

فصلنامه علمی - پژوهشی «تحقیقات علوم قرآن و حدیث» دانشگاه الزهراء(س)
سال دوازدهم، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۴، پیاپی ۲۷، صص ۱۳۰-۱۰۳

فرهنگ زبانی عرب و نقش آن در ترجمه قرآن کریم

قاسم فائز^۱

محمد علی حیدری مزرعه آخوند^۲

تاریخ دریافت: ۹۲/۱۱/۱۹

تاریخ تصویب: ۹۳/۱۰/۲۲

چکیده

فرهنگ زبانی نگرش‌ها، باورها، هنجارها و سرمایه‌های ادبی-علمی و ساختارهای دستوری-بلاغی هر زبان است که پیکره اصلی آن زبان را شکل می‌دهد. در ترجمه قرآن کریم نیز باید به فرهنگ زبانی عصر نزول توجه کرد تا بتوان مفهوم حقیقی کلمات و آیات قرآن کریم را به زبان مقصد انتقال داد. در این نوشته به بررسی مفاهیم فرهنگی: شیطان، آنخ، اُخت، اُب، ملک، فراش، اُخو عاد، شعر، صدق، اُخری، غلّ ید، کشف ساق، وراء ظهر، ردّ الید الی

ghfaez@ut.ac.ir

۱. دانشیار گروه علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران

۲. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث دانشگاه تهران (نویسنده مسئول)

mohamadali_heydari@yahoo.com.au

الفم، بکاء السماء و الارض و ... در زبان عربی عصر نزول پرداخته می‌شود و معادل فارسی آن در زبان مقصد جستجو می‌گردد تا از این رهگذر مفهوم حقیقی کلمات و آیات به زبان مقصد انتقال داده شود و نیز به نقد ترجمه‌هایی پرداخته می‌شود که در انتقال مفاهیم اصلی باز مانده‌اند.

واژه‌های کلیدی: فرهنگ زبانی، ترجمه قرآن، زبان مبدأ، زبان

مقصد، نقد ترجمه.

۱. مقدمه

از زمان ورود اسلام به ایران و دیگر کشورها، جنبش ترجمه قرآن کریم آغاز گردید و از همان ابتدا مخالفان و موافقان ترجمه قرآن به وجود آمدند و هر یک برای رأی و نظر خویش دلیل‌هایی ارائه دادند. و حتی عده‌ای نظریه ترجمه ناپذیری قرآن را مطرح کرده و بر ترجمه‌های موجود نقدهایی زدند، بدان امید که به معنای اصلی قرآن کریم راه پیدا کنند. این مقاله در پی آن است نقش فرهنگ زبانی را در ترجمه قرآن بررسی کند. قرآن دارای تعبیری است که بر اساس فرهنگ زبانی عرب جاهلی بیان شده است و در هنگام ترجمه در زبان مقصد، باید از تعبیری استفاده نمود که آن بار معنایی را انتقال دهد.

به عنوان مثال «کلب» در فرهنگ عربی معنایی منفی دارد، نجس و توهین آمیز است و در ناسزاگویی به کار برده می‌شود.^۱ با این وجود، این واژه در فرهنگ‌های دیگر از جمله غرب، بهترین دوست انسان و نماد وفاداری است؛ یا اینکه «پروانه» در فرهنگ عرب نشانه حماقت، جهل و حیرانی است در حالی که در زبان و فرهنگ فارسی نشانه عشق و فداکاری است. و یا اینکه «شتر آبستن ده ماهه» در فرهنگ عرب زمان نزول گرانمایه‌ترین

۱- «وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلَ عَلَيْهِ يَلْهَثُ أَوْ يَتْرِكُهُ يَلْهَثُ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ»

مال، است^۱ اما در دیگر زبان‌ها این حیوان از همین میزان بار ارزشی برخوردار نیست که از این مفهوم به فاصله تاریخی و گفتمانی تعبیر می‌شود.

هم چنانکه در فرهنگ اروپایی تمثال عریان به صلیب کشیده حضرت عیسی(ع) بر بی‌آلایشی و پاکی دلالت دارد و در فرهنگ ایرانی یک نوع استیحا ش است و یا اینکه در سال‌های ابتدائی اسلام برای مفهوم برگزیدن شخصی از در آوردن و به دست کردن انگشتر و در زمان حال از عبارات رأی به صندوق انداختن استفاده می‌شود (پاکتچی، ۱۳۸۷، ص ۲۵-۳۲) در زبان فارسی نیز با عباراتی مواجه می‌شویم که در فرهنگ زبانی فارسی معنای خاصی دارند که اگر آنها را بدون در نظر گرفتن فرهنگ زبانی ترجمه کنیم، اصلاً معنا و مفهوم را انتقال نداده‌ایم.

مثلاً عبارت "سر او را کلاه گذاشت" به معنای "فریب داد" است و عبارت "دست شستن از کاری" کنایه از ترک آن کار است (شمیسا، ۱۳۸۶، ص ۲۶۹)، با ترجمه ظاهری مفهوم حقیقی آن از دست می‌رود. چون قرآن کریم به زبان عربی نازل شده لاجرم با فرهنگ عرب سخن می‌گوید و هرگاه خواسته باشیم آنها را ترجمه کنیم باید فرهنگ زبانی مبدأ را به زبان مقصد انتقال دهیم نه کلمات و الفاظ را عیناً از زبانی به زبان دیگر ترجمه کنیم. قرآن در طول سالیان متمادی به زبان‌های مختلف از جمله فارسی ترجمه شده است، سوال اصلی این پژوهش این است که آیا مترجمین فارسی زبان واژه‌ها یا تعبیری را که دارای بار فرهنگی هستند درست منتقل کرده‌اند و بهترین معادل برای واژه و تعبیر فرهنگی در زبان فارسی چیست؟ هدف از این پژوهش پاسخ به سوال‌های فوق و یافتن بهترین معادل برای کلمات قرآن کریم در زبان فارسی می‌باشد، روش تحقیق در این مقاله توضیحی - تحلیلی است و ضمناً این پژوهش کاملاً نو و فاقد پیشینه است.

۲. نقش فرهنگی زبان در فهم و ترجمه قرآن

فرهنگ زبانی، مجموعه افکار، ارزش‌ها، باورها، نگرش‌ها، تعصبات، افسانه‌ها و احکام مذهبی است که کاربران یک زبان در هنگام استفاده از زبان خود از آن‌ها تأثیر می‌پذیرند و

۱- «إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ وَ إِذَا النُّجُومُ انْكَدَرَتْ وَ إِذَا الْجِبَالُ سُيِّرَتْ وَ إِذَا الْعِشَارُ عُطِّلَتْ»

زبان در انتقال اطلاعات و مفاهیم و در نتیجه مدون سازی آنها نقش اساسی دارد به این ترتیب، برای فهم و انتقال هر متنی لازم است از فرهنگ زبانی آن جامعه آگاهی کامل داشته باشیم. (داوری اردکانی، ۱۳۸۵ق، ص ۱۰۳). نقش فرهنگ در ساختارهای زبانی نظیر کنایه، تشبیه، مجاز و استعاره پررنگ تر است و از این رو نمونه‌هایی از ساختارهای مذکور بررسی می‌شود:

۲-۱. کنایه

۲-۱-۱. «رَدُّ الْيَدِ فِي الْفَمِ»

«أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَبَأُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ قَوْمِ نُوحٍ وَعَادٍ وَثَمُودَ وَالَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ لَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا اللَّهُ جَاءَتْهُمْ رُسُلُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَرَدُّوا أَيْدِيَهُمْ فِي أَفْوَاهِهِمْ وَقَالُوا إِنَّا كَفَرْنَا بَمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ وَإِنَّا لَفِي شَكٍّ مِمَّا تَدْعُونَنَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ» (ابراهیم: ۹).

از کنکاش در لابلای کتب لغت و تفاسیر به این معنا و مفهوم پی می‌بریم که اصطلاح "رد الید الی الفم" کنایه‌ای است از شدت خشم (صافی، ۱۴۱۸ق، ج ۱۳، ص ۱۶۳). و در بیشتر تفاسیر و کتاب‌های لغت آن را کنایه از شدت خشم و غضب بیان کرده‌اند و آن را معادل معنا و مفهوم «عَضُّوا عَلَیْكُمْ الْأَئْمِلَ مِنَ الْغِیْظِ» (آل عمران: ۱۱۹) یعنی از شدت خشم سرانگشت خویش را گزیدند، دانسته‌اند. (شیر، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۵۸؛ طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۳، ص ۲۴۸؛ مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۴، ص ۴۲۹؛ سبزواری، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۲۶۱؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۳۴۹؛ طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۳، ص ۴۷).

خزیمه مردم را پس از خطبه حضرت زینب چنین وصف می‌کند: «فرايت الناس حيارى قد ردوا ايديهم في افواههم^۱...» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۴۵، ص ۱۶۴؛ طبرسی، ۱۴۲۵ق، ج ۲، ص ۳۱؛ سید مرتضی، ج ۲، ص ۳۵؛ مفید، ۱۴۱۴ق، ص ۳۲۲؛ طوسی، ۱۴۱۴ق، ص ۹۳). در زبان فارسی معادل کنایی برای آن عبارت «از کوره در رفتن» (پرتویی آملی، ۱۳۷۴، ص ۹۲) و دندان خاییدن (بازل مشهدی، ۱۳۸۳، ص ۷۸) و آب بر آسمان انداختن (دهخدا، ۱۳۱۰ش، ج ۱، ص ۳) می‌باشد.

۱- مردم را بسیار عصبانی و ناراحت دیدم.

بیفشرد چون کوه پابر زمین بخایید دندان به دندان کین

(بازل مشهدی، ۱۳۸۳، ص ۷۸)

«و بونصر بر آسمان آب انداخت که تا یک سر اسب و استر بکار است و اضطراب‌ها کرد و گفت چون کار بونصر بدان منزلت رسید که به گفتار بوالحسن ایدونی بر وی دستوری نویسند زندان و خواری و درویشی و مرگ بر وی خوش‌تر» (دهخدا، ۱۳۱۰ش، ج ۱، ص ۳).

بنابراین عبارت کنایی را در آیه فوق چنین ترجمه می‌کنیم: «پس آنها سخت از کوره در رفتند و گفتند...» اما اکثر مترجمین آیه را به صورت تحت اللفظی به عبارت «دست بردن دهان بردن» ترجمه کرده‌اند. مثل: «آیا خبر کسانی که پیش از شما بودند، قوم نوح و عاد و ثمود، و کسانی که پس از آنها آمدند، که جز خدا کسی از آنان آگاهی (کامل) ندارد، به شما نرسیده است؟ پیامبرانشان با دلایل روشن بدیشان آمدند، پس دستهایشان را در دهنهایشان باز گرداندند و گفتند: ما به آنچه بدان فرستاده شده‌اید کافریم، و ما درباره آنچه ما را به آن می‌خوانید سخت به شک اندریم (خواجوی، آیتی، پورجوادی، مجتبی). در حالی که ترجمه تحت اللفظی هرگز معنای حقیقی آیه را به زبان فارسی انتقال نمی‌دهد.

۲-۱-۲. «وَرَاءَ كُمْ ظُهْرِيًّا» و «وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ»

«قَالَ يَا قَوْمِ أَرَهْطِي أَعَزُّ عَلَيْكُمْ مِنَ اللَّهِ وَاتَّخَذْتُمُوهُ وَرَاءَ كُمْ ظُهْرِيًّا إِنَّ رَبِّي بِمَا تَعْمَلُونَ

مُحِيطٌ» (هود: ۹۲)

«وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ

ظُهُورِهِمْ وَاشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَبَسَّ مَا يَشْتَرُونَ» (آل عمران: ۱۸۷).

«وَلَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ نَبَذَ فَرِيقٌ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ

كِتَابَ اللَّهِ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ كَانَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ» (البقره: ۱۰۱)

عبارت "اتَّخَذْتُمُوهُ وِراءَ كَمْ ظَهْرِيَا" و "تَبَدُّوهُ وِراءَ ظَهْرِهِمْ" نیز از تعابیری است که باید بر اساس فرهنگ زبانی عرب معنا یابد و آن به معنای توجه نکردن به چیزی است. همچنانکه در شعر فرزدق آمده است:

تَمِيمَ بِنِ قَيْسٍ لَا تَكُونَنَّ حَاجَتِي بِظَهْرٍ فَلَا يَعْيا (يعبا) عَلَيَّ جِوابِها.^۱

"حاجته عندك ظاهره" به این معنی است که تو به نیاز و حاجت او توجه نکردی و آن را نادیده گرفتی. (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۵۲۲). همچنانکه حضرت علی (ع) نیز آن را در عبارت "واتخذتموه وِراءَ كَمْ ظَهْرِيَا حَتَّى شَنَتَ عَلِيكُمُ الْغارات" (ابن اثیر جزری، ۱۳۶۴، ج ۳، ص ۱۶۷) به کار برده و منظور از آن توجه نکردن و نادیده گرفتن می باشد، یعنی به آن توجه نکردید تا بر شما شیخون زده شد (محمودی، بی تا، ج ۲، ص ۳۹۷).

در معانی الاخبار شیخ صدوق آمده است معنای "واتخذتموه وِراءَ كَمْ ظَهْرِيَا" به معنای توجه نکردن است، همچنانکه در مثل گفته می شود: "لَا تَجْعَلْ حَاجَتِي مِنْكَ بِظَهْرٍ"^۲. (صدوق، ۱۳۷۹، ص ۳۱۱). و در تفاسیر نیز به معنای نادیده گرفتن و توجه نکردن آمده است و این تعبیر را کنایه از روی گردانیدن و توجه نکردن به امر مهمی تفسیر نموده اند. (طوسی، بی تا، ج ۳، ص ۷۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۴، ص ۳۷۹؛ کاشانی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۴۰۷؛ مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۲، ص ۲۲۷؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۱، ص ۲۹۲؛ شبر، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۵۴).

در زبان فارسی می توان اصطلاح «پشت گوش انداختن» و «پشت پا زدن» را معادل آن قرار داد:

می زدی پشت پا بر راستی راستی از دیگران می خواستی

(پروین اعتصامی، ۱۳۸۷)

آستین بر هر چه افشاندیم دست ما گرفت رو به ما آورد بر هر چیز پشت پا زدیم

(صائب تبریزی، ۱۳۹۰)

۱- یعنی: ای تمیم بن قیس به در خواست من توجه کن که جوابش برای من مهم است.

۲- یعنی: به آن اهمیت بده و آن را فراموش نکن.

دست دل در شاهد رعنا مزن تخت شوکت را به پشت پا مزن

(جامی، ۱۳۷۶، بخش ۱۴)

بنابراین باید آن را در آیه‌های فوق به پشت پا زدن، نادیده گرفتن و توجه نکردن ترجمه کرد. در حالی که بسیاری از مترجمین به این معنا توجه نکرده و به صورت تحت اللفظی به پس پشت افکندن ترجمه کرده‌اند. مانند: گفت: ای قوم من! آیا تبارم نزد شما توانمندتر از خداوند است که او را پس پشت افکنده‌اید بی گمان پروردگار من فراگیر هر کاری است که انجام می‌دهید (ارفع، گرمارودی، آیتی، فولادوند، مجتوبی).

۲-۱-۳. «بکاء السماء و الارض»

«فَمَا بَكَتْ عَلَيْهِمُ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ وَمَا كَانُوا مُنْظَرِينَ» (الدخان: ۲۹).

در فرهنگ زبانی عرب گریه کردن آسمان و زمین بر کسی کنایه از مهم بودن اوست که اگر بمیرد آسمان و زمین و باد برایش می‌گرید. (آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱۳، ص ۱۲۲) زمین و آسمان برای کافران نگریست. (طنطاوی، بی تا، ج ۱۳، ص ۱۲۹). که این تعبیر اهمیت فرد میّت را نشان می‌دهد و بیانگر فرهنگ زبانی عرب است.

شخصی از علی بن ابی طالب (ع) پرسید: آیا زمین و آسمان بر کسی می‌گرید؟ که امام در جواب فرمود: هر بنده‌ای یک عبادتگاه در زمین دارد و یک نردبان صعود در آسمان؛ و هنگامی که از دنیا رود، آن دو بر آن می‌گریند و چون آل فرعون عمل نیک و شایسته‌ای در زمین نداشتند و هیچ اثری از آن به آسمان نرفت، پس زمین و آسمان هم به حال آنها نگریست و هرگاه مومنی از دنیا رود به جهت ارزشش آسمان و زمین ۴۰ شبانه روز بر آن می‌گریند. (دروزه، ۱۳۸۳، ج ۴، ص ۵۴۹).

أنس بن مالک از پیامبر (ص) روایت کرد که: بنده مومن در آسمان دو درب برایش گشوده می‌شود که از یک درب آن رزق و روزی‌اش فراهم می‌شود و از درب دیگر عمل صالحش وارد می‌شود و هنگامی که او بمیرد به جهت فقداش و اهمیتش آسمان بر او می‌گرید. (نیشابوری، ۱۴۱۶ق، ج ۶، ص ۱۰۵).

در ذیل آیه فوق بیان شده است که هلاکت قوم فرعون چندان اهمیتی نداشت زیرا که آنها در درگاه خداوند خوار و بی مقدار بودند و با مرگشان کوچک‌ترین اتفاقی نیفتاد و گریه نکردن آسمان و زمین کنایه از حقارت آنها و عدم وجود یار و یاور دلسوز برای آنها می‌باشد. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ ش، ج ۴، ص ۳۹۶؛ طباطبائی، ۱۴۱۷ ق، ج ۱۸، ص ۲۱۴؛ کاشانی، ۱۴۱۵ ق، ج ۴، ص ۴۰۷؛ حسینی شیرازی، ۱۴۲۳ ق، ج ۱، ص ۵۱۰).

بنابراین در ترجمه آیه فوق باید گفت: «به آنها مهلت داده نشد و با مرگشان کوچک‌ترین اتفاقی نیفتاد». درحالی که مترجمین به عبارت گریستن آسمان و زمین و بدون در نظر گرفتن معنای کنایی و فرهنگ زبانی آن، آن را ترجمه کرده‌اند. مانند: «پس نه گریست بر ایشان آسمان و زمین و نبودند مهلت داده شدگان» (پاینده، پورجوادی، اشرفی، فولادوند).

۲-۱-۴. «کشف ساق»

«يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ» (القلم: ۴۲).

منظور از کشف ساق در فرهنگ زبانی عرب کنایه از شدت امر و سختی آن می‌باشد و هرگاه جنگ به اوج خود رسد و شدت گیرد، اصطلاح «کشف الحرب عن ساقها» به کار می‌برند. (صافی، ۱۴۱۸ ق، ج ۲۹، ص ۱۷۸؛ حمیری، ج ۹، ص ۵۸۴۲؛ راغب اصفهانی، ص ۷۱۲). و در زبان عربی عبارت‌های «کشف عن ساقها أو شمّرت عن ساقها، أو أهدت عن ساقها» معنای شدت و وخامت امری را می‌رساند (ابن عاشور، ۱۴۲۰ ق، ج ۲۹، ص ۹۱؛ بغدادی، ۱۴۱۵ ق، ج ۴، ص ۳۲۷).

و در این آیه منظور شدت و سختی روز قیامت است که به کشف ساق تعبیر شده است. (مغنیه، ۱۴۲۴ ج ۷، ص ۳۹۶؛ کاشانی، ۱۴۲۳ ق، ج ۵، ص ۲۱۴). و انسان چون امر عظیم و سختی بر او متوجه شود برای نجات، دامن و لباس خویش را بالا می‌زند که به یک نحو خلاصی پیدا کند و این کنایه از این است که در قیامت امر بر مشرکین بسیار سخت و دشوار می‌شود (طیب، ۱۳۷۸، ج ۱۳، ص ۱۴۷).

عرب دشداشه (لباس بلند و یک پارچه) می پوشد که هنگام کار سخت دست و پا گیر است که از این رو دامن لباس را جمع می کند تا حرکت پاهای راحت انجام شود از این رو، ساق پاهای نمایان می شود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۳۸۵). در فارسی معادل آن "کمربندها را سفت بستن" و "آستینها را بالا زدن" به کار می رود در حالی که مترجمین آن را به معنای ظاهری برهنه شدن ساق پاهای ترجمه کرده اند: «روزی که ساق پاهای برهنه می شود و دعوت به سجده می کردند، ولی نمی توانند» (ارفع، اشرفی، مصباح زاده). در صورتی که ترجمه دقیق آن این است: «روزی که کمربندها سفت بسته می شود برای مواجهه با شدت روز قیامت و از آنها خواسته می شود که سجده کنند اما آنها نمی توانند».

۲-۱-۵. «غَلَّ يَدٌ»

«قَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ» (المائدة: ۶۴).

در فرهنگ زبانی عرب، غُلَّ و بسط يد کنایه است از بخل و بخشش. (شوکانی، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۶۶؛ قرطبی، ۱۳۶۴ش، ج ۶، ص ۲۳۸، زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۶۵۵). و در کتب لغت نیز "غلت ایدیهم" به معنای "بخیل" آمده است. (حمیری، ۱۴۲۰ق، ج ۸، ص ۴۸۸۴؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۱، ص ۴۹۹؛ مصطفوی، ۱۴۰۲ق، ج ۷، ص ۲۵۸). همچنانکه در آیه ۲۹ سوره اسراء به آن اشاره شده است: «وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ؛ یعنی نه خسیس باش نه افراط گر در بخشش.

معادل تعبیر "غَلَّ يَدٌ" در فارسی به معنای "ناخن خشکی و نچکیدن آب از دست" است، کسی که به هیچ وجه نفعی به دیگران نرساند (دهخدا، ۱۳۱۰ش، ج ۱، ص ۲) در زبان فارسی ترجمه آیه فوق به "دست خدا بسته است"، هرگز معنای خست در انفاق را بیان نمی کند، بلکه ناتوانی خداوند را در تمام امور به ذهن متبادر می کند، در حالی که از سیاق آیات می توان نتیجه گرفت که منظور از "غَلَّ يَدٌ" در اینجا خِسَّت است زیرا خداوند در ادامه آیات می فرماید: «ینفق من یشاء...».

بنابراین با توجه به فرهنگ زبانی عرب باید گفت: «یهودیان گفتند که خداوند در امر روزی و نعمت دادن خسیس و ناخن خشک است، خدا به جهت آنچه گفتند، آن‌ها را نفرین می‌کند و می‌گوید: کم روزی شوند در حالی که خداوند بخشنده است و هر طوری که بخواهد روزی می‌دهد». در حالی که مترجمین زبان فارسی به بسته بودن دست خدا ترجمه کرده‌اند مثل: «یهود گفتند که دست خدا بسته است. دست‌های خودشان بسته باد. و بدین سخن که گفتند ملعون گشتند. دست‌های خدا گشاده است. به هر سان که بخواهد روزی می‌دهد» (آیتی، اشرفی، پورجوادی).

۲-۲. مجاز

۲-۲-۱. آب

«وَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ أَرَزَّرَ أَتَّخِذُ أَصْنَامًا آلِهَةً إِنِّي أَرَاكَ وَ قَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ». (الانعام: ۷۴) و نیز (مریم: ۴۱ و ۴۲، التوبه: ۱۱۴، الممتحنه: ۴)

در ترجمه آیات فوق از آزر به عنوان پدر حضرت ابراهیم یاد شده است در حالی که پدر حضرت ابراهیم شخصی به نام تارخ بن ناخور بوده است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳۵، ص ۱۵۶؛ طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۸، ص ۱۵۱). در حدیثی نقل شده است که آباء و اجداد پیامبر اسلام تا حضرت آدم همگی یکتا پرست بوده‌اند (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج ۲۴، ص ۱۳۲). از خود حضرت نیز نقل شده است که پیوسته خدای تعالی مرا از پشت مردان پاک به ارحام مادران پاک منتقل می‌کرد و هرگز مرا با پلیدی جاهلیت آلوده نساخت. (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۳۵، ص ۱۵۶؛ طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۲۰۵).

با توجه به احادیث بالا نمی‌توان پذیرفت که پدر حضرت ابراهیم که یکی از اجداد پیامبر اسلام می‌باشد، (داورپناه، ۱۳۷۵ق، ج ۱۲، ص ۳۷۷؛ نجفی خمینی، ۱۳۹۸، ج ۵، ص ۱۹) آزر مشرک و بت تراش باشد، اما از کنکاش در تفاسیر و آیات قرآن کریم با این فرهنگ زبانی مواجه می‌شویم که منظور از اب و آزر در آیات فوق، عموی حضرت ابراهیم می‌باشد نه پدر، و پدرش تارخ بوده که موحد و یکتا پرست بوده است و در آیه ذیل نیز آب به معنای عمو به کار رفته است: «أَمْ كُنْتُمْ شُهَدَاءَ إِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتَ إِذْ قَالَ لِبَنِيهِ

مَا تَعْبُدُونَ مِنْ بَعْدِي قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ إِلَهًا وَاحِدًا وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ» (البقره: ۱۳۳).

در آیه فوق اسماعیل بدل از آباء است و پدر یعقوب نامیده شده، در حالی که از جهت نسب، عموی حضرت یعقوب می باشد. (ابن عجبیه، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۳۳). و در فرهنگ زبانی عرب این مرسوم بوده است که به عمو هم آب می گفتند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۹۳). همانگونه که در فرهنگ زبان فارسی به دوست بابا، عمو می گویند. و در تفاسیر زیادی ذیل آیه ۷۴ سوره انعام به این نکته اشاره شده است و همگی آزر را عموی حضرت ابراهیم دانسته اند. (طوسی، بی تا، ج ۱، ص ۴۷۶؛ کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۲، ص ۱۳۰؛ رازی، ۱۰۴۸ق، ج ۱۳، ص ۴۰؛ آلوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۷، ص ۱۹۵؛ جصاص، ۱۴۰۵ق، ج ۱، ص ۹۹).

علاوه بر این در حدیثی از پیامبر اسلام(ص) وارد شده است که فرمود: "عمّ الرجل صنو ابيه" (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۹۳؛ فیض، بی تا، ج ۱، ص ۹۶). یعنی عموی هر فردی با پدر آن فرد از یک پدر و اصل نشأت می گیرند و چون عمو بسیار به انسان نزدیک می باشد، از آن به "صنو آب" تعبیر می شود و هرگاه از یک ریشه دو نخل بروید، عرب به هر دوی آنها صنو می گوید (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۹۴). یعنی این دو بسیار به هم نزدیک و شبیه هم هستند.

در آیه ۴ سوره رعد نیز به صنو و معنای آن اشاره شده است و منظور از صنوان، آن دو نخلی است که از یک ریشه روئیده اند و غیر صنوان آن دو نخلی است که از دو ریشه روئیده اند (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۲۹۳): «وَفِي الْأَرْضِ قِطْعٌ مُتَجَاوِرَاتٌ وَجَنَّاتٌ مِنْ أَعْنَابٍ وَزُرْعٌ وَنَخِيلٌ صِنْوَانٌ وَغَيْرُ صِنْوَانٍ يُسْقَى بِمَاءٍ وَاحِدٍ وَنُفَّضَلُ بَعْضُهَا عَلَى بَعْضٍ فِي الْأُكُلِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ» (الرعد: ۴). و در جریان فتح مکه حضرت عباس عموی خویش به عنوان آب یاد کرده است و در قسمتی از حدیث آمده که "ردوا علیّ ابی" یعنی عباس عمویم را به من بازگردانید که منظور از "آب" عباس عموی آن حضرت می باشد. (طوسی، بی تا، ج ۱، ص ۴۷۶؛ متقی هندی، ۱۴۱۳ق، ج ۱۴، ص ۵۸۴؛ کاشانی، ۱۴۲۳ق، ج ۱، ص ۲۴۵). زیرا در آن زمان عبدالله و عبدالمطلب از دنیا رفته بودند.

پس در فرهنگ زبانی عرب جاهلی، به عمو "أب" نیز گفته می‌شد ولی در زبان فارسی به عمو پدر گفته نمی‌شود. از این رو، أب باید عمو ترجمه شود. بیشتر مترجمین فارسی زبان از آزر به عنوان پدر حضرت ابراهیم یاد کرده‌اند: و ابراهیم پدرش آزر را گفت: آیا بتان را به خدایی می‌گیری؟ تو و قومت را به آشکارا در گمراهی می‌بینم (آیتی، ارفع، اشرفی، پاینده، پور جوادی). در حالی که این نوع ترجمه‌ها نادرست می‌باشد. بنابراین آیه فوق باید چنین ترجمه شود: و در آن هنگام که ابراهیم به عمویش گفت.

۲-۲-۲. أخت

«يَا أُخْتَ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكَ امْرَأَ سَوْءٍ وَ مَا كَانَتْ أُمُّكَ بَغِيًّا» (مریم: ۲۸).

در این آیه همه مترجمین فارسی زبان «یا أخت هارون» بهای خواهر هارون ترجمه کرده‌اند: ای خواهر هارون، نه پدرت مرد بدی بود و نه مادرت زنی بدکاره (آیتی، پاینده، گرمارودی، الهی قمشه ای). در حالی که حضرت مریم برادری به نام هارون نداشته است. اما اگر فرهنگ زبانی عصر نزول را در نظر بگیریم به این نتیجه می‌رسیم که این اضافه اضافی استعاری است و وجه شبه در آن پاکی و صلاح است (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۱۶، ص ۵۸؛ لاهیجی، ۱۳۷۳، ج ۳، ص ۱۶). زیرا در بین قوم بنی اسرائیل چنین مرسوم بوده است که نیکان و پاکان را به انبیاء و یا صالحین قبل از خود نسبت می‌دادند.

احتمالاتی نیز داده‌اند از جمله هارون برادر رضاعی مریم باشد (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۶، ص ۷۹۱) که درست آن این است که هارون مردی پاک و صالح بوده بدان حد که پاکی او در بین قوم بنی اسرائیل به صورت ضرب المثل در آمده بوده و هرگاه می‌خواستند شخصی را به طهارت و پاکی وصف کنند می‌گفتند: "إنه أخو هارون یا إنها أخت هارون" (سبزواری، ۱۴۱۹ق، ص ۳۱۲).

در حدیث مغیره بن شعبه نیز به این مهم اشاره شده است. مغیره گوید رسول خدا(ص) مرا به سوی اهل نجران فرستاد و زمانی که با مسیحیان در مورد این آیه به بحث پرداختیم و آنها بیان نمودند که هارون چند صد سال با حضرت مریم فاصله دارد، من به حیرت ماندم، تا از رسول خدا در مورد آن پرسیدم و حضرت در جواب فرمود: قوم بنی

اسرائیل نیکان خویش را با نام و اوصاف انبیاء و صالحین قبل از خود وصف می کنند. (نیشابوری، ۱۴۱۶ق، ج ۶، ص ۱۷۱؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۹، ص ۴۳۵؛ اندلسی، ۱۴۲۰ق، ج ۷، ص ۲۳۵). بنابراین در ترجمه آیه فوق باید گفت: ای همانند هارون در پاکی و عفت.

۲-۲-۳. أخو ثمود، أخو عاد، أخو مدین

«وَإِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا قَالَ: يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ». (الاعراف: ۷۳؛ هود: ۶۱)

«وَإِلَى عادٍ أَخَاهُمْ هُودًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ». (الاعراف: ۶۵؛ هود: ۵۰)

«وَإِلَى مَدْيَنَ أَخَاهُمْ شُعَيْبًا قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ». (الاعراف: ۸۵؛ هود: ۸۴)

«وَأذْكَرُ أَخَا عادٍ إِذْ أَنْذَرَ قَوْمَهُ بِالْأَحْقَافِ» (الاحقاف: ۲۱)

«كَذَبَتْ قَوْمٌ نُوحَ الْمُرسَلِينَ إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ نُوحٌ أَلَا تَتَّقُونَ» (الشعراء: ۱۰۶)

«كَذَبَتْ قَوْمٌ لُوطَ الْمُرسَلِينَ إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ لُوطٌ أَلَا تَتَّقُونَ» (الشعراء: ۱۶۱)

تمام مترجمین «أخ» را در ترجمه این آیات «برادر» ترجمه کرده اند: برادر قوم عاد را به یاد بیاور که چون قوم خود را در احقاف بیم داد (آیتی؛ پاینده، بروجردی، انصاریان). «أخ» در زبان فارسی معنای برادر نسبی را می رساند و گاهی مواقع با قرینه، معنای مجازی را می رساند، در این آیات «أخاهم» در معنای حقیقی اش به کار نرفته و مجاز است و این کاربرد «أخ» با آیتی نظیر: «فَلَمَّا رَجَعُوا إِلَىٰ أٰبِيهِمْ قَالُوا يَا أَبَانَا مُنِعَ مِنَّا الْكَيْلُ فَأَرْسِلْ مَعَنَا أَخَانَا نَكْتَلْ وَ إِنَّا لَهُ لِحَافِظُونَ» (یوسف: ۶۳)، «وَلَمَّا دَخَلُوا عَلَىٰ يُوسُفَ آوَىٰ إِلَيْهِ أَخَاهُ قَالَ إِنِّي أَنَا أَخُوكَ فَلَا تَبْتَئِسْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» (یوسف: ۶۹) که به معنای برادر نسبی می باشد فرق دارد.

لذا منظور از «أخ» در آیات فوق یکی از افراد آن قبیله می باشد و ثمود، عاد و مدین قبیله و طایفه هایی هستند که حضرت صالح، هود و شعیب یکی از افراد آن قبیله و گروه می باشند، لذا تعبیر «أخ» تعبیری مجازی و استعاره است و نه حقیقی. (فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۳۷۹؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۳، ص ۱۹). در بین عرب رسم بر این بوده است که هنگام نام بردن یک شخص از قبیله خاصی از تعبیر «أخ» استفاده می کردند مانند تعبیر أخو العرب برای قوم عرب (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۸، ص ۴۰۶)، و یا تعبیر أخو

الکلب برای قبیله بنی کلب (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴ش، ج ۱۳، ص ۸۱) و اخو تمیم برای قبیله بنی تمیم و أخو تغلب برای قبیله تغلب (ملا حویش غازی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۱۵۰). و اخو هوازن برای قوم و قبیله هوازن (طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۲، ص ۳۱۸).

منظور از «اخو هوازن»، مردی از قبیله بنی هوازن است. این جزو فرهنگ زبانی عرب است. و در بعضی مواقع هنگامی که تعدادی از انسان‌ها در یک جهت خاصی به هم نزدیک بودند و وجه مشترکی داشتند از تعبیر «أخ» به کار می‌بردند مانند اخ الحرب برای تک تک افرادی که در جنگ و یا دفاع شرکت می‌کردند، (ابن عاشور، ۱۴۲۰ق، ج ۸، ص ۴۰۷). و آن را از توصیفی که پیامبر (ص) برای یک اعرابی به کار برده است هم می‌توان فهمید.

ابن عباس گوید: اخلاق نیکوی مصطفی (ص) تا بدانجا بود که روزی در مسجد با اصحاب نشسته بود، اعرابی ای از در آمد که شمشیری حمایل کرده و سوسماری در دامن داشت، گفت: «أینَ مُحَمَّدُ السَّاحِرُ الْكَذَّابُ؟». یاران برخاستند تا وی را بزنند. رسول الله گفت: «شما را سوگند می‌دهم که فرو ایستید»، همه فرستادند. رسول گفت مر آن اعرابی را «یا اخا العرب که را می‌جویی؟». گفت: «محمّد ساحر کذاب را». رسول گفت: «محمد منم، اما ساحر و کذاب نه‌ام، لا بل که رسول خدایم» (سورآبادی، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۲۶۵۹). بنابراین در ترجمه آیات باید گفت: هود و صالح و شعیب را که یکی از افراد قوم عاد، ثمود و مدین بودند، به سوی قومشان فرستادیم که...

۲-۲-۴. الشعراء

«والشّعراء يتبعهم الغاوون» (الشعراء: ۲۲۴)

شعراء در جاهلیت، قریب به اتفاق از لحاظ اندیشه سرگردان بودند؛ سخنانشان فاقد حکمت و منطق بود و غرق دروغ و لاطائلات. از این رو، وجهه خوبی از لحاظ محتوا در نزد عرب نداشتند و ضرب المثل گمراهی و سرگردانی و بی‌ثباتی در گفتار بودند، در حالی که شعرا در زبان فارسی از قدیم الایام الگوی حکمت و اندیشه عمیق و استواری در

سخن و اندیشه بودند (طوسی، بی تا، ج ۸، ص ۷۰؛ بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج ۴، ص ۱۹۵؛ میرزا قمی، ص ۲۲۸؛ قاسمی، ۱۴۱۸ق، ج ۷، ص ۱۷۷).

از این جهت بود که مشرکین و کافران به پیامبر نیز در مقام تقبیح، شاعر می گفتند و قرآن به صراحت این تهمت را رد کرده است. و بیان نموده "و ما هو بقول شاعر". در کاربرد استعاری، منظور از شعر سخن منظوم قافیه دار نیست و شعر و شاعری به معنای دروغگویی و گفتن سخنان بدون علم و تحقیق می باشد و شعر در فرهنگ و زبان عربی در زمان نزول قرآن کریم مقرر و محل دروغ و کذب بوده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۵۶).

گفته اند که این آیه در وصف مشرکانی نظیر: عبدالله بن زبیر، ابوسفیان و ابوغره نازل شده است زیرا آنها مردم را جمع می کردند و هجویات و سخنان باطل را به آنها می آموختند (طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۳، ص ۳۴۸). در تفسیر علی بن ابراهیم قمی آمده است که این آیه در شأن کسانی نازل شد که دین خداوند را تحریف می کردند و با امر او مخالفت می نمودند و ادامه آیه که بیان می دارد آنها با دلیل های بی اساس و خرافی جدل می کنند: «أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِي كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ». (قمی، ۱۳۶۷ش، ج ۲، ص ۱۲۵)، بیانگر مطلبی است که گفته شد و نه شعر و شاعری به معنای مرسومش، زیرا در روایات به شعر گویی و آموختن آن سفارش شده است و حضرت علی(ع) در جای جای نهج البلاغه به شعر شعراء استناد کرده است.

از جمله آن احادیث، حدیثی می باشد از امام صادق (ع) که فرمود: هر کس برای ما اهل بیت شعری بسراید خداوند به رایش در بهشت خانه ای می سازد. (میرزا قمی، ۱۴۲۱ق، ۲۲۸). بنابراین آیه را باید چنین ترجمه کرد: گمراهان از کاهنان و قصه گوهای بی فکر پیروی می کنند. در حالی که مترجمین شعراء را به معنای حقیقی «شاعر» ترجمه کرده اند مانند: و گمراهان از پی شاعران می روند (آیتی، پاینده، گرمارودی، پورجوادی).

۲-۲-۵. مقعد صدق، مَبْوَأُ صِدْقٍ، قدم صدق و...

«إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهَرٍ فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِكٍ مُّقْتَدِرٍ» (القمر: ۵۵)
 «أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَى رَجُلٍ مِنْهُمْ أَنْ أَنْذِرِ النَّاسَ وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا أَنْ لَهُمْ
 قَدَمَ صِدْقٍ عِنْدَ رَبِّهِمْ...» (یونس: ۲)

«وَلَقَدْ بَوَّأْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ مَبْوَأًا صِدْقٍ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ...» (یونس: ۹۳).
 «وَقُلْ رَبِّ أَدْخِلْنِي مُدْخَلَ صِدْقٍ، وَأَخْرِجْنِي مُخْرَجَ صِدْقٍ، وَاجْعَلْ لِي مِنْ لَدُنْكَ
 سُلْطَانًا نَصِيرًا» (الاسراء: ۸۰)

صدق در اصطلاحات مقعد صدق؛ قدم صدق؛ مَبْوَأُ صِدْقٍ؛ مخرج صدق؛ مدخل صدق به معنای راستی و درستی نیست و در فرهنگ زبانی عرب این اصطلاحات را در مقام مدح به کار می‌برند و معادل فارسی آنها «خیلی خوب» است و هرگاه خواسته باشند شخصی یا چیزی را در حد اعلیٰ بستانند، گویند "رجل صدق" یعنی مردی بسیار باارزش و نیکو. (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲، ص ۲۸۴). و «رجل صدق» به معنای «نعم الرجل» است. و "قوم صدق" یعنی قومی بسیار خوب. و صدق معنای شدت دارد و هر چیز خیر و خوبی را به صدق نسبت می‌دهند. (زیبیدی، ۱۲۰۵ق، ج ۱۳، ص ۲۶۲؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۱۹۴؛ فراهیدی، ۱۴۲۰، ج ۵، ص ۷۵؛ حمیری، ۱۴۲۰ق، ج ۶، ص ۳۶۸).

همچنین در تفاسیر بر این مطلب تاکید شده و آن را به صالح و شایسته تفسیر نموده‌اند. (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۴۴۲؛ ابن عطیه اندلسی، ۱۴۲۰ق، ج ۱، ص ۵۰؛ بغوی، ۱۴۲۰ق، ج ۴، ص ۳۲۰). بیشتر مترجمین فارسی زبان در آیات فوق صدق را به معنای راستی و درستی ترجمه کرده‌اند: در حقیقت پارسایان (خود نگهدار) در بوستان‌های (بهشتی) و نه‌رها هستند. در جایگاه راستین، نزد بزرگ فرمانروای توانا (القمر: ۵۵) (ارفع، رضایی، مکارم، انصاری). در حالی که این معادل برای این کلمه درست نمی‌باشد بنابراین ترجمه آیات بدین صورت است: متقین در بهشت‌ها در جایگاهی شایسته در نزد فرمانروای توانا قرار دارند. (القمر: ۵۵).

۲-۲-۶. الأخری

«أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ» (النجم: ۲۰).

کلمه "الاخری" دارای بار فرهنگ زبانی است و به معنای ضعیف و پست و بی ارزش می باشد و چون در نزد عرب جاهلی بت مناة نسبت به دو بت دیگر، لات و عزی از درجه اهمیت کمتری برخوردار بوده است به صفت الاخری توصیف شده است. در کتاب های لغت آمده است: «أَخْرِيَاتِ النَّاسِ أَي فِي أَوْآخِرِهِمْ» (زیبیدی، ۱۲۰۵ق، ج ۲، ص ۵۷۷؛ فراهیدی، ۱۴۲۰، ج ۴، ص ۳۰۴).

در کتاب التحقیق آمده است که آخری برای چیز طرد شده از مقام و رتبه بکار می رود، و هرگاه رتبه و منزلت چیزی کم باشد آخری بر آن اطلاق می گردد. (مصطفوی، ۱۴۰۲ق، ج ۱، ص ۴۲). بنابراین آخری صفتی است که برای تأخر در رتبه یا مقام به کار می رود و در دیگر آیات قرآن کریم نیز به این نکته اشاره شده است از جمله آیه ۳۸ سوره الاعراف: «قَالَتْ أَخْرَاهُمِ لَأَوْلَاهُمْ» که به معنای ضعیف و زبردست و تابع می باشد و در مقابل اولی (شایسته) قرار دارد و معنای عبارت این است که زبردستان و ضعیفان به پیشوایان و قدرتمندان گفتند: ... (اندلسی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۰، ص ۱۷؛ طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۲، ص ۳۱۶).

در آیه ۱۰۶ سوره مائده آمده است: «إِنَّا نَدْعُوا لِلدِّينِ عَدْلًا دُونَ مَا كُنْتُمْ تُدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَكُونَ» که در اینجا بحث از شاهد گرفتن برای وصیت می باشد و خداوند فرموده دو شاهد عادل مسلمان را گواه بگیرید پس اگر دو شاهد عادل مسلمان نیافتید دو شاهد عادل از اهل کتاب را گواه بگیرید که «آخران» در اینجا تنزل از مسلمانی به اهل کتاب است. (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۶، ص ۳۱۲؛ مصطفوی، ۱۴۰۲ق، ج ۱۰، ص ۴۲؛ جصاص، ۱۴۰۵ق، ج ۴، ص ۱۶۱).

ذیل آیه ۲۰ نجم در تفاسیر به این نکته اشاره شده است و «الاخری» را صفتی برای «مناة» گرفته اند و در معنای آن گفته اند آن صفت ذم و ناپسندی است که به جهت بی ارزش تر بودن بت مناه نسبت به دو بت دیگر به آن اطلاق شده است، و صفت تحقیر و نکوهش می باشد و به معنای پست تر و ناچیزتر است. (شبر، ۱۴۱۲ق، ص ۴۲۹؛ محلی و

سیوطی، ۱۴۱۶ق، ص ۵۲۹؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۱۵۹؛ مظهري، ۱۴۱۲ق، ص ۱۱۷؛ قمی مشهدی، ۱۳۶۸ش، ج ۱۲، ص ۴۹۴؛ نیشابوری، ۱۴۱۶ق، ج ۶، ص ۱۹۸).
پس آخری دارای بار معنایی فرهنگی است و معادل لغوی آن کفایت نمی‌کند. اکثر مترجمین در معنای «الآخری» ترجمه «دیگر» را ذکر کرده‌اند: و آن سومین بت دیگر «منات» را؟ (اشرفی، پاینده، پورجوادی، گرمارودی). بنابراین در ترجمه آیه فوق باید گفت: و مناء که در درجه سوم اهمیت است.

۲-۳. تشبیه

۲-۳-۱. الفراش

«يَوْمَ يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ» (القارعه: ۴).

در آیه فوق مترجمان "الفراش" را به پروانه و ملخ ترجمه کرده‌اند که فراش جمع فراشه می‌باشد و ترجمه صحیح آن پروانه می‌باشد (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۳۳۰) با این تفاوت که نگرش به این موجود در دو فرهنگ زبان عربی و فارسی با هم متفاوت است. پروانه در زبان عربی نماد حقارت و کوچکی و حماقت و جهل و حیرانی و خفت و خواری است (ابن فارس، ۱۴۰۴ق، ج ۴، ص ۴۸۷؛ جاحظ، ۱۴۱۶ق، ج ۳، ص ۳۰۴؛ مصطفوی، ۱۴۰۲ق، ج ۹، ص ۵۵). در حالی که این موجود در زبان و فرهنگ فارسی نشانه عشق، دوستی، محبت و فداکاری است. به عنوان نمونه:

ای مرغ سحر عشق ز پروانه بیاموز کان سوخته را جان شد و آواز نیامد

(سعدی، ۱۳۹۰، دیباچه)

شمع و گل چون بلبل و پروانه، شیدای تواند ای بهار زندگی آخر تو شیدای که ای؟

(صائب تبریزی، ۱۳۹۰، غزل ۱۷۱)

پروانه جز به شوق در آتش نمی‌گداخت می‌دید شعله در سر و پروای سر نداشت

(اعتصامی، ۱۳۸۷)

بر هر دری ای شمع چو پروانه زخم سر در آرزوی آن که بیام به تو راهی

(شهریار، ۱۳۸۰، غزل ۱۵۷)

بنابر همین اصل بیشتر مترجمین با علم به معنای فراش آن را به ملخ ترجمه کرده‌اند در حالی که معنای ملخ در عربی «جراد» است و در قرآن کریم نیز به کار رفته است: «خُشَعًا أَبْصَارُهُمْ يَخْرُجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ كَأَنَّهُمْ جَرَادٌ مُنْتَشِرٌ»^۱ (القمر: ۷) و در این آیه کثرت و زیادی را می‌رساند (فیض کاشانی، ۱۴۱۸ق، ج ۲، ص ۱۲۳۳) و مشکل را حل نمی‌کند چون ملخ در زبان فارسی مظهر سرگردانی نیست، و در این آیه می‌خواهد کثرت را نشان دهد زیرا "جراد" در زبان عربی و نیز در فارسی تمثیل و تشبیهی از کثرت و زیادی است.

به گرد سنبل تو جان‌ها چو مور و ملخ
که تا ز خرمن لطفت برند جمله زکات
(مولوی، ۱۳۸۶، غزل ۴۷۴)

بود روی عالم از پیل و سپاه
چشم عالم آن چنان لشگر ندید
همچو از مور و ملخ بگرفته راه
بیش از آن لشگر کسی دیگر ندید
(عطارد، ۱۳۶۴، ص ۳۴)

فراش جمع فراشه به معنای پروانه است و به سبب ضعف در بینایی و ندیدن نور آتش در آن می‌افتد و این به جهت جهل و حماقتش می‌باشد و در حدیثی از پیامبر در وصف روز قیامت آمده است که انسان‌ها همانند پروانه‌هایی سرگردان در آتش می‌افتند^۲ (طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۴، ص ۱۴۹). در شعر عرب نیز به این معنا آمده است: «أزری بحلمکم الفراش: فأنتم مثل الفراش غشین نار المصطلی»^۳ (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۳۳۰).

در ضرب المثل عرب نیز پروانه به معنای سرگردان و حیران آمده است و از آن به اصطلاح "أَطِيشٌ مِنْ فَرَاشَةٍ" یعنی نادان‌تر از پروانه تعبیر می‌کند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۳۳۰). و در حدیثی در وصف قیامت آمده است که انسان‌ها در آن روز به جهت سرگردانی و حیرانی از خدای خویش امان می‌خواهند: «وَأَسْأَلُكَ الْأَمَانَ الْأَمَانَ يَا كَرِيمُ يَوْمَ

۱- نشان ذلت در چشمانشان آشکار است و چون ملخهای پراکنده از قبرها بیرون می‌آیند.

۲- قال رسول الله (ص): «إنکم تتهافتون فی النار تهافت الفراش».

۳- یعنی؛ لاف زن و خودخواه شما را خوار و بی‌مقدار می‌گرداند و همانند پروانه در آتش خواری خواهید سوخت.

يَكُونُ النَّاسُ كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۹۷، ص ۴۲۴). و در حدیث دیگری آمده: «يُحْمَلُ النَّاسُ عَلَى الصَّرَاطِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَتَقَادَعُ بِهِمْ جَنْبَا الصَّرَاطِ تَقَادَعُ الْفَرَاشِ فِي النَّارِ»^۱. (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ص ۲۶۱ و ج ۶، ص ۳۳۰).

بنابراین در ترجمه باید فرهنگ زبانی را انتقال دهیم، و در تفاسیر نیز بر این مطلب اشاره شده است و وجه شبه را به حیرانی و حماقت و اضطراب معنا کرده‌اند. (کاشانی، ۱۴۲۳ق، ج ۵، ص ۳۶۶؛ شبر، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۵۶۵؛ مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۷، ص ۶۰۳؛ طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۵۲۹). بنابراین در ترجمه آیه فوق باید گفت: روزی که انسان‌ها همانند موجودی سرگردان به هر سوی پراکنده می‌شوند.

۲-۳-۲. مَلَكٌ

«فَلَمَّا سَمِعَتْ بِمَكْرِهِنَّ أَرْسَلَتْ إِلَيْهِنَّ وَأَعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَكًا وَآتَتْ كُلَّ وَاحِدَةٍ مِنْهُنَّ سِكِّينًا وَقَالَتْ اخْرِجْ عَلَيْهِنَّ فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أَكْبَرْنَهُ وَقَطَّعْنَ أَيْدِيَهُنَّ وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ» (یوسف: ۳۱).

در این آیه از قرآن کریم که مربوط به داستان حضرت یوسف می‌باشد در بیان پاکی یوسف نیست، بلکه می‌خواهد زیبایی دلفریب و بی حد و حصر او را بیان کند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۵، ص ۳۵۳). و از این طریق زلیخا که دل بسته یوسف شده بود، خود را بی گناه جلوه دهد و به زنان شهر نشان دهد که شما هم اگر او را ببینید فریفته زیبایش خواهید شد. و یوسف در مقام اتهام نیست تا با تشبیهش به فرشته بی گناه شناخته شود.

وجه شبه در «مَلَكٌ» در این آیه زیبایی است و در فرهنگ زبان عرب نیز این معنا بیان شده است. پیامبر اسلام (ص) در توصیف زیبایی جریر بن عبدالله الجلی فرمود: «يَطْلُعُ عَلَيْكُمْ مِنْ هَذَا الْبَابِ رَجُلٌ، عَلَيَّ وَجْهَهُ مِسْحَةُ مَلَكٍ»^۲ (مبرد، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۱۵۴؛ ابن اثیر جزری، ۱۳۶۴، ج ۴، ص ۳۵۸؛ مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۲۱، ص ۳۷۱).

۱- انسانها در روز قیامت بر روی پل صراط قرار داده می‌شوند و همانند پروانه هایی پی در پی در آتش می‌افتند.

۲- از این درب مردی بر شما وارد می‌شود که اثری از زیبایی در او پیداست.

در کتاب التحقیقی آمده است که مسیح را مسیح گفته‌اند چون که زیبا بوده و در بیان زیبایی جریر عبارت «مسحه ملک» به کار رفته است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۵۹۷؛ طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۲، ص ۴۱۴؛ مصطفوی، ۱۴۰۲ق، ج ۱۱، ص ۹۸؛ میدی، ۱۳۷۱ق، ج ۲، ص ۱۱۸). ملک در زبان و فرهنگ عرب مظهر زیبایی است همانگونه که شیطان در «رووس الشیاطین» مظهر زشتی و ترس است (درویش، ۱۴۱۵ق، ج ۸، ص ۲۸۳).

در تفاسیر نیز به معنای زیبا اشاره شده است و در فرهنگ عرب علاوه بر نیکویی^۱ به معنای زیبایی هم آمده است. (کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۱۶؛ طبرسی، ۱۳۷۲ق، ج ۵، ص ۳۵۳؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۱، ص ۱۴۸). اما در فرهنگ فارسی زبانان نماد پاکی است و در مقابل دیو و دد آمده و به ندرت به معنای زیبایی آمده. مانند:

دارم امید عاطفتی از جناب دوست کردم جنایتی و امیدم به عفو اوست
دانم که بگذرد ز سر جرم من که او گر چه پریش است ولیکن فرشته خوست
(حافظ، ۱۳۸۳، غزل ۵۹)

خلوت دل نیست جای صحبت اضداد دیو چو بیرون رود فرشته در آید
(همو، غزل ۲۳۲)

اگر حلاوت لاحول تو به دیو رسد فرشته خو شود آن دیو و ماه رو گردد
(مولوی، ۱۳۸۶، غزل ۹۰۸)

و «ترک پری چهره و ماه و بت» مظهر زیبایی در زبان فارسی است مانند:
آن ترک پری چهره مگر لعبت چینست یا ماه شب چارده بر روی زمینست
(خواجوی کرمانی، ۱۳۷۰ق، غزل ۱۷۴)

یکی دختری داشت خاتون، چو ماه کجا ماه دارد دو زلف سیاه
(فردوسی، ۱۳۸۲، ج ۲، ص ۱۷۵۶)

۱- «إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ. عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَ يَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ» (التحریم: ۶).

یارم چو قدح به دست گیرد بازار بتان شکست گیرد

(حافظ، ۱۳۸۳، غزل ۱۴۸)

مترجمین مَلَك را به قرینه « ما هَذَا بَشَرًا » فرشته با صفت بزرگوار و نیک ترجمه کرده‌اند: پس چون (همسر عزیز) از مکرشان اطلاع یافت، نزد آنان (کسی) فرستاد، و محفلی برایشان آماده ساخت، و به هر یک از آنان (میوه و) کاردی داد و (به یوسف) گفت: «بر آنان در آی». پس چون (زنان) او را دیدند، وی را بس شگرف یافتند و (از شدت هیجان) دست‌های خود را بریدند و گفتند: «منزه است خدا، این بشر نیست، این جز فرشته‌ای بزرگوار نیست (آیتی، پاینده، پورجواد، فولادوند). بنابراین در ترجمه آیه فوق باید گفت: آنها گفتند پناه بر خدا این همانند آدمیان نیست، بلکه چون ماه قشنگ و زیباست است.

۲-۳-۳. رُعُوسُ الشَّيَاطِينِ

«أَذْلِكَ خَيْرٌ نَزْلًا أَمْ شَجَرَةُ الزَّقُّومِ إِنَّا جَعَلْنَاهَا فِتْنَةً لِلظَّالِمِينَ إِنَّهَا شَجَرَةٌ تَخْرُجُ فِي أَصْلِ الْجَحِيمِ طَلْعُهَا كَأَنَّهُ رُءُوسُ الشَّيَاطِينِ» (الصافات: ۶۲-۶۵)

از کنکاش و بررسی در تفاسیر و اشعار عرب به این معنا و مفهوم پی می‌بریم که شیطان در آیه فوق به معنای مار می‌باشد و با توجه به سیاق آیات که در وصف غذای اهل جهنم است و درختی به نام زقوم را برای آنها توصیف می‌کند، که میوه‌اش همانند سر مارهای زشت است که عرب آن را می‌شناسد. و در فرهنگ زبانی عرب بیان شده است که عرب بعضی از مارهای زشت را شیطان می‌نامیده و وجه شبه در آن خیالی است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱، ص ۲۹۵؛ ابن قتیبه، ۱۹۳۶م، ج ۱، ص ۱۷۰؛ ابن رشیق، بی‌تا، ج ۱، ص ۹۵؛ درویش، ۱۴۱۵ق، ج ۸، ص ۲۸۱). و در وصف آن مار گفته شده که آن ماری است بسیار زشت و قبیح المنظر که دارای شاخ‌هایی می‌باشد. این تعبیر در شعر آنها نیز وارد شده است: (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳، ص ۲۳۸؛ زبیدی، ۲۰۵ق، ج ۱۸، ص ۳۲۲؛ جوهری، ۱۴۱۰ق، ج ۵، ص ۲۱۴۵؛ صاحب بن عباد، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۲۹۴).

عَنْجَرْدٌ تَحْلِفُ حِينَ أَحْلِفُ كَمِثْلِ شَيْطَانِ الْحَمَاطِ أَعْرَفُ^۱

و شاعری دیگر در وصف ناقه‌اش گوید:

تَلَاعِبُ مَثْنَى حَضْرَمِيٍّ، كَأَنَّهُ تَعَمَّجُ شَيْطَانِ بَدِي خِرْوَعِ قَفَرٍ^۲

منظور از شیاطین در آیه فوق مارهای بسیار زشت و شاخدار می‌باشد. (بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۵، ص ۱۱؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸، ص ۶۹۷؛ قرطبی، ۱۳۶۴ش، ج ۱۵، ص ۸۷؛ ثعلبی نیشابوری، ۱۴۲۲ق، ج ۸، ص ۱۴۶؛ میبدی، ۱۳۷۱، ج ۸، ص ۲۷۶؛ هویدی بغدادی، بی‌تا، ص ۴۴۸). عده‌ای دیگر رؤوس الشیاطین را به گیاه زشتی تفسیر کرده‌اند که در یمن می‌روید و عرب آن را می‌شناخته و نامان "الاستن" و یا "الصرم" است و تشبیه در این آیه حقیقی است (درویش، ۱۴۱۵ق، ج ۸، ص ۲۸۲).

بنابراین تشبیه را چه به معنای خیالی و چه به معنای حقیقی بگیریم وجه شبه در آن زشتی و ترسناکی و عجیب بودنش است و ترجمه صحیح آیه فوق بدین صورت است: و آن درختی است که میوه‌اش در زشتی و عجیب بودن مانند سرهای مارهای شاخ‌دار و یا شبیه گیاه زشت می‌باشد. در حالی که اکثر مترجمین فارسی زبان رؤوس الشاطین را به سرهای شیطان‌ها ترجمه کرده‌اند و وجه شبه را در آن با توجه به معنای لغوی "شطن" خبثت و شروری گرفته‌اند مانند: آن زقوم به حقیقت درختی است که از بن دوزخ برآید میوه‌اش (در خبثت) گویی سرهای شیاطین است (آیتی، الهی قمشه ای، پور جوادی، پاینده، فولادوند).

نتیجه‌گیری

با تحلیل و بررسی چندین آیه از آیات قرآن کریم، جایگاه و نقش فرهنگ زبانی که خود به شیوه‌های کنایه، مجاز، تشبیه، مبالغه، تاکید و ... تقسیم می‌شود، در انتقال پیام‌های قرآن

۱- زن بد زبانی که مانند مار تاجدار بیابان حماط است، هرگاه من سوگند می‌خورم، او نیز سوگند می‌خورد.

۲- آنان بر پشت شتر حضرموتی همچون پیچ و تاب خوردن ماری در بیابانی که گیاه خروع (کرچک) در آن روئیده باشد، به خود می‌پیچند.

کریم به خوبی روشن شد و از مباحث ذکر شده و نقد و بررسی ترجمه‌ها نتایج زیر به دست آمد:

- ۱- برخی از واژه‌ها و تعابیر بار معنایی فرهنگی دارند و معنای لغوی آنها مورد نظر گوینده نیست.
- ۲- ملاحظه فرهنگ زبانی در فهم دقیق قرآن کریم نقش مهمی دارد.
- ۳- فرهنگ زبانی در ساختارهای دستوری، لغوی و بلاغی یک زبان متجلی است.
- ۴- بسیاری از مترجمان قرآن کریم از نقش فرهنگ زبانی در ترجمه قرآن کریم غفلت کرده‌اند.
- ۵- با توجه به نقش فرهنگ زبانی می‌توان معادل‌ها و ترجمه‌های صحیح‌تر و گویاتری از قرآن کریم ارائه داد و از این طریق جلوی تفسیرها و برداشت‌های ناصحیح را گرفت.

منابع

- قرآن کریم.
- آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵ق)، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم*، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- ابن اثیر جزری، مبارک بن محمد (۱۳۶۴)، *النهایه فی غریب الحدیث و الاثر*، قم: اسماعیلیان.
- ابن رشیق القیروانی (بی تا)، *العمده فی محاسن الشعر و آدابه*، نسخه خطی.
- ابن عاشور، محمد بن طاهر (۱۴۲۰ق)، *التحریر و التنویر*، بیروت: موسسه التاریخ العربی.
- ابن عجبیه، احمد (۱۴۱۲ق)، *البحر المدید فی تفسیر القرآن المجید*، قاهره: بی نا.
- ابن فارس، احمد بن زکریا (۱۴۰۴ق)، *معجم مقائیس اللغه*، قم: تبلیغات اسلامی.
- ابن قتیبه، ابو محمد عبدالله بن مسلم (۱۹۶۳م)، *ادب الکاتب*، مصر: المکتبه التجاریه.
- ابن منظور، ابو الفضل جمال الدین محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، *لسان العرب*، بیروت: دارالفکر للطباعه و النشر و التوزیع.
- اعتصامی، پروین (۱۳۸۷)، *دیوان*، تهران: نشر جمهوری.

- اندلسی، ابو حیان محمد بن یوسف (۱۴۲۰ق)، **البحر المحيط فی التفسیر**، بیروت: دارالفکر.
- باذل مشهدی، محمدرفع بن محمد (۱۳۸۳)، **حمله حیدری**، تهران: انتشارات اسلام.
- بحرانی، سید هاشم (۱۴۱۶ق)، **البرهان فی تفسیر القرآن**، تهران: بنیاد بعثت.
- بغدادی، علاء الدین علی بن محمد (۱۴۱۵ق)، **لباب التأویل فی معانی التنزیل**، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- بغوی، حسین بن مسعود (۱۴۲۰ق)، **معالم التنزیل فی تفسیر القرآن**، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق)، **انوار التنزیل و اسرار التأویل**، بیروت: داراحیاء التراث العربی.
- پاکتچی، احمد (۱۳۸۷)، **تاریخ تفسیر قرآن**، تهیه و تنظیم: محمد جانپور، تهران: دانشگاه امام صادق(ع).
- پرتوی آملی، مهدی (۱۳۷۴)، **ریشه های تاریخی امثال و حکم** با مقدمه ابوالقاسم انجوی شیرازی، تهران: سنائی.
- ثعلبی نیشابوری، ابو اسحاق احمد ابن ابراهیم (۱۴۲۲ق)، **الکشف و البیان عن تفسیر القرآن**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- جاحظ، ابو عثمان عمر بن بحر (۱۴۱۶ق)، **الحيوان**، بیروت: دارالجیل.
- جامی، محمد (۱۳۷۶)، **تحفه الاحرار (گزیده هفت اورنگ)**، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- جصاص، احمد بن علی (۱۴۰۵ق)، **احکام القرآن**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- جوهری، اسماعیل بن حماد، الصحاح (۱۴۱۰ق)، **تاج اللغة و صحاح العربیه**، بیروت: دارالعلم.
- حافظ، شمس الدین محمد (۱۳۸۳)، **دیوان حافظ**، تهران: نشر دیدار.
- حسینی شیرازی، سید محمد (۱۴۲۳ق)، **تبیین القرآن**، بیروت: دارالعلوم.
- حمیری، نشوان بن سعید (۱۴۲۰ق)، **شمس العلوم و دواء کلام العرب من الکلام**، بیروت: دارالفکر.
- خواجوی کرمانی، محمودبن علی (۱۳۷۰)، **دیوان شعر**، بی جا: امیراحمد فلسفی.

- داورپناه، ابوالفضل (۱۳۷۵)، *أنوار العرفان فی تفسیر القرآن*، تهران: نشر صدر.
- داوری اردکانی، نگار (۱۳۸۵)، «برنامه ریزی زبان؛ فرهنگ زبانی و مولفه های آن، *مجله تحقیقات فرهنگی ایران*، دوره ۲، شماره ۵.
- دروزه، محمد عزت (۱۳۸۳)، *التفسیر الحدیث*، قاهره: دار احیاء الکتب العربیه.
- درویش، محی الدین (۱۴۱۵ق)، *اعراب القرآن و بیانه*، سوریه: دارالارشاد.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۱۰)، *امثال و حکم*، تهران: انتشارات مجلس.
- رازی، ابوالفتوح حسین بن علی (۱۰۴۸ق)، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، مشهد: پژوهش های آستان قدس رضوی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد راغب (۱۴۱۲ق)، *مفردات ألفاظ القرآن*، به تصحیح صفوان عدنان داودی، لبنان: دار العلم.
- زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق)، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، بیروت: دارالکتاب العربی.
- زبیدی، سید محمد مرتضی واسطی (۱۲۰۵ق)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، بیروت: دار الفکر.
- سبزواری، محمد بن حبیب الله (۱۴۱۹ق)، *ارشاد الاذهان الی تفسیر القرآن*، بیروت: دارالتعارف.
- سعدی، مصلح بن عبدالله (۱۳۹۰)، *گلستان*، تهران: سبز رایان گستر.
- سورآبادی، ابوبکر عتیق بن محمد (۱۳۸۰)، *تفسیر سورآبادی*، تهران: فرهنگ نشر نو.
- سیوطی، جلال الدین (بی تا)، *الاتقان فی علوم القرآن*، تحقیق محمدابوالفضل ابراهیم، بیروت: دارالعلم.
- شبر، سید عبدالله (۱۴۱۲ق)، *تفسیر القرآن الکریم*، بیروت: دارالبلاغه.
- شمیسا، سیروس (۱۳۸۶)، *بیان*، تهران: میترا.
- شهریار، محمدحسین (۱۳۸۰)، *دیوان اشعار*، تهران: الهدی.
- شوکانی، محمد بن علی (۱۴۱۴ق)، *فتح القدیر*، بیروت: دارالکلم الطیب.
- صادقی تهرانی، محمد (۱۳۶۵)، *الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن*، قم: فرهنگ اسلامی.
- صائب تبریزی، محمد علی (۱۳۹۰)، *دیوان صائب*، تهران: راه جاودان.

- صاحب بن عباد، کافی الکفاه اسماعیل بن عباد (۱۴۱۴ق)، **المحیط فی اللغه**، بیروت: عالم الکتب.
- صافی، محمود بن عبدالرحیم (۱۴۱۸ق)، **الجدول فی اعراب القرآن**، بیروت: دارالرشید.
- صدوق، محمد بن علی (۱۳۷۹)، **معانی الاخبار**، قم: نشر اسلامی.
- طباطبائی، محمد حسین (۱۴۱۷ق)، **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبری، ابوجعفر محمد بن جریر (۱۴۱۲)، **جامع البیان فی تفسیر القرآن**، بیروت: دارالمعرفه.
- طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، تهران: ناصر خسرو.
- همو، (۱۳۷۷)، **جوامع الجامع**، تهران: دانشگاه تهران و حوزه علمیه قم.
- طبرسی، احمد بن علی (۱۴۲۵ق)، **الاحتجاج**، قم: مکتبه الحیدریه.
- طریحی، فخر الدین (۱۳۷۵ش)، **مجمع البحرین**، تهران: مرتضوی.
- طوسی، محمد بن حسن (بی تا)، **التبیان فی تفسیر القرآن**، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- همو، (۱۴۱۴ق)، **امالی**، قم: دار الثقافه.
- طنطاوی، سید محمد (بی تا)، **التفسیر الوسیط للقرآن الکریم**، قاهره: دارالمعارف.
- طیب، سید عبدالحسین (۱۳۷۸)، **اطیب البیان فی تفسیر القرآن**، تهران: اسلام.
- عطار، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۴)، **منطق الطیر**، تهران: نشر الهام.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۲۰)، **العین**، قم: هجرت.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۸۲)، **شاهنامه**، تهران: هرمس.
- قاسمی، جمال الدین (۱۴۱۸ق)، **محاسن التاویل**، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴ش)، **الجامع لاحکام القرآن**، تهران: ناصر خسرو.
- قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۷ش)، **تفسیر قمی**، قم: دارالکتب.
- قمی مشهدی، محمد بن محمد رضا (۱۳۶۸ش)، **کنز الدقائق و بحر الغرائب**، تهران: وزارت ارشاد.
- فیض کاشانی، ملا محسن (۱۴۱۵)، **تفسیر الصافی**، تهران: صدرا.
- همو (۱۴۱۸ق)، **الاصفی فی تفسیر القرآن**، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

- کاشانی، ملا فتح الله (۱۴۲۳ق)، **زبدۀ التفاسیر**، قم: بنیاد معارف اسلامی.
- لاهیجی، محمد بن علی شریف (۱۳۷۳)، **تفسیر شریف لاهیجی**، تهران: نشر داد.
- مرد، ابو العباس محمد بن یزید (۱۴۱۷ق)، **الکامل فی اللغه و الادب**، قاهره: دارالفکر.
- متقی هندی، علی بن حسام‌الدین (۱۴۱۳)، **کنز العمال فی سنن الاقوال والافعال**، بیروت: موسسه الرساله.
- مجلسی، محمد باقر بن محمد تقی (۱۴۰۳ق)، **بحار الأنوارالجامعه لدرر أخبار الأئمة الأطهار(ع)**، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- محلی، جلال‌الدین؛ سیوطی، جلال‌الدین (۱۴۱۶ق)، **تفسیر الجلالین**، بیروت: النور.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴ش)، **تفسیر نمونه**، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مصطفوی، حسن (۱۴۰۲ق)، **التحقیق فی کلمات القرآن الکریم**، تهران: مرکز ترجمه و النشر.
- مظهری، محمد ثناء الله (۱۴۱۲ق)، **تفسیر المظهری**، پاکستان: مکتبه الرشیدیه.
- معین، محمد (۱۳۸۲)، **فرهنگ فارسی معین**، تهران: ورشان.
- مغنیه، محمد جواد (۱۴۲۴)، **التفسیر الکاشف**، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- محمودی، محمد باقر (بی تا)، **نهج السعاده فی مستدرک نهج البلاغه**، تهران: انتشارات فرهنگ اسلامی.
- مفید، محمد بن نعمان (۱۴۱۴ق)، **امالی**، بیروت: دارالمفید.
- مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد، (۱۳۸۶)، **کلیات شمس**، تهران: انتشارات تمیشه.
- ملا حویش آل غازی، عبد القادر (۱۳۸۲)، **بیان المعانی علی حسب ترتیب النزول**، دمشق: مطبعه الترقی.
- میدی، رشید‌الدین احمد بن ابی سعد (۱۳۷۱ش)، **کشف الاسرار و عده الابراء**، تهران: امیر کبیر.
- میرزا قسی، (۱۳۷۱)، **جامع الشتات**، تهران: انتشارات کیهان.
- نجفی خمینی، محمد جواد (۱۳۹۸)، **تفسیر آسان**، تهران: اسلامیه.
- نیشابوری، نظام‌الدین حسین بن محمد (۱۴۱۶ق)، **تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان**، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- هویدی بغدادی، محمد (بی تا)، **التفسیر المعین للواعظین و المتعظین**، قم: ذوی القربی.