.

نمونه دوم تکامد «فَطَّأ» است که در آیه ۱۵۹ سوره آل عمران می‌باشد «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَ لَوْ كُنْتَ فَطَّأً غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَ اسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَ شَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ» مفسران معنای آن را با «غَلِيظُ الْقَلْبِ» یکی می‌دانند و آوردنشان کنار یکدیگر را صرفاً به معنای تأکید بدخلق نبودن رسول اکرم می‌دانند. حال آنکه بررسی‌های انجام شده ابعاد دیگری از معنای آن را روشن می‌گرداند که مناسبت بیشتری با شأن رسول خدا صلی الله علیه و آله و کلام

الهی دارد.

برخی مفسران معنای آن را خشن و سخت دل (طبری: ۱۴۱۲، ۴، ۹۹؛ زمخشری: ۱۴۲۲، ۱، ۴۳۱؛ نیشابوری: ۱۴۱۵، ۱، ۲۱۵) برخی آنرا بی ادب و بداخلاق (جرجانی: ۲۰۱۳، ۱، ۴۴۵) یا فظ و غلیظ القلب را یک معنا گرفته و آمدنشان با هم را صرفاً برای تأکید می‌دانند. (عز بن عبدالسلام: ۱۳۸۰، ۱، ۱۱۹) ابن ملقن «وَلَوْ كُنْتَ فَطَّأً» را خشک و متکبر می‌داند. (ابن ملقن: ۱۳۸۰، ۱۰۱) میبیدی گوید «وَلَوْ كُنْتَ فَطَّأً در گفتار و غَلِيظُ الْقَلْبِ در عمل است. (میبیدی: ۱۳۸۰، ۲، ۳۲۴) صاحب المنار می‌فرماید الفظاظه وحشیگری و زبری در معاشرت است. و غلظت قلب بی رحمی و ناهمواری است و هر دو از اخلاق‌های نفرت انگیز برای افرادی هستند که در رابطه خود با دوستان و هم نشین هایشان صبور نیستند. (رشیدرضا: ۱۴۱۴، ۴، ۱۹۹) علامه طباطبایی می‌فرماید «فظ» به معنای جفا کار بی رحم است و غلیظ بودن قلب کنایه است از نداشتن رقت و رأفت. (طباطبایی: ۱۳۹۰، ۴، ۵۶) حال آنکه در لغت الفظ آب شکمبه است و اگر اعراب مجبور شوند شکمبه را شکافته و از آن آب می‌نوشند، و به آن می‌گویند افْتُظَّ ماءها و افْتُظُّوا ماءها. (فراهیدی: ۱۴۱۰، ۸، ۱۵۳؛ ابن منظور: ۷، ۴۵۱؛ زبیدی: ۱۰، ۴۸۱؛ ازهری: ۲۰۰۱، ۱۴، ۲۶۱)

طریحی آن را بدخلقی ناشی از خستگی می‌داند. (طریحی: ۱۳۷۵، ۴، ۲۸۹؛ فیومی: ۱۳۵۶، ۲، ۴۷۸) در اشتقاقهای این واژه فُضُو و فُضَا، جادار بودن و وسیع بودن است. فَطَحَ پهن کردن و فَطَّرَ آفریدن و گشودن و فَطَّعَ بی رحم و درشتخو بودن و شیریر و بی رحم و سنگدل است و فَطَّعَ نفرت انگیز و ناهنجار است. صَفَحَ

### نقد و اصلاح ترجمه‌ها

یکی از آسیب‌های وارد بر فهم قرآن کریم می‌تواند بواسطه ترجمه‌های نارسا و غیر دقیق باشد که خود زمینه ساز اشکالات و ابهامات در فهم قرآن کریم می‌گردد. از آنجا که در موارد متعدد ترجمه‌ها متأثر از تفاسیر می‌باشند، لذا با تدقیق معنای تکامدها ضمن روشن شدن دقیق‌تر واژگان، محقق با بررسی ترجمه‌های موجود، با نمونه‌هایی مواجه می‌گردد که در انتقال مفهوم روشن شده، دارای کاستی‌هایی است. مطالعات واژه‌شناسی می‌تواند منجر به اصلاح و ارتقاء برخی ترجمه‌ها گردند.

یکی از این موارد تکامد «إِنْفِصَام» است. ریشه اصلی واژه «إِنْفِصَام» در لغت از کلمه «الْفَصْم» به معنای شکستن حلقه و پابند. سوا شدن، تکه تکه شدن و شکستن چیزی از طریق غیر آشکاراست، بدون آنکه علتش روشن باشد و گفته می‌شود فَصَمْتُهُ فَأَنْفَصَمَ از هم گسیختن و از هم پراکندن است. گرچه برخی معتقدند إِنْفِصَام یعنی انقطاع و هنگامی که قسمتی از خانه ترک می‌خورد گفته می‌شود فَصِمَ. و «الدَّرَّةُ تَنْفَصِمُ» هنگامی که شکاف بر میدارد (فراهیدی، ۷، ۱۳۸؛ فرشی، ۵، ۱۸۱؛ طریحی، ۶، ۱۳۱؛ ابن منظور، ۱۲، ۴۵۳) و الْقَصْم شکستنی است که آشکار باشد. (ابن منظور، ۱۲، ۴۵۳؛ تعالی: بی تا، ۲۶۱) انْفَصَمَتْ عُرَى الصِّدَاقَةِ «رابطه دوستی قطع شد، پراکنده شد، بدون علت شکست. تَفَصَّمَ - تَفَصُّمًا آن چیز بی آنکه از هم جدا شود شکسته شد، فَصَمَ - فَصْمًا الدَّمْلَجَ و نحوه: بازوبند را شکست بی‌اینکه خرد شود (شعرانی: ۱۳۷۸، ۲، ۲۶۲؛ معلوف: ۲۰۱۰، ۱۰۷) فَصَمَهُ يَفْصِمُهُ فَصْمًا: شکسته شدن بدون اینکه واضح باشد. (زیبیدی: ۱۷، ۵۳۸؛ فیومی: ۱۳۵۶،

بهن کردن و عریض کردن و صَفِرَ خالی و تهی بودن و ضَغَطَ در هم فشردن و چلانیدن و ضَغِنَ کینه به دل گرفتن و ضَفَّه گروه انبوه و جماعت است. ضَفَّرَ در هم بافتن و ضَفُو لبریز و پرشدن است (آذرنوش: ۱۳۸۰، ۵۱۲ و ۳۶۶ و ۳۸۶) این کلمه در عبری می‌تواند با ریشه (فص) به معنی ترکیدن و منفجر شدن (اینجا جوشی بودن و زود عصبانی شدن) مرتبط باشد. (حییم: ۱۳۸۰، ۴۳۸) لذا در معنای واژه «فَطًّا»، می‌توان گفت که آنچه در معنای این لغت نهفته است مضامین ظرفیت و گنجایش کم، واکنش‌های پر شتاب و آزار دهنده و آسیب‌زا است که به صورت تندخویی کلامی و رفتاری ظاهر می‌گردد.

اگرچه عموم مفسران و مترجمین این واژه را در معنای خشونت کلامی و رفتاری در نظر گرفته‌اند، اما با توجه به بررسی‌های دیگر لغوی، می‌توان به معنای دقیق‌تر «بی ظرفیتی» در این واژه رسید. زیرا وقتی کسی نتواند به جهت ظرفیت کم، گفتار و رفتارهای دیگران را حمل یا حل نماید، به صورت تندی و یا پرخاش واکنش نشان می‌دهد. لذا با توجه به شأن نزول آیه در جنگ احد، می‌توان گفت این آیه مدح ظرفیت بالای رسول اکرم صلی الله علیه و آله در مقابل انواع گفتارها و واکنش‌های جاهلانه منافقان و کفار و حتی عموم مردم است و ترغیب مومنان به کسب این ویژگی که مایه وحدت و اتفاق و همبستگی مؤمنین و مسلمین با هم است، می‌باشد. این نگاه نسبت به اندیشه برخی مفسران که معنای «فَطًّا» را با «غَلِيظُ الْقَلْب» یکی می‌دانند و آوردنشان کنار یکدیگر را صرفاً به معنای تأکید بدخلقی نبودن رسول اکرم می‌دانند، می‌تواند دقیق‌تر و با مفهوم برخاسته از لغت همسوتر باشد.

۱، ۳۵۳) صاحب مجمع البان می‌فرماید: در «لَا إِنْصَامَ لَهَا» انقطاع و بریدن برایش نیست. (طبرسی: ۱۳۸۰، ۳، ۱۱۵) ابن عباس لا انفصال لها را به معنای لا زوال لها گرفته است. (شیبانی: ۱۴۱۳، ۱، ۳۳۲) إِنْصَامُ شَيْءٍ شکستنی است که اجزاء آن از هم متفرق نمی‌شود. (شیخ زاده: ۱۴۱۹، ۲، ۶۳۰) آیت الله طالقانی إِنْصَامُ را از هم گسیختگی می‌داند که محصول تناقضات و تضادهای موجود است. (طالقانی: ۱۳۸۲، ۲، ۲۰۸؛ همدانی: ۱۴۰۴، ۲، ۳۱۰) و علامه طباطبایی (ره) فرقی بین انکسار و انقطاع نگذاشته و معنای إِنْصَامُ را به هر دو معنا گرفته‌اند. (طباطبایی: ۱۳۹۰، ۲، ۵۲۳) در میان مترجمین تکامد «إِنْصَامُ» را آقایان آینه‌وند، ارفع، آیتی، الهی قمش‌ای، انصاریان، بروجردی، پاینده، پورجوادی، رضایی، رهنما، سراج، صفوی، فولادوند، گرمارودی، مشکینی، معزی و مکارم شیرازی و دهلوی به معنای «گسستن» و «حجتی» «شکستن» و مصباح زاده، خسروی و شعرانی و صفی‌علیشاه «جدا شدن و انقطاع» و عاملی «کنده شدن» ترجمه نموده‌اند.

آنچه از این‌ها بدست می‌آید آن است که معنای لغوی این کلمه دلالت بر گسستن بدون وضوح دارد. همچنین گسستی که الزاماً با قطع مادام همراه نیست. به نظر می‌رسد دقیقترین معنا واژه شکافتن است که ضمن دلالت بر جدایی می‌تواند مفهوم بدون ظهور یا آشکار و مفهوم جداشدن لحظه‌ای و بی استمرار را در بر بگیرد. حروف (فم) که نامحسوس و لطیف است و در تلفظ هم نرمی و ناملموس بودن آن موید این امر است. روشن است که شکافی که به نرمی و بدون قطع حاصل شود در موارد متعددی می‌تواند مورد توجه کسی نباشد و هیچ کس متوجه آن نگردد تا زمانی که به فسخ و فصل

۲، ۴۷۵؛ ثعالبی: بی تا، ۲۶۱؛ ابن فارس: ۱۲۹۹، ۴، ۵۰۶) انقصم الشيء آن چیز جدا شد بدون آنکه بشکند. (ابن درید، بی تا، ۱، ۳۸۲) در فروق فی اللغه نیز در فرق بین القصم و النقص آمده است که قصم شکستن به وضوح و آشکاری است و قصم شکستن بدون وضوح و آشکاری است. (عسکری: ۱۹۷۳، ۱۴۲) نيز فَصَلَ گسستن و جدا کردن، قطع کردن، فَطَرَ شکافتن و دریدن و انفصال کناره گیری و قطع و گسیختگی است. (آذرنوش: ۱۳۹۰، ۵۳۸) آنچه از مطالعات لغوی بدست می‌آید این است که از معنای إِنْصَامُ، شکستن ضعیف و نامحسوس و بی صدا ولو لحظه‌ای و گسست بدست می‌آید.

در تفاسیر در معنای «لَا إِنْصَامَ لَهَا» دو قول مطرح است. اول به معنای لا انقطاع لها است، (طوسی: بی تا، ۲، ۳۱۳؛ زمخشری، ۱۴۲۲، ۱، ۳۰۴؛ سیوطی، محلی: ۱۳۸۰، ۴۵؛ ابن هائم: ۱۴۲۳، ۱۱۴؛ ابن قتیبه: ۱۴۱۱، ۸۶؛ سیواسی: ۱۴۲۷، ۱، ۱۲۶؛ کاشانی: ۱۳۳۶، ۲، ۹۸؛ جزائری: ۱۳۸۸، ۱، ۲۴۶؛ مظهری: ۱۴۱۲، ۱، ۳۶۴؛ رشیدرضا: ۱۴۱۴، ۳، ۳۸؛ بلاغی: ۱۳۸۶، ۱، ۲۱۲؛ کریمی: ۱۳۸۲، ص ۴۲) که افرادی چون السدی می‌گویند و دوم به معنای لا انکسار لها، (ابوعبیده: ۱۳۸۱، ۱، ۷۹؛ خزرجی: ۱۴۱۴، ۵۳؛ خفاجی: ۱۴۱۷، ۲، ۵۸۲؛ صدیق حسن خان: ۱۴۲۰، ۱، ۳۷۵؛ دره: ۱۴۳۰، ۱، ۶۱۲) و اصل قصم شکافتن است. (نیآوردی: ۱۴۲۰، ۱، ۳۲۸؛ عز بن عبد السلام: ۱۴۲۹، ۱، ۹۲؛ ابوحنیان: ۱۴۰۷، ۱، ۲۵۶) و انقصم إِنْصَاماً هنگامی که شیء شکاف بردارد و این بجز شکستن است. (طوسی: بی تا، ۲، ۳۱۳؛ سیوطی: ۱۴۰۵، ۱، ۶۱۸) برخی گویند انکسار و انصداع غیر واضح است. (جرجانی: ۱۴۳۰،

۱۴۱۰، ۴، ۲۲۳؛ ابن منظور: ۷، ۲۸۰؛ زبیدی: ۱۰، ۲۲۸؛ طریحی: ۱۳۷۵، ۴، ۲۴۴؛ فیروزآبادی: ۱۴۱۶، ۲، ۵۴۳؛ فیومی: ۱۳۵۶، ۲، ۱۶۳) یا الخَبِطُ لگدمال کردن توسط حیوانات است (فراهیدی: ۱۴۱۰، ۴، ۲۲۳؛ زبیدی: ۱۰، ۲۲۸؛ ثعالبی: بی تا، ۲۸۹؛ فیروزآبادی: ۱۴۱۶، ۲، ۵۴۳؛ معلوف: ۲۰۱۰، ۲۷) و تَخَبَّطُ الشَّيْءِ آن چیز را سخت لگدمال کردم و الخَبِطُ یعنی شیر غلیظ که بر آن شیر دوشیده ریزند و آنقدر هم زنند تا با هم بیامیزند. یا خبط ضرب شدید است. و خبط شجر آن است که درخت را با عصا بزنی تا برگش بریزد (ابن منظور: ۷، ۲۸۰؛ زبیدی: ۱۰، ۲۲۸؛ ابن فارس: ۱۲۹۹، ۲، ۲۴۱؛ ازهری: ۲۰۰۱، ۷، ۱۱۳؛ طریحی: ۱۳۷۵، ۴، ۲۴۴؛ فیروزآبادی: ۱۴۱۶، ۲، ۵۴۳؛ قرشی: ۲، ۲۲۱؛ فیومی: ۱۳۵۶، ۲، ۱۶۳) و الخَبِطُ حرکت غیرطبیعی است که بدون نظم و ترتیب است (ابن منظور: ۷، ۲۸۰؛ زبیدی: ۱۰، ۲۲۸؛ طریحی: ۱۳۷۵، ۴، ۲۴۴؛ فیروزآبادی: ۱۴۱۶، ۲، ۵۴۳)

صاحب‌التحقیق می‌گوید اصل ریشه خبط افتادن و ریزش شیء است یا ضربه یا مانند آن. اعم از آن که ضربه محسوس باشد یا معقول. و در خبط الورق، خبط البعیر، خبطه بالعصاء، هو المخبوط ئ اصابه بالزکام و... معنای جامع اینها سقوط بر اثر ضربه است. اما مفاهیم آن فساد، خواب، جنون و مرض است که با لوازم مختلف تغییر می‌کند و در آیه مورد نظر که صیغه مطاوعه و متابعه است در معنای شیطان او را زد یا آن را به هم ریخت و تغییر داد و او اینگونه شد و از شیطان اثر پذیرفت و شیطان همچنان به او حمله کرد، می‌باشد. و اینکه خبط بکار برده نشده است و تَخَبَّطُ آمده است به این دلیل است که خبط شیطان ابتدایی و بدون مقدمه

و قطع کامل منجر شود. اما فردی که مطابق آیه شریفه از فضای کفر و طاغوت به عرصه ایمان هجرت می‌نماید و در مسیر خداوند صمد به رفیع حفره‌ها و خلاء های وجودی خویش می‌پردازد، خود را در سامانه عروه الوثقی قرار داده که هیچ افتراقی برایش حاصل نمی‌گردد. یعنی نه تنها جدایی که قطع کامل است و وی از آن خیردار می‌شود، بلکه اگر خود نیز حس نکند و نداند هیچ شکافی بین او و عروه الوثقی نخواهد بود. نه او از عروه الوثقی لحظه‌ای جدا می‌شود و نه خود این دستگیره دچار سستی و فروپاشی می‌گردد. لذا به نظر می‌رسد بیان آن دسته از مفسران که انضمام را با انقطاع به یک معنا در نظر گرفته‌اند، با اشکال مواجه است. زیرا قطع شدن یک شیء از چیزی با شکاف برداشتن آن متفاوت است. اگر چه می‌توان گفت شکاف در یک چیز می‌تواند مایه قطع و دو تکه شدن شیء نیز گردد. همچنین با توجه به ظرافت انفصم نسبت به انقطع، چنانکه آیت الله طالقانی اشاره فرموده‌اند، می‌تواند ناظر بر یک فروپاشی درونی باشد نه بیرونی که به ویژه در زمینه‌های روانشناسی و تربیتی و خودسازی جای توجه خواهد داشت. همچنین برخی ترجمه‌ها در تبیین معنای تکامد «يَتَخَبَّطُهُ» (بقره: ۲۷۵) که در موضوع اجر انفاق کنندگان، آثار و حرمت ربا و وضعیت رباخواران است، موفق نبوده‌اند. در اصل معنای (خ ب ط) آمده است الخَبِطُ برگ درخت تنومند است که با عصا بر آن می‌زنند و برگش می‌ریزد و شتر از آن برگ‌ها می‌خورد. و الخَبِطُ نرم و سست از هر چیزی است و الشَّيْطَانُ يَخْبِطُ الْإِنْسَانَ هنگامی است که شیطان و جنیان و لشکریانش انسان را مس و اذیت می‌کنند. (فراهیدی:

اختلال در عقل و ذهن می‌داند، مانند اختلال و پریشانی در ضربه زدن. (طوسی: ۱۳۸۰، ۲، ۳۶۰) جرجانی آن را صرع (جرجانی: ۲۰۱۳، ۱، ۳۶۶) و میبیدی دیوانه می‌داند. (میبیدی: ۱۳۷۱، ۱، ۷۴۷) طالقانی آن را تصویر مشهود و زنده‌ای از اختلالات و حرکات ناموزون ربا خواران و محیطی که با رباخواری فراهم می‌شود دانسته است. (طالقانی: ۱۳۸۰، ۲، ۲۵۲) علامه طباطبایی ضمن باطل دانستن قول برخی مفسران، معتقد است ربا خوار خوب و بد، نافع و مضر و خیر و شر را نمی‌فهمد و افعال رباخوار، افعال اختیاری است که از اعتقادی غلط سر می‌زند و این ربطی به جست و خیزهای یک شخص مصروع و غش کرده ندارد. (طباطبایی: ۱۳۸۰، ۲، ۶۳۲)

در ترجمه‌ها مشاهده می‌شود که آدینه و ند به معنای «دیوانه شده و نمی‌تواند تعادل خود را حفظ کند» آیتی، ارفع و الهی قمشه‌ای، برزی، بروجردی، پورجوادی، رهنما، کاویانپور و مشکینی به معنای «دیوانه شده»، سراج، صلواتی، فولادوند، گرمارودی به معنای «آشفته حال»، پاینده در معنای «به جنون آشفته‌اش می‌کند»، صفوی در معنای «آشفته کرده و خرد را از او ربوده است»، حجتی به معنای «مانند دیوانگان عمل کرده و بدون تأمین اقدام می‌نمایند»، خسروی در معنای «جن زده (و رفتار آنها جنون آمیز است و معتدل نیست)» عاملی به معنای «جن زده» رضایی در معنای «دیوانه و آشفته سر»، شعرانی و صفی علیشاه و مصباح زاده «مصروع می‌کندش از جنون»، طاهری در معنای «بی منطق»، معزی در معنای «آن که آشفته سازدش شیطان به دیوانگی»، مکارم شیرازی به معنای «دیوانه شده (و نمی‌تواند تعادل خود

نیست، بلکه پس از طلب شخص و تبعیت از اوست. لذا می‌فرماید يَخْبَطُهُ. و افرادی هستند که ربا می‌خورند اما قیام به این کار ندارند مگر بعد از اینکه شیطان تعقل و تفکر و استقلال ایشان را مختل کند و تحت اختیار خود بگیرد. و روشن است که زدن شیطان به صورت مسّ تحقق می‌یابد که از مراتب قوی تأثیر گذاری است. در نتیجه این حالت مختل شدن عقل و تدبیر و نظم امور فرد است که محسوس و قابل رویت خواهد بود. (مصطفوی: ۱۳۸۰، ۳، ۱۷) و الأُخْبُوط به معنای اختاپوس حیوانی است دریائی از تیره (رخویات) که دارای هشت پای در سر می‌باشد دهانی تنگ دارد. خَبَّ نرم نرم رفتن و یورتمه اسب و خَبًّا پنهان کردن و خَبْتَه نهفته ماندن و از یاد رفتن است. (آذرنوش: ۱۳۸۰، ۱۵۵) و بَطَّ به هیچ انجامیدن و پوچ شدن و به خطا رفتن است. (همان، ۱۰۷) ریشه خبط معادل (ح ب ط) در عبری (בטב) فعل متعدی زدن، کوبیدن (گندم)، تکاندن (میوه)، به زمین زدن است. و فعل لازم آن پایین آمدن و خوردن به چیزی است. (حییم: ۱۳۸۰، ۱۴۱) در دیگر زبانهای سریانی این ریشه به معنای سخت زدن و ضربه زدن می‌باشد. (مشکور: ۱۹۷۸، ۱، ۳۷۶) مفسرانی چون ابن قتیبه آن را جنون (ابن قتیبه: ۱۴۱۱، ۸۸؛ زمخشری: ۱۴۲۲، ۱، ۳۲۰؛ عکبری: ۱۴۱۹، ۶۹؛ سیوطی، محلی: ۱۴۱۶، ۵۰؛ ابن هائم: ۱۴۲۳، ۱۱۶) اندوه (ابوعبیده: ۱۳۸۱، ۱، ۸۳) و چون طبری مجنون بودن در قیامت (طبری: ۱۴۱۲، ۳، ۶۸؛ ابن حموش، ۱۴۲۹، ۱، ۹۰۶؛ ابن جوزی: ۱۴۲۵، ۳۹؛ ابن کثیر: ۱۴۱۹، ۱، ۵۴۶؛ ابوحیان: ۱۴۰۷، ۱، ۲۷۶؛ ثعالبی: ۱۴۱۸، ۱، ۵۳۴؛ سیوطی: ۱۴۰۴، ۱، ۳۶۴؛ سیوطی، محلی: ۱۴۱۶، ۱، ۱۷۳) شیخ طوسی هم آنرا

را حفظ کند؛ گاهی زمین می‌خورد، گاهی پیا می‌خیزد»، نوبری به معنای «شیطان او را زده باشد»، یاسری به معنای «آن کسی که مصروع و بی‌عقل کرده است او را شیطان»، دهلوی به معنای «دیوانه ساخت او را شیطان به سبب آسیب رسانیدن» و نسفی به معنای «پری‌زده دیوانه» و انصاریان به معنای «آشفته حال (که تعادل روانی و عقلی‌اش را مختل ساخته) ترجمه نموده‌اند.

به نظر می‌رسد آنچه که در معنای ریشه خبط مورد توجه چندانی به ویژه در ترجمه نبوده است مفهوم زدن‌های پیاپی می‌باشد. به گونه‌ای که فرد را از تعادل خارج می‌کند. این حالت پریشانیست که فرد رباخوار را به مثابه دیوانگان قرار می‌دهد. نه اینکه هر کس ربا بخورد به زوال عقل جسمانی گرفتار شود. چنانکه مثال ناقض آن در جوامع بسیار است. و آنچه دانشمندانی چون علامه طباطبایی فرموده‌اند، بسیار مناسب و متناسب با حال رباخوار است. در عین حال می‌توان گفت که کسی که چنان تحت تأثیر و مدیریت شیطان است به مانند کسی است که یک اختاپوس (برگرفته از اخطبوط و اختبط) وی را در بر گرفته و این هشت پا چنان تعادل رفتار و حرکات وی را به هم می‌زنند که چون دیوانگان زایل‌العقل رفتار می‌نماید. این پریشانی چنان در جامعه می‌تواند توسعه یابد که انواع حرکات وحشیانه اعم از قتل و ... در جامعه شیوع یابد و خود جامعه هم از مسیر طبیعی خود خارج گردد. می‌توان گفت این واژه ضمن توجه به حالت‌های دیوانه وار رباخوار به مورد هجوم مکرر و چندگانه شیطان هم به این فرد توجه دارد که مورد اصابت‌های گوناگونی از این ناحیه است و رمقی برای وی نخواهد ماند. و چه

بسا این فرایند منجر به مرگ وی و در واقع مرگ ایمانی وی گردد. چنانکه این خاصیت ربا است که خداوند آنرا محقق نموده است. و می‌فرماید «يُمَحِّقُ اللَّهُ الرَّبَّاءَ». در بین مترجمین ترجمه آقایان انصاریان و خسروی روشن‌کننده ترین ترجمه به نظر می‌رسد. البته اگر از واژه جن زده در ترجمه آقای خسروی صرفنظر شود.

از نمونه‌های دیگری که واکاوی تکامد منجر به اصلاح ترجمه‌ها شده است می‌توان به ریشه «ذَكِّي» در تکامد «ذَكَيْتُمْ» (مائده: ۳) اشاره نمود که پس از بررسی‌های انجام شده روشن می‌گردد که «تَذَكِيَّة» آیینی است که پس از انجام آن مسلمانان می‌توانند جانوران حلال گوشت را بخورند. در حالی که مترجمان بجای ترجمه واژه، از صورتهای گوناگونی که اشاره به این آیین خاص دارد، استفاده نموده‌اند. مانند «سر بریدن» (مکارم، فولادوند، بهرام پور)، «کشتن» (اسفراینی، طبری)، «بسمل پیش از مرده» (نسفی) و «ذبح» (آیتی، خرمشاهی، انصاری). لذا بعد از ریشه شناسی و معنای قرآنی آن، می‌توان ترجمه‌ای را جایگزین عبارت «إِلَّا مَا ذَكَيْتُمْ» نمود که عموم موارد فوق را در بر بگیرد که ترجمه «مگر آنچه به آیین شرع کشته باشید» پیشنهاد می‌گردد. (آذرنوش: ۱۳۹۰، ۱۰۶)

#### ۴-۵. شکل‌گیری فرضیات جدید تفسیری

از آنجا که بررسی تکامدها با تمرکز و واکاوی معنای لغوی در اشتقاق‌های ریشه و زبانهای مختلف همراه است، می‌تواند منجر به روشن شدن ابعاد پنهانی‌ای باشد که آگاهی از آنها فرضیات جدیدی را به ارمغان آورد. محقق می‌تواند از رهگذر ابعاد جدید به بازخوانی اندیشه‌های موجود و وقایع پیش آمده بپردازد

احمد فُقَاع آب گازدار کشمش و جو است که کفی بر سرش می‌آید و خود یک مست کننده می‌باشد و یا به معنای مخلوط آب و شراب آمده است. (فراهیدی: ۱۳۸۰، ۱، ۱۷۶) این معانی مورد توجه واقع نشده است. در بررسی‌های انجام شده در واژه «شَبِیَه» با ریشه وشى علاوه بر معانی چون یکرنگی، لکه‌های سیاه و سفید و نقش و نگار و تزیین (فراهیدی: ۱۴۱۰، ۶، ۲۹۸؛ طریحی: ۱۳۷۵، ۱، ۴۳۷؛ فیومی: ۱۳۵۶، ۲، ۶۶۱) که مورد توجه مفسران قرار گرفت، دربردارنده معانی دیگری چون رشد و زیادى، (ابن فارس: ۱۲۹۹، ۶، ۱۱۴؛ زبیدی: ۱۳۸۰، ۲۰، ۲۴۵). سخن چینی، دروغ در کلام و آراستگی ظاهری سخن، دارا بودن رنگی غیر از رنگ اصلی است. (مصطفوی: ۱۳۸۰، ۱۳، ۱۲۷؛ زبیدی: ۱۳۸۰، ۲۰، ۲۴۵). نیز برای سنگ یا معدنی که در آن طلاست و برای ضرب سکه طلا استفاده می‌شود. (ابن منظور: ۱۵، ۳۲۶؛ فیروزآبادی: ۱۴۱۶، ج ۴، ۴۶۲) حال آنکه در قرآن کریم در دو سوره طه و اعراف خداوند به بیان دو ویژگی ظاهری گوساله تصریح فرموده است که عبارتند از داشتن صدایی چون صدای گوساله یعنی صدادر بودن گوساله ساخته شده است که می‌فرماید «لَهُ خُوار» (طه: ۸۸ / اعراف: ۱۴۸) که منطبق با معنای صدادر بودن فضای توخالی واژه «فَاعِق» است و دیگری ساخت گوساله از زیورآلات و طلاهایشان که با دو تعبیر «مِنْ زِينَةِ الْقَوْمِ» (طه: ۸۷) و «مِنْ حُلِيِّهِمْ» (اعراف: ۱۴۸) آمده است و قابل تطبیق با معنای زیورو طلا ساز بودن در «وشى» است. در بیان عهد عتیق نیز این گوساله ریخته گری شده از طلاست. (عهد عتیق ۱، ترجمه فاضل خان همدانی، ص ۱۶۳) از این رهگذر می‌توان ارتباط عمیق تری میان

و برای ذهن خود چالش‌های جدیدی را تولید کند. برای نمونه در بررسی‌های لغوی دو تکامد «فَاعِق» و «شَبِیَه» ابعادی در معنای اصلی لفظ روشن می‌گردد که این فرضیه ایجاد می‌گردد که سیاق مورد بحث با جریان دیگری در قوم یهود مرتبط بوده و ماحصل خروجی آن تا عصر کنونی و آیندگان را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد و مایه کشف الگوهای دیگری در الهه شناسی و الهه پرستی می‌گردد. پس از بررسی این واژه‌ها در لغتنامه‌های عام و قرآنی روشن می‌گردد که واژه فاعق ضمن داشتن معانی مانند شدت و خلوص رنگی یا زردی تند و خالص و نیز معنای هموار، (فراهیدی: ۱۴۱۰، ۱، ۱۷۶؛ ابن منظور: ۸، ۲۵۵؛ شعرانی: ۱۳۷۸، ۲۶۸؛ جوهری: ۱۴۰۷، ۳؛ قرشی: ۱۳۶۷، ۵، ۱۹۷؛ طریحی: ۱۳۷۵، ۴، ۳۷۶؛ ازهری: ۲۰۰۱، ۱، ۱۷۸؛ قرشی: ۱۳۶۷، ۵، ۱۹۷؛ فیروزآبادی: ۱۴۱۶، ۳، ۸۳) دربردارنده معانی دیگری نظیر خوار و ذلیل، به صدا درآوردن یا خروج باد از شکم یا خروج آوازی از یک شکاف (فراهیدی: ۱۴۱۰، ۱، ۱۷۶؛ ابن منظور: ۱۴۱۴، ۸، ۲۵۵؛ ازهری: ۲۰۰۱، ۱، ۱۷۸؛ ابن فارس: ۱۲۹۹، ۴، ۴۴۵؛ آذرنوش: ۱۳۸۰، ۵۱۳) زیرکی و مکر، دزدیده شدن (ابن منظور: ۸، ۲۵۵؛ جوهری: ۱۴۰۷، ۳، ۱۲۵۹؛ طریحی: ۱۳۷۵، ج ۴، ۳۷۶؛ فیروزآبادی: ۱۴۱۶، ۳، ۸۳) بدبختی و درد، بیمارگونگی، (جوهری: ۱۴۰۷، ۳، ۱۲۵۹؛ فیروزآبادی: ۱۴۱۶، ۳، ۸۳) رشد و نمو، بدحالی و نداری، عقده و ناراحتی و نیز گزافه گوئی و مبالغه می‌باشد. (فراهیدی: ۱۴۱۰، ۱، ۱۷۶؛ ابن منظور: ۱۴۱۴، ۸، ۲۵۵؛ زبیدی: ۱۴۱۴، ۱۱، ۳۴۸؛ ازهری: ۲۰۰۱، ۱، ۱۷۸؛ فیروزآبادی: ۱۴۱۶، ۳، ۸۳) همچنین به گفته خلیل بن



توجه به زمان ظهور سمبولیسم در دو قرن اخیر و بررسی آن در لغتنامه‌ها، سمبولیسم را الرّمزیّة و سمبولیست را الرّمزیّ گویند. (فاتحی نژاد، ۱۳۹۴، ۴۷۷: معلوف، ۲۰۱۰، ۴۱) رَمَز به معنای اشاره با لب و دهان و صدای آرام و اشاره با ابرو است و لذا هر سخنی که مثل اشاره باشد به رمز تعبیر شده است. (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ۳۶۶: فیومی، ۱۳۰۰، ۲، ۳۳: زبیدی، ۱۳۸۵، ۸، ۲۰: فیروزآبادی، ۱۳۹۶، ۲، ۲۸۴: قرشی، ۱۳۷۴، ۳، ۱۲۳) و به معنای اشاره و ایما و مترادف نشان و علامت است. (ابن درید، ۱۳۸۶، ۲، ۷۰۹: فیروزآبادی، ۱۳۹۶، ۲، ۷۰۹) اصل این واژه دلالت بر حرکت پنهانی دارد که دلالت بر معنی است تا از بحث و جدل اجتناب شود و جواب آن سکوت خواهد بود. این حرکت اعم از حرکت لب، ابرو، چشم و دیگر اعضای بدن است و می‌تواند در موضوع دیگری مثل امواج دریا باشد. بلکه رمز در هر حرکت پنهانی و موج و ملایم که دلالت بر معنا و یا مفهوم دارد می‌باشد. و می‌تواند دارای معنای مطاوعه باشد. شرط در تحقق رمز تفهیم و تفاهم است و در اشاره الزاماً نیست. رمز دلالتی لطیف به مقصود است که از مصادیق آن اشاره می‌باشد. (مصطفوی، ۱۳۸۰، ۴، ۲۴۱) علامة الشیء چیزی است که شیء با آن شناخته می‌شود و هر فرد می‌تواند علامت مشخصی برای امور خود تعریف کند. مانند سنگی که علامت دفن چیزی است و فرد می‌تواند آن را به دیگری بگوید تا بداند و اگر نگوید دیگری نمی‌داند. آیه نشانه ثابتی است که با آن گفتار فرد اثبات می‌شود و الأمانة علامت ظاهری و الرسم ظهور اثر در شیء است. (عسکری، بی تا، ص

جریان گوساله پرستی یهود و ذبح گاو در میان ایشان یافت. نیز روش الهه‌شناسی مشرکین در هر عصر قابل ردیابیهای جدیدی خواهد بود. الهه‌هایی که حتی اگر نمادهای ظاهری آن منسوخ شده باشد، گرایشات قلبی می‌تواند به قوت و قدرت خود زمینه‌های شرک را برای بشر فراهم آورد. و این هوشمندی مسلمانان است که به شناسایی مصادیق بت‌های صوتی و تصویری که قلوب را متوجه و شیفته خود کرده‌اند بپردازند و چنانکه گاو بنی اسرائیل ذبح شد و مایه فروکش کردن منازعات و دشمنی‌ها گردید و سبب احیاء نفس بود، ذبح دیگر الهه‌های دست ساز نیز منشاء حیات طیبه می‌باشد. این اندیشه به معنای رد آراء مفسران نمی‌باشد، بلکه می‌تواند به منزله رهیافتی جدید از گذر واژه‌شناسی باشد.

از نمونه‌های دیگر این دستاورد می‌توان به واژه «صُرْهُنَّ» (بقره: ۲۶۰) اشاره نمود که عموم مفسران و مترجمین معنای آن را «کشتن و پاره پاره کردن» در نظر پرفته اند. در حالیکه با بررسی آیه و تدقیق در معنای این واژه و دیگر الفاظ این آیه می‌توان دریافت که این معنا در این واژه نمی‌باشد. بلکه برگرفته از واژه «أخذ» در آیه است. (هدایت: ۱۳۸۰، ۱۷)

#### ۵-۵. رهیابی به مطالعات میان رشته‌ای

از آنجا که در بررسی تکامدها بررسی جامع‌تر و دقیق‌تری در فهم مفرد قرآنی می‌گردد، این عمق یا گستردگی دامنه معنایی می‌تواند حوزه‌های مشترکی را با دیگر رشته‌های مطالعاتی تعریف نماید. یکی از نمونه‌های آن تکامد «رَمَزاً» است که در لغت به معنای علامت، نشانه، نماد به کار می‌رود (آذرنوش، ۱۳۸۹، ۲۴۸: ثروت، ۱۳۸۵، ۱۶۰) با

۶۲) همچنین مثل به معنای برابری دو شیء در ویژگی‌های اصیل و ممتاز و مُمائله و تَمائل، تداوم و استمرار شرط است و تَمثل شدت وحدت و تمثال مجسمه برای اشاره به عظمت و اهمیت شیء است. (مصطفوی، ۱۱، ۲۷، ۱۳۸۰)

در اشتقاق‌های رمز مفاهیم بیان غیرمستقیم (رَمَسَ پوشاندن و محو کردن، رَمَقَ نگاه اجمالی انداختن) (آذرنوش، ۱۳۷۹، ۲۴۹) نفوذ شیء (مَرَقَ رخنه) (همان، ۶۴۵) انتقال سریع (رَمَشَ چشمک زدن و رَمَى پرت کردن) (همان، ۲۴۹ - ۶۴۶) بیانهای صوتی (زَمَجَرَ پرخاش کردن، زَمَرَ نواختن و نی زدن، زَمَمَ خروشیدن و زمزمه کردن و زَمَمَةَ غرش رعد و نعره شیر، زَرَزَرَ جیک جیک کردن، دَمَرَ غرغر کردن) یا پیامهای رنگی (زَمَهَرَ قرمز و سرخ شدن و زَرِقَ آبی یا کبود شدن) است. (همان، ۲۶۴) واژه «رمزا» در عبری (רמז) به معنی «اشاره کردن و با اشاره فهمیدن» است. (حییم، ۲۰۰۶، ۵۲۰ و ۱۹۹)

رَمَز در فارسی به معنای نماد، نمود و معنا و سخنی که از دیگران پوشیده ماند، مطرح است و علامت دادن و اشاره کردن با سر و چشم یا تلمیح، کنایه، معما، نماد و علامت است. (آذرنوش، ۲۴۸، ۱۳۷۹) دهخدا می‌گوید اشاره با حرکت دست و چشم و ابرو، مطلبی را القاء کردن یا با انگشتان و چشم ایماء کردن یا اظهار و به رمز بیان کردن است. (دهخدا، ۱۳۷۷، ۲-۳، ۵۲۸ - ۹۸۷) تعبیری چون ابرو انداختن و ابرو جنباندن به معنای اجازه یا دستور یا اعلام رضایت با اشاره ابروست. (دهخدا، ۱۳۷۷، ۱، ۳۰۸) ضرب المثل

«چشم و ابرو آمدن» کنایه از اشاره به امری و تعبیر «با زبان بی زبانی» با رفتار و عمل و با اشاره غیر مستقیم منظور خود را به کسی فهماندن است. در زبان ترکی استانبولی «RÖMZ» به دو معنای نماد یا نشان و اشاره است. لذا رمز انتقال معنا و تفهیم آن به مخاطب از طریق به تصویرکشیدن، زبان بدن، حروف و کلمات است و از مصادیق آن انواع نمادها، اشارات و تمثیلات در ادبیات و یا هنرهای تجسمی و... و یا به صورت رفتارهای نمادین است. نزد مفسران ابن قتیبیه رَمَزاً را وحی یا اشاره به زبان یا دست یا ابرو می‌داند (ابن قتیبیه، ۱۴۱۱، ۹۴) و طبری ضمن در نظر گرفتن معنای ایماء و اشاره برای رمز با عقوبت بودن این دستور برای زکریا با استناد به برخی روایات موافق است. (طبری، ۱۴۱۲، ۳، ۱۱۷۷) گرچه ابن حموش ضمن موافقت با تعریف رمز، آن را عقوبت ذکر یا نمی‌داند. (حموش، ۱۴۲۹، ۲، ۱۰۰۷) ابو عبیده رمز را بیان با زبان که ناواضح باشد می‌داند. (ابن هائم، ۱۴۲۳، ۱۲۲: ابو عبیده، ۱۳۸۱، ۱، ۹۳) یا اشاره به دست یا حرکت آرام لبهاست. (یزیدی، ۱۴۰۵، ۱۰۵) شیخ طوسی نیز معتقد است که زکریا نتوانست صحبت کند إلا با ایماء که از آفات بیان زبانی به دور است. لذا ایشان اصل رمز را حرکت می‌داند که در اینجا حرکت لبها است. (طوسی، ۱۳۸۹، ۲، ۴۵۴: شیبانی، ۱۴۱۳، ۲، ۲۹: ابو حیان، ۱۴۰۷، ۲، ۴۲: آلوسی، ۱۴۱۵، ۲، ۱۴۵) یا حرکت دست و سر (شیخ زاده، ۱۴۱۹، ۳، ۶۰: خفاجی، ۱۴۱۷، ۳، ۴۷: طنطاوی، ۱۹۹۷، ۲، ۹۹) نیآوردی سه قول حرکت لبها (مجاهد)، اشاره (قتاده) و ایماء (حسن) را بیان

توجه به تقدم زمان پدیدآمدن عموم تفاسیر بر سبک سمبولیسم و غریبه بودن آن در فضای معارف و آموزه‌های دینی، مفسران بر معنای بیان اشاری رمز به شکل‌های مختلف اتفاق نظر دارند. اما ضمن مطالعات سبک‌های هنری می‌توان دریافت که آیه نه فقط در مقام بیان نشانه خداوند بر حضرت زکریا، بلکه در مقام آموزش یکی از روش‌های ارتباطی است که بدون چالش و آسیب است و مخاطب پذیرش سریعتر و نافذتری خواهد داشت. نیز کار جناب زکریا را بر اساس دیدگاه آن دسته از مفسران که این امر را شکرانه‌ای برای فرزندآوری ایشان تلقی کرده‌اند و نه عقوبت الهی، می‌توان یک حرکت نمادین از بکارگیری مطلق نعمت در راه ارتباط با منعم دانست. نیز انتقال معنا با تغییر رفتار به جای گفتار مستقیم، مؤلفه دیگری در ارائه مطالب است که در بحث‌های تربیتی می‌تواند کارکرد به‌سزایی داشته باشد.

با بررسی روش سمبل‌سازی و اقسام و مظاهر آن در قرآن کریم می‌توان اقسامی چون اشیاء سمبولیک مانند میزان (شوری: ۱۷) که نماد عدل (طبرسی، ۱۴۱۲، ۲۲، ۱۱۷) و میزان سنجش است. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱۹، ۱۶۲). و قلم (علق: ۵) که نماد تعلیم و تعلم و نشر علم و تمدن است (سیدقطب، ۱۴۲۵، ۶، ۳۶۵۵)، رفتارهای سمبولیک مانند سجده که علامه طباطبایی ذیل آیه ۳۴ سوره بقره که در آن خداوند ملائکه را امر نمود که بر آدم سجده کنند، بیان می‌دارد که سجده ملائکه نشان محبت، احترام و تکریم نمودن آدم و در عین حال خضوع و اطاعت امر خدا و اعتراف ملائکه بر برتری آدم بر ایشان

می‌دارد. (نیآوردی، بی تا، ۱، ۳۹۱: ابن عبدالسلام، ۱۴۲۹، ۱، ۱۰۶) طبرسی نیز رمز را مطلق اشاره یا حرکت لبها یا سبک مردم آن عصر که با سه روز روزه گرفتن سخن نمی‌گفتند، می‌داند. (طبرسی، ۱۴۱۲، ۲، ۷۴۵: طباطبایی، ۱۳۷۴، ۳، ۱۷۹) و اختصاص نشانه عدم قدرت بر تکلم برای این است که بر زکریا معلوم شود بند آمدن زبان او در خصوص سخن گفتن با مردم است ولی به هنگام تسبیح و ذکر پروردگار، زبان او به راحتی می‌جنبید. (طبرسی، ۱۴۱۲، ۱، ۱۷۳: فضل الله، ۱۴۱۹، ۵، ۳۵۶) میبیدی رمز را همان وحی می‌داند. (میبیدی، ۱۳۷۱، ۲، ۱۰۶). ابن جوزی رمز را حرکت با لب و ابرو و چشم‌ها می‌داند. (ابن جوزی، ۱۴۲۵، ۴۴: ابوحیان، ۱۴۰۷، ۱، ۳۲۳) یا الهام با دست و زبان و ابرو و حرکت لبها بدون صداست. (خزرجی، ۱۴۲۹، ۶۴)

ابن کنیر رمز را مطلق اشاره بدون نطق می‌داند. (ابن کنیر، ۱۴۱۹، ۲، ۳۳): محلی، ۱۴۱۶، ۵۸: ابن قتیبیه، ۱۴۱۱، ۹۴: رشیدرضا، ۱۴۱۴، ۳، ۲۹۹) (جمل، ۱۴۲۷، ۱، ۴۱۰: شعراوی، ۱۹۹۱، ۳، ۱۴۴۸) سیواسی رمز را اشاره با سر و دست و چشم می‌داند و به آن رمز گویند چون آنچه را که کلام ادا می‌کند بدون کلام ادا می‌شود و آنچه از کلام فهمیده می‌شود از رمز هم فهمیده می‌شود. (سیواسی، ۱۴۲۷، ۱، ۱۵۴: فیضی، ۱۴۱۷، ۱، ۲۹۰: دره، ۱۴۳۰، ۲، ۸۳)

نیز آمده است رمزاً اشاره کردن با دست یا بر زمین نوشتن آنچه که بر مردم باید اعلام کنی است. (کاشانی، ۱۳۰۰، ۲، ۲۱۹: کاشفی، ۱۳۵۰، ۱۱۵) با

امکان تفسیر آیات با بهره مندی از ظرفیتهای مختلف زبانهای دیگر

زبان قرآن زبانی فطری و جهانی است که از ظرفیتهای زبانهای دیگر نیز برای القاء مقصود خود بهره می برد و می تواند از وجوهی باشد که قرآن را تبدیل به کتابی برای همه مردم و در همه زمانها می گرداند. نیز می توان با بهره مندی از ظرفیتهای مختلف زبانهای دیگر، مسیرهای تفسیری جدیدی را طی کرد. برای نمونه با بررسی واژه «سِنَّة» در زبان عبری، دامنه معنایی آن از «چرت» (فراهیدی، ۳۰۳، ۷، ۱۴۱۰؛ فیومی، ۶۶۰، ۲، ۱۴۱۴) و «نعاس» (قرشی، ۱۳۷۱، ۷، ۲۱۹) و «غفلت و بی خبری» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ۴۳۰؛ ابن منظور، ۱۴۱۴، ۱۳، ۴۴۹؛ زبیدی، ۵۷۴، ۱۸، ۱۴۱۴؛ فیروزآبادی، ۱۴۱۴، ۴، ۲۸۳) به «تعطیلی و از کار افتادگی» گسترش یافت. زیرا در تورات برای بیان استراحت خداوند از واژه عبری «سَبِت» (sabt = שבת) استفاده شده است. این واژه در اصل به معنی «استراحت کردن» و «آرام گرفتن» است و به معانی «اعتصاب کردن»، «نابود یا موقوف شدن»، «باز ماندن»، «فرو ماندن»، «بیکار شدن» یا «عمل نشستن یا دست کشیدن و دوری کردن» است که به معنی «روز شنبه» نیز در عبری به کار می رود. (حییم، ۱۳۴۴، ۵۳۸) این امر می تواند زمینه ساز نقد و بررسی مجدد اندیشه یهود در قرآن کریم و تورات و پاسخی جدید بر اندیشه باطل یهودی تعطیلی کار عالم پس از خلق آن و عدم تغییر مقدرات توسط خداوند باشد و اثبات قرآنی دیگری بر اندیشه شیعی «بداء» گردد. نیز پس از بررسی بیست و هفت ترجمه قرآن کریم در ترجمه واژه «سنه»، رویت شد که مترجمانی چون

است. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۱، ۱۲۲) و حج که طالقانی آن را دربرگیرنده نشانه های الهی چون مقام ابراهیم (آل عمران: ۹۷) رمز قیام و مقام ابراهیم می داند. (طالقانی، ۱۳۶۲، ۵، ۲۴۲) و زبان سمبلیک و رمزی در حروف مقطعه مانند الم (بقره و آل عمران)، المر (رعد)، طس (نمل)، ق (ق) چنانکه شیخ طوسی اذعان می دارد، بیان رمزی بیانی است که فرد بوسیله آن از آفات بیان زبانی به دور است. (طوسی، ۱۳۸۹، ۲، ۴۵۴) قابل بررسی می باشد. می توان گفت تکامد «رَمْزاً» دامنه بحث را تا سبک سمبولیسم در ادبیات و هنر پیش می برد که بازتاب آن تا حوزه های دیگری چون روانشناسی پیش رفته است (یونگ، ۱۳۹۳، ۱۳۵) و منجر به کشف ابعادی از سمبل سازی و کارکرد آن می گردد.

نمونه دوم از رهگذر واژه تکامد «إِنْفِصَام» است که با بررسی آن در زبان ترکی، نزدیکی و قرابت معنایی آن به واژه «شیزوفرنی» یا بیماری روان گسیختگی<sup>۱</sup> می تواند مسیر را برای مطالعات بین رشته ای قرآن و روانشناسی هموار نماید و برای نمونه با توجه به استعمال واژه در سیاق آیه الکرسی، نقش خداپاوری بر این بیماری مورد توجه و تحلیل قرار گیرد. این نوع بررسی های معنایی سبب تقویت و ترویج مطالعات میان رشته ای با محوریت قرآن کریم که منشاء اصلی استنباط است، می گردد و می تواند منجر به اصلاح و ساخت جوامع قرآنی و ارتقاء شئون مختلف زندگی گردد.

<sup>۱</sup> ti lü ğ izahl dilinin baycan Az

نمود که در زبان سریانی به دو معنای آمیختگی و ظرفیت است. اما این نوع آمیزش با واژگان دیگری که حامل معنای اختلاط و آمیزش است، متفاوت می‌باشد. این واژه حامل معنای پنجره پنجره بودن و منسوج بودن است که با توجه به دانش روز ناظر بر تأثیر کروموزوم‌ها در پیدایش انسان و انتقال خصوصیات ارثی به وی می‌باشد که از معانی واژگانی چون خلط و مزج نمی‌توان به آن دست یافت. (کرمانی و همکار، ۱۳۹۰، شماره اول)

#### نتیجه‌گیری

۱. اتمولوژی به معنای «شناخت معنای واقعی کلمه» دارای نقش قابل توجهی در مطالعات تفسیری است. چنانکه از علل اختلاف نظر مفسران نیز، تفاوت دریافته‌های ایشان در لغت است که به دلایلی چون عدم دقت در معنای ریشه، اشتراک لفظی، خلط معنای حقیقی با مجازی و خلط مفهوم واژه با مصادیق آن است.

۲. در فهم معنای تکامد، عواملی چون عدم تبیین قرآن به قرآن و فقدان هم نشین و جانشین برای واژه، دامنه بررسی واژه را محدود می‌نماید. لذا فهم تکامدهای قرآنی با سایر مفردات قرآنی دارای اشتراکات و تمایزاتی است و دستیابی به شرح و تفسیر واژه‌های تکامد مبتنی بر دقت بالایی در لغت‌شناسی بوده و در استفاده از متن قرآن کریم (بجز سیاق) کم بهره‌تر است.

۳. از دستاوردهای واژه‌شناسی می‌توان کاهش احتمالات تفسیری، نقد علمی تفاسیر و اصلاح ترجمه‌ها، شکل‌گیری نظریات جدید تفسیری، رهیابی به مطالعات میان‌رشته‌ای و امکان تفسیر آیات با بهره از ظرفیتهای معنایی واژه در زبانهای دیگر را نام برد.

آیتی، ارفع، برزی، حجتی، انصاریان، شعرانی، فولادوند، مشکینی و طاهری، کاویانپور، مصباح زاده آنرا به معنای «خواب سبک»، بروجردی، الهی قمشه‌ای به معنای «کسالت خواب»، پاینده، سراج، صلواتی، خسروی، رضایی و گرمارودی به معنای «چرت»، پورجوادی و نسفی به معنای «غنودگی»، معزی در معنای «نه خمار و نه خوابی (یا بیداری و خوابی)» و یاسری و دهلوی و صفی‌علیشاه نیز به معنای «پینکی» آورده است. برخی دیگر از مترجمان نیز چون آدینه‌وند و مکارم شیرازی در ترجمه تفسیری خود آورده‌اند: «هیچ‌گاه خواب سبک و سنگینی او را فرا نمی‌گیرد (و لحظه‌ای از تدبیر جهان هستی غافل نمی‌ماند). از ویژگی‌های بارز این ترجمه‌ها، اختلافات روشن آن با بیانات تفسیری است.

مترجمان در ترجمه‌های خود تنها بر یکی از معانی لغوی موجود در لغتنامه‌ها توجه و اتکا نموده و به جایگاه واژه «سِنَّة» در ساختار آیه‌الکرسی و بازتاب آن در تفاسیر توجهی ننموده‌اند. و تنها برخی مفسران و معدود مترجمین به مفاهیمی چون غفلت نداشتن خداوند و رابطه «سِنَّة» با قیومیت و هر لحظه بودن قیام خداوند و تعطیل نشدن مدیریت هستی توجه نموده (شاذلی، ۱۴۱۲، ۱، ۲۸۷؛ رشید رضا، ۱۴۱۴، ۳، ۳۰؛ طباطبایی، ۱۳۷۴، ۲، ۵۰۷؛ فضل‌الله، ۴۱۹، ۵، ۳۱۱؛ طبری، ۱۴۱۲، ۱، ۳۳۱؛ ابن‌عرفه، ۲۰۰۸، ۱، ۳۱۰؛ طالقانی، ۱۳۸۲، ۲، ۲۰۲؛ گنابادی، ۱۴۰۳، ۳، ۸۹) و سایرین از آن غفلت نموده و در انتقال مفهوم واژه «سِنَّة» موفق نبوده‌اند.

از نمونه‌های دیگر این بررسی‌ها می‌توان به معناشناسی در تکامد واژه «إمشاج» (انسان: ۲) اشاره

منابع

- ابوحيان، محمد بن يوسف، ۱۴۰۷ ق، النهر الماد من البحر المحيط، بيروت، دارالجنان
- عهد عتيق، ترجمه فاضل خان همدانی، بیتا، بی نا
- ابن ابی حاتم، عبدالرحمن، ۱۴۱۹ ق، تفسیر القرآن العظيم، عربستان سعودی، مكتبة نزار مصطفى الباز
- ابن جوزی، عبدالرحمان بن علی، ۱۴۲۵ ق، تذكرة الأريب فی التفسیر الغریب، بيروت، دار الكتب العلمية
- ابن حموش، مکی، ۱۴۲۹ ق، الهدایة إلى بلوغ النهاية، امارات، جامعة الشارقة
- ابن درید، محمد بن الحسن، بی تا، جمهرة اللغة، بی نا
- آرتاتو، آنتونی، ۱۳۸۴ ش، درآمدی بر زبان شناسی تاریخی، ترجمه یحیی مدرس، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی، اول
- ابن عرفه، محمد، ۲۰۰۸ م، تفسیر ابن عرفه، بيروت، دار الكتب العلمية
- ابن فارس، احمد، ۱۳۹۹ ش، مقاییس اللغة، بيروت، دارالفکر
- ابن قتیبه، عبدالله بن مسلم، ۱۴۱۱ ق، غریب القرآن، بيروت، دار و مكتبة الهلال
- ابن كثير، اسماعیل، ۱۴۱۹ ق، تفسیر القرآن العظيم، بيروت، دار الكتب العلمية
- ابن ملقن، عمر بن علی، ۱۴۰۸ ق، غریب القرآن، بيروت، عالم الكتب
- ایزوتسو، توشیهیکو، ۱۳۸۸ ش، خدا و انسان در قرآن، ترجمه احمد آرام، تهران، شرکت سهامی انتشار
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ ق، لسان العرب، بيروت، دار صادر
- ابن هاتم، شهاب الدین، ۱۴۲۳ ق، التبیان فی تفسیر غریب القرآن، بيروت، دار الغرب الإسلامی
- ابوحيان، محمد بن يوسف، ۱۴۰۷ ق، النهر الماد من البحر المحيط، بيروت، دارالجنان
- \_\_\_\_\_، ۱۴۲۲ ق، البحر المحيط، بيروت، دار الكتب العلمية
- أبو عبيدة، معمر بن المثنی التیمی البصری، ۱۳۸۱ ق، مجازالقرآن، قاهره، مكتبة الخانجي
- آذرنوش، آذرتاش، ۱۳۷۹ ش، فرهنگ معاصر عربی - فارسی، تهران، نی
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۰ ش، واكوی و معادل یابی تعدادی از واژگان قرآن کریم، تهران، جهاد دانشگاهی
- آرتاتو، آنتونی، ۱۳۸۴ ش، درآمدی بر زبان شناسی تاریخی، ترجمه یحیی مدرس، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی، اول
- أزهری، محمد، ۱۴۲۱ ق، تهزیب اللغة، بيروت، دار إحياء التراث العربی
- البرزی، امیرحسین، ۱۳۸۶ ش، تجزیه و تحلیل ریشه شناسی واژه های انگلیسی، تهران، دانشگاه علامه طباطبایی
- آلوسی، محمود، ۱۴۱۵ ق، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظيم و السبع المثانی، بيروت، دار الكتب العلمية
- ایزوتسو، توشیهیکو، ۱۳۸۸ ش، خدا و انسان در قرآن، ترجمه احمد آرام، تهران، شرکت سهامی انتشار
- ابن منظور، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ ق، لسان العرب، بيروت، دار صادر
- ابن هاتم، شهاب الدین، ۱۴۲۳ ق، التبیان فی تفسیر غریب القرآن، بيروت، دار الغرب الإسلامی
- باطنی، محمدرضا، ۱۳۷۳ ش، توصیف ساختمان

- دستوری زبان فارسی. تهران، امیرکبیر، چاپ پنجم
- حبیب، سلیمان، ۱۳۴۴ ش، فرهنگ عبری-فارسی، تهران، القانایان
- بلاغی، عبد الحجت، ۱۳۸۶ ش، حجة التفاسیر و بلاغ الإکسیر، قم، حکمت، قم
- خزرچی، ۱۴۱۴ ق، نفس الصباح فی غریب القرآن و ناسخه و منسوخه، نشر مغرب وزارة الاوقاف و الشؤون الاسلامیه
- بلخی، مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ ق، تفسیر مقاتل بن سلیمان، بیروت، دار إحياء التراث
- خضیری، محمد، ۱۴۲۰ ق، تفسیر التابعین، عربستان، دار الوطن للنشر
- بیضاوی، عبدالله بن عمر، ۱۴۱۸ ق، أنوار التنزیل و أسرار التأویل، بیروت، دار احیاء التراث العربی
- خفاجی، احمد، ۱۴۱۷ ق، عناية القاضی و كفاية الراضی، بیروت، دارالکتب العلمیه
- ثروت، منصور، ۱۳۸۵ ش، آشنایی با مکتب‌های ادبی، تهران، سخن
- دره، محمد علی طه، ۱۴۳۰ ق، تفسیر القرآن الکریم و اعرابه و بیانه، بیروت، دار ابن کثیر
- ثعالبی، عبدالملک بن محمد، ۱۳۷۱ ق، فقه اللغة، مصر، المکتبة التجارية الكبرى
- دمشقی، اسماعیل بن عمرو ابن کثیر، ۱۴۱۹ ق، تفسیر القرآن العظیم، بیروت، دار الکتب العلمیه
- \_\_\_\_\_، ۱۴۱۸ ق، تفسیر الثعالبی، بیروت، دار إحياء التراث العربی
- دهخدا، علی اکبر، ۱۳۷۷ ش، لغتنامه دهخدا، تهران، دانشگاه تهران
- جرجانی، عبدالقاهر، بی تا، التعریفات، تهران، ناصر خسرو
- رازی، ابوالفتح، ۱۴۰۸ ق، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، مشهد، بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی
- \_\_\_\_\_، ۱۴۳۰ ق، درج الدرر فی تفسیر القرآن العظیم، اردن، دارالفکر
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۴۱۲ ق، المفردات فی غریب القرآن، بیروت، دارالعلم الدار الشامیه
- اصحاح العربیة، بیروت، دارالعلم
- جگنی، ابراهیم، ۱۳۸۲ ش، فرهنگ دایرةالمعارف زبان و زبان‌ها، لرستان، بهنام
- رجبی، ۱۳۸۹ ش، روش شناسی تفسیر قرآن، نشر پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم
- حسینی همدانی، محمد حسین، ۱۴۰۴ ق، انوار درخشان، تهران، لطفی
- رضای، رشید محمد، ۱۴۱۴ ق، التفسیر القرآن الحکیم (المنار)، بیروت، دارالمعرفه
- حمیری، نشوان ابن سعید، ۱۴۲۰ ق، شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلام، دمشق، دارالفکر
- زبیدی، مرتضی، ۱۴۱۴ ق، تاج العروس من

- جواهر القاموس، بیروت، دارالهدایه للطباعة و النشر
- زمخشری، جارالله، ۱۴۰۷ ق، الکشاف عن حقائق التنزیل، بیروت، دارالکتب العربی
- \_\_\_\_\_، مقدمه الادب، ۱۳۸۷ ش، تهران، موسسه مطالعات اسلامی
- سیواسی، احمد بن مسعود، ۱۴۲۷ ق، عیون التفسیر، بیروت، دار صادر
- سیوطی، جلال الدین، ۱۴۰۴ ق، الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم، کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی
- شعرانی، ابوالحسن، قریب، محمد، س ۱۳۷۹ ش، نشر طوبی، تهران، اسلامیة
- شعراوی، محمد، ۱۹۹۱ م، تفسیر الشعراوی، بیروت، اخبار الیوم، ادارة الکتب و المكتبات
- شبیبانی، ۱۴۱۳ ق، نهج البیان عن کشف معانی القرآن، تهران، بنیاد دایرة المعارف اسلامی
- شیخ زاده، محمدین مصطفی، ۱۴۱۹ ق، حاشیة محیی الدین شیخ زاده علی تفسیر القاضی البیضاوی، بیروت، دارالکتب العلمیة
- صادقی تهرانی، محمد، الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، ۱۳۶۵ ش، قم، انتشارات فرهنگ اسلامی
- طالقانی، محمود، ۱۳۸۲ ش، پرتویی از قرآن، تهران، سهامی انتشار
- طباطبایی، محمد حسین، ۱۳۵۳ ش، قرآن در اسلام، تهران، دارالکتب الاسلامیة، اول
- طبرسی، فضل بن حسن، ۱۳۷۲ ش، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران، ناصر خسرو
- طبری، ابو جعفر، ۱۴۱۲ ق، جامع البیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار المعرفه، بیروت
- طریحی، فخر الدین، ۱۳۷۵ ش، مجمع البحرین، تهران، مرتضوی
- طنطاوی، محمد، ۱۹۹۷ م، التفسیر الوسیط للقرآن الکریم، مصر، نهضة مصر
- طوسی، محمد بن حسن، بی تا، التبیان فی تفسیر القرآن، بیروت، دار احیاء التراث العربی
- عبدالسلام، عبدالله، ۱۴۲۹ ق، تفسیر العز بن عبد السلام، بیروت، دارالکتب العلمیة
- عسکری، ابوهلال، ۱۹۷۳ م، الفروق فی اللغة، بیروت، دارالکتب العلمیة
- عکبری، عبدالله بن حسین، ۱۴۱۹ ق، التبیان فی إعراب القرآن، عربستان، بیت الأفكار الدولية
- فاتحی نژاد، عنایت الله، ۱۳۹۴ ش، فرهنگ معاصر فارسی - عربی، تهران، فرهنگ معاصر سوم
- فخررازی، محمد، ۱۴۲۰ ق، مفاتیح الغیب، بیروت، دار احیاء التراث العربی
- فراهیدی، خلیل بن احمد، ۱۴۱۰ ق، العین، قم، هجرت
- فضل الله، محمد حسین، ۱۴۱۹ ق، من وحی القرآن، بیروت، دار الملائک للطباعة و النشر
- فیروزآبادی، محمد، ۱۴۱۴ ق، قاموس المحيط، بیروت، دارالکتب العلمیة



- فیضی، ابوفیض، ۱۴۱۷ ق، سواطع الالهام فی تفسیر کلام الملك العلام، قم، دارالمنار
- فیومی، احمد بن محمد، ۱۳۵۶ ش، المصباح المنیر فی غریب الشرح الكبير للرافعی، بیروت، دارالقلم
- قرشی، علی اکبر، ۱۳۶۷ ش، قاموس قرآن، تهران، اسلامیة
- قزوینی، ۱۴۰۵ ق، الايضاح فی علوم البلاغه، بیروت، دارالکتب اللبنانی
- کاشانی، ۱۳۳۶ ش، منهج الصادقین فی إلیزام المخالفین
- کاشفی، حسین، ۱۳۷۹ ش، جواهرالتفسیر، تهران، مرکز پژوهشی میراث مکتوب
- کرمانی، محمدعلی رضایی، حسینی، بی بی زینب، معاشناسی واژه «إمشاج»، واژه‌ای از واژگان تک کاربرد در قرآن کریم، ۱۳۹۰، شماره اول، مجله علمی پژوهشی کتاب قیم، یزد، ۱۳۹۰ ش
- کریمی نیا، مرتضی، تکامد در قرآن، تحلیلی بر واژه‌ها و ترکیبات تک کاربرد در قرآن کریم، تهران، ۱۳۹۳ ش
- گنابادی، سلطان محمد، ۱۴۰۸ ق، بیان السعادة فی مقامات العبادة، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات
- نیآوردی، علی بن محمد، بی تا، النکت و العیون تفسیر الماوردی، بیروت، دارالکتب العلمیه
- محلی، محمد، سیوطی، جلال الدین، ۱۴۱۶ ق، تفسیر الجلالین، بیروت، مؤسسة النور للمطبوعات
- مشکور، محمد جواد، ۱۳۵۷ ش، فرهنگ تطبیقی عربی با زبانهای سامی و ایرانی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران
- مصطفوی، حسن، ۱۳۶۰ ش، التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران، بنگاه چاپ و نشر کتاب
- مظهری، محمد ثناء الله، ۱۴۱۲ ق، التفسیر المظهری، پاکستان، مکتبة الرشیدیة
- معرفت، محمد هادی، ۱۴۱۵ ق، التمهید فی علوم القرآن، قم، النشر الاسلامی، دوم
- معلوف، لوییس، ۱۳۶۶ ش، المنجد، تهران، اسماعیلیان
- مقدم، محمد، ۱۳۲۲ ش، طیرا ابابیل، تهران، سخن
- میبدی، احمد، ۱۳۷۱ ش، کشف الاسرار و عدة الابرار، تهران، امیرکبیر
- نحاس، احمد، ۱۴۰۹ ق، معانی القرآن، مکه، جامعة أم القرى
- نیشابوری، محمود بن ابو الحسن، ۱۴۱۵ ق، إیجازالبیان عن معانی القرآن، بیروت، دارالغرب الاسلامی
- \_\_\_\_\_، ۱۴۰۹ ق، وضع البرهان فی مشکلات القرآن، بیروت، دارالقلم
- هدایت، شهرام، ۱۳۸۴ ش، بررسی زبان شناختی واژه‌های قرآن کریم، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی

- koranischen Hapaxlegomena.
- Toorava. Shawkat. 2009. Hapaxes in the quran:identifying and cataloguing lone words (and loanwords. Notre Dame. .
- Orucov Ə. Azərbaycan dilinin izahlı lüğəti. 2006. Azərbaycan
- یزیدی، عبدالله بن یحیی، ۱۴۰۵ ق، غریب القرآن و تفسیره، بیروت، عالم الکتب
- یونگ، کارل گوستاو، ۱۳۷۷ ش، انسان و سمبولهایش، تهران، جامی
- Elmaz, Orhan. 2008. wien. Die Interpretationsgeschichte der

