

بررسی روش کار بست عدم ترادف در قرآن در پرتو اعجاز بیانی با رویکرد معناشناختی

* محمد صدوقی

** احمد عابدی آرانی

*** حسین شریف عسکری

DOI: 10.22096/RC.2023.1987674.1093

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۰/۲۷ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۲۴]

چکیده

به شهادت آیات قرآن کریم یکی از اصول پذیرفته شده در قرآن، تسهیل الهی آن برای تذکر و فهم است که فهم مفردات و ترکیبات قرآن، جزء اساسی فهم صحیح ترجمه و تفسیر دقیق آیات به شمار می آید و بدون تبیین دقیق مفردات و ترکیبات آیات و ویژگی های آنها کار ترجمه و تفسیر به سامان نخواهد رسید. اعجاز بیانی قرآن به گونه ای تدوین و طراحی شده است که امکان هر گونه مترادفی که بتواند، کما هو حق، بدیل مفردات و ترکیبات نحوی و بلاغی باشد منتفی می داند. در این راستا در این مقاله، با تکیه بر نکات وارده در اصول و قواعد فهم قرآن در کتب فقه اللغه، علوم قرآن، اصول فقه و تفاسیر معتبر، برخی مصادیق ترجمه و تفسیر مفردات و دستگاه معنایی واژگان با رویکرد معناشناختی بررسی شده تا به عمق معنای آن دست یافته شود و نظریه عدم ترادف در قرآن کریم، به معنای عدم انطباق در هسته اصلی معناشناختی در واژگان متقابل در وسعت معنا و عدم شمول معنایی در جاننشین سازی و تفاوت در هم نشین ها، امری محقق در قرآن حکیم خداوند حکیم نشان داده شود.

واژگان کلیدی: اعجاز ادبی قرآن؛ اعجاز بیانی قرآن؛ قرآن و معناشناسی؛ مفردات قرآن؛ ترادف در قرآن.

* دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، دانشکده اصول الدین قم، دانشگاه اصول الدین، قم، ایران. (نویسنده مسئول)
Email: msadoughi1300@gmail.com

** دانشیار، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم، قم، ایران.
Email: ahmasabedi140@gmail.com

*** استادیار، دانشکده اصول الدین قم، دانشگاه اصول الدین، قم، ایران.
Email: shaeifaskari53@gmail.com



۱. درآمد

قرآن کریم آیت عظمای خداوند سبحان است که در هر یک از سه حوزه «لفظ»، «معنی» و «هماهنگی لفظ و معنی» حجت قاطع الهی برای اثبات خدایی بودن پیام خویش است. انتخاب کلمات و واژه‌های به کار رفته در جملات و ترکیبات قرآنی کاملاً حساب شده بوده است؛ به گونه‌ای که هر چیز در جای خود قرار دارد. این ساختار به قدری دقیق و حساب شده است که پیکره و قالب به هم پیوسته‌ای را تشکیل داده است که در آن هیچ واژه‌ای را نه می‌توان جایگزین کرد و نه جای آن را تغییر داد.

آنچه مسلم است آنکه مفردات قرآن کریم، جزئی اساسی از فهم ترجمه‌ای آیات است و ترجمه دقیق و بلیغ، مقدمه تفسیر دقیق از آیات به شمار می‌آید و بدون تبیین دقیق مفهوم لغت قرآن و ویژگی‌های آن با مقایسه با مفردات مشابه، کار ترجمه و تفسیر به سامان نخواهد رسید. با این حال بسیاری از مفسران یا به دلیل باورمندی به وجود «ترادف در قرآن» یا نبود التزام کامل به «عدم ترادف در قرآن» و تسامح در پیاده‌سازی دقیق آن در سه حوزه مفردات و ترکیبات نحوی و بلاغی، در بیان معانی الفاظ قرآنی از الفاظ «متقارب المعنی» کمک گرفته‌اند و از تعابیر مختلفی چون «معنای واحد»، «نظیر و مثل» در این توضیحات بهره می‌گیرند. این تبیین مفهوم، تطبیق کامل معانی الفاظ را به دنبال نداشته و تنها با «مشاکلت» و «مجانست» و «مجاورت» زمینه را برای فهم ابتدایی عبارات قرآنی فراهم می‌آورد و تنها به تقریب معنی و تبیین و شرح آن کمکی خواهد کرد؛ درحالی‌که تفسیر الفاظ قرآن به واسطه الفاظ دیگر، به طور کامل حق مطلب را ادا نکرده و به جهت تسامح در فهم، حق فهم مقصود و مراد استعمالی و تفهیمی کلام خداوند، چه رسد به فهم مراد جدی آنکه شفا بیماری‌های انسان و جامعه انسانی است،^۱ ادا نخواهد شد و آنچنان دچار خطا و انحراف گردیده که خطر نفی در حوزه اعتقادات، اخلاق و الزامات عملی بسیار جدی بوده، سبب سوءظن به دین و وهن دینت را نتیجه دهد و این بدان معنی است که هر گونه تغییر و تبدیل در هر یک از موارد سه‌گانه لغات و ترکیبات نحوی و بلاغی، در فصاحت و بلاغت کلام خلل وارد نموده آن را از قل کمال به زیر خواهد کشاند.

پس اقتضای «اعجاز ادبی و بلاغی قرآن» عدم هرگونه مترادف در لغات و ترکیبات نحوی و بلاغی است؛ مترادفی که بتواند، کما هو حق، تبدیل در «لفظ» و «معنی» و «هماهنگی لفظ با معنی» باشد، ولیکن مع الاسف در تفاسیر و خصوصاً ترجمه‌های قرآن کریم با تسامح

روبه‌رو شده، کمتر مورد دقت و بهره‌مندی قرار گرفته است که این خود ضرورت بازننگری جدی در آنها را برای اهل تحقیق ایجاب می‌کند.

مقاله حاضر در پاسخ به سؤالات

۱- «عدم ترادف» با توجه به اعجاز بیانی قرآنی کریم چگونه ارزیابی می‌شود؟

۲- بررسی عدم ترادف در قرآن در پرتو اعجاز بیانی از منظر معناشناختی چه نتایجی در تصحیح حوزه ترجمه و تفسیر قرآن به همراه دارد؟
و با توجه و محوریت اعجاز بیانی قرآن کریم که «عدم ترادف» از آن منتج است و حوزه عملکردی علم معناشناختی که تحول معنایی و بررسی هم‌نشینی بین واژگان است^۲ و به بررسی ارتباط بین واژه و معنا می‌پردازد و معمولاً بر روی رابطه بین دلالت‌کننده‌ها مانند لغات، عبارت‌ها و... تمرکز دارد و بهره‌مندی از مزایای رویکرد معناشناختی برای فهم و درک مفاهیم قرآنی که از جمله آنان می‌توان قابلیت شناسایی صحت و سقم نظرات، اصلاح و تکمیل روش‌های تفسیری مسلمان را نام برد،^۳ به تحلیل برخی مصادیق در دو حوزه مفردات و ترکیبات که کمتر در ترجمه‌ها مورد بررسی قرار گرفته‌اند، در حد وسع، با تأکید بر «عدم ترادف» و با روش تفسیر قرآن به قرآن پرداخته است.

به طور کلی در حوزه «ترادف و عدم ترادف» کتاب‌ها و نوشته‌های فراوانی از متقدمین و متأخرین نگارش یافته است. موافقین «عدم ترادف در قرآن کریم» بر این باورند که «ترادف معنایی» در بین واژگان قرآن وجود ندارد، بلکه هر واژه‌ای متضمن معنای خاصی است. کارهایی که در این زمینه صورت گرفته است یا به بررسی و نقد موافقان و مخالفان عدم ترادف در زبان عربی به صورت عام و قرآن کریم به صورت خاص پرداخته‌اند یا در صدد آن هستند تا از نظر علمی ثابت نمایند که در قرآن کریم واژگان مترادف وجود ندارند و در اثبات مدعای خود در برخی موارد تمام واژگانی که تصور ترادف در آنها شده است احصاء گردیده و مورد بحث و بررسی قرار گرفته است. آنچه در مورد این آثار می‌توان بیان داشت آنکه تحلیل‌های مطرح‌شده یا صرفاً یک بحث لغوی است و تفاوت‌های واژگان از نظر اهل لغت مورد بررسی قرار گرفته است یا در اندک مواردی که بحث‌های قرآنی صورت گرفته است اولاً، به صورت موردی و بسیار محدود است و ثانیاً، فاقد

۲. کورش صفری، درآمدی بر معناشناسی (تهران: انتشارات سوره مهر، ۱۳۷۹)، ۲۴۵-۲۴۶.

۳. طیبه اکبری راد، محمدعلی لسانی فشارکی، «کاربرد روش‌های معناشناسی در قرآن کریم»، مطالعات تاریخی قرآن و حدیث، دوره سیزدهم، شماره ۳۹ (زمستان ۱۳۸۵ و بهار ۱۳۸۶): ۶۲-۷۷.

تحلیل جامع قرآنی بر اساس روش تفسیری قرآن به قرآن می‌باشند.^۴

۲. بررسی «ترادف» در لغت و اصطلاح و ارزیابی پیشینه آن

مفردات قرآن کریم، جزئی اساسی از فهم ترجمه‌ای آیات است و ترجمه دقیق و بلیغ، تفسیر دقیق از آیات به شمار می‌آید و بدون تبیین دقیق مفهوم لغت قرآن و ویژگی‌های آن با مقایسه با مفردات مشابه که بیانگر «عدم ترادف» در الفاظ و ترکیبات است، کار ترجمه و تفسیر به سامان نخواهد رسید؛ از این روی لازم است ابتدا «ترادف» در منظر علمای زبان مورد بررسی قرار گیرد و معنای دقیق آن تبیین گردد و سپس ضمن بررسی پیشینه بحث، مصادیقی از ترجمه‌ها و آیتی از قرآن که به دلیل تسامح در به کارگیری «عدم ترادف تام» در تفاسیر و ترجمه‌های قرآن مشهود است مورد ارزیابی قرار گیرد:

۲-۱. ترادف در لغت و اصطلاح

«ترادف» در لغت به معنی «تابع» است به نحوی که چیزی در پی چیز دیگر درآید^۵ و مترادف در امر تخاطب، إجمالاً کلمات مختلف در لفظ را گویند که همگی بر معنایی واحد دلالت کنند.^۶ سابقه بحث از این مسئله را در قرن دوم هجری در منابعی همچون *الکتاب سیویوه* (۱۸۰ ه) مشاهده می‌کنیم که ضمن بیان اقسام کاربرد کلمات به منزله یک پدیده عرفی برای زبان عربی، وجود مترادف را پذیرفته است. از قرن دوم هجری با شروع تدوین کتب لغت؛ دانشمندانی همچون اصمعی (۲۱۶ ه) در کتاب *ما اختلف لفظه و اتفق معناه*، ابوعبید قاسم بن سلام (۲۲۴ ه) در کتاب *الغریب المصنّف باب الأسماء المختلفه للشیء الواحد و مبرد* (۲۸۶ ه) در کتاب *ما اتفق لفظه و اختلف معناه من القرآن المجید* با اذعان به وجود ترادف، به جمع‌آوری آنها همت گماشتند.^۷

ظهور اصطلاح «ترادف» از قرن سوم به بعد است که در سخنان ابن فارس (۳۹۵ ه) به نقل

۴. ابراهیم حسین الشاذلی سید قطب، *التصویر الفنی فی القرآن* (قاهره: دارالشروق، ۱۴۱۵)، ۱۱۸-۱۱۷؛ محمد هادی معرفت، *التمهید فی علوم القرآن* (قم: موسسه التمهید، ۱۳۸۸)، ۵: ۱۷-۵۴؛ محمد نورالدین المنجد، *الترادف فی القرآن الکریم بین النظریه و التطبيق* (دمشق: دارالفکر، ۲۰۰۷)، ۱۳۶-۲۲۳.

۵. خلیل بن احمد فراهیدی، *العین*، محققین مهدی مخزومی، ابراهیم سامرابی و محسن آل عصفور، جلد ۸ (قم: انتشارات دارالهجره، ۱۴۰۹)، ۲۲؛ ابوالحسین احمد ابن فارس، *معجم مقانیس اللغه*، تحقیق عبدالسلام هارون، جلد ۲ (مصر: مکتبه الخانجی، ۱۹۸۱)، ۱۰۳؛ اسماعیل بن حماد جوهری، *الصحاح تاج اللغه و صحاح العربیه*، تحقیق احمد عبد الغفور عطار، جلد ۴ (بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۹۵۶)، ۱۳۶۳؛ حسین بن محمد راغب اصفهانی، *المفردات فی غریب القرآن*، تصحیح صفوان عدنان داوودی (بیروت: دارالشامیه، ۱۴۱۲)، ۳۴۹.

۶. محمد حسین آل یاسین، *الدراسات اللغویه عند العرب الی نهاییه القرن الثالث* (بیروت: دار مکتبه الحیاه، ۱۴۰۰)، ۴۱۴.

۷. المنجد، *الترادف فی القرآن الکریم*، ۳۰.

بررسی روش کاربریست عدم ترادف در قرآن در پرتو... / صدوقی، عابدی آرانی و شریف عسکری ۲۳۷

از ابوالعباس ثعلب (۲۹۱ هـ) و علی بن عیسی الرمانی (۳۸۴ هـ) در کتاب *الألفاظ المترادفة و المتقاربة المعنی* و عبدالرحمن بن عیسی بن حماد همدانی (۳۲۰ هـ) در کتاب *الألفاظ الكتابیه* و محمد بن علی بن حسن بن بشر ترمذی (۳۲۰ هـ) در کتاب *الفروق و منع الترادف* ... آمده است.^۸

با صرف نظر از اختلافات علمای زبان عربی در تعریف مترادف و شروط آن، گروهی همچون سیبویه (۱۸۰ هـ)، اصمعی (۲۱۶ هـ)، میرد (۲۸۵ هـ)، ابو عبید (۲۲۴ هـ)، ابن انباری (۳۲۸ هـ)، قطرب (۲۰۶ هـ)، ابن خالویه (۳۷۱ هـ)، ابن جنی (۳۹۲ هـ) و سیوطی (۹۱۱ هـ) به دفاع از وجود مترادف در زبان عربی پرداختند و گروهی دیگر همچون ابو عبدالله محمد بن زیاد اعرابی (۲۳۱ هـ)، ابوالعباس احمد بن یحیی ثعلب (۲۹۱ هـ)، ابن درستویه (۳۳۰ هـ)، ابوعلی فارسی (۳۷۷ هـ)، ابو حسین احمد بن فارس (۳۹۵ هـ)، ابو هلال عسکری (۳۹۵ هـ)، راغب اصفهانی (۵۰۲ هـ) و ... پدیدع ترادف را در زبان عربی به کلی انکار نمودند.^۹

منطق گروه اول به نقل از قطرب و دیگران تفنن و اتساع در سخن و بیان ما فی الضمیر و شرح لغات مبهم توسط لغات مشهور است.^{۱۰} سیوطی در کتاب *المزهر* به کارگیری ترادف را از محسنات بلاغی و سبب تحکیم معنی در دل و موجب فزونی زیبایی و شیرینی و تازگی در کلام می داند.^{۱۱}

منطق گروه دوم وجود خصوصیات معنی در بعضی موارد موسوم به ترادف است؛ از این رو عدم علم علوم به خصوصیات معنایی را دلیل کاربرد متسامحانه می شمرند و این کاربرد، نافی وجود خصوصیات معنایی در هر یک از واژه‌های موسوم به ترادف نخواهد بود.^{۱۲} در این راستا ابوعلی فارسی در جواب ابن خالویه تعدد اسامی برای یک شیء را از قبیل تعدد صفات می‌شمارد و به تبع او شاگردش ابن جنی و نیز ابن فارس دامن این ویژگی‌ها را در حوزه افعال گسترش می‌دهد و برای آن مثال‌های متعددی اقامه می‌کند.^{۱۳}

۸. احمد مختار عمر، *علم الدلالة* (قاهره: عالم الکتب، ۱۹۹۸)، ۲۱۶؛ المنجد، *الترادف فی القرآن الکریم*، ۳۱.
۹. عبد التواب رمضان، *مباحثی در فقه اللغه و زبان‌شناسی عربی*، مترجم حمیدرضا شیخی (مشهد: معاونت فرهنگی آستان قدس رضوی، ۱۳۶۷)، ۳۵۲.
۱۰. آل یاسین، *الدراسات اللغویه*، ۴۱۶؛ عبدالرحمن بن ابی بکر سیوطی، *المزهر فی علوم اللغه*، تصحیح محمد احمد المولی، علی محمد البجاوی، و محمد ابوالفضل ابراهیم (بیروت: دارالفکر، ۱۳۶۹)، ۴۰۰-۴۰۱.
۱۱. سیوطی، *المزهر*، ۳۷-۳۸ و ۴۰۶.
۱۲. سیوطی، *المزهر*، ۴۰۰؛ ابو هلال عسکری، *الفروق فی اللغه* (بیروت: دارالآفاق الجدیده، ۱۴۰۰)، ۱۳-۱۹.
۱۳. صبحی صالح، *دراسات فی فقه اللغه* (بیروت: دار العلم للملایین، ۲۰۰۹)، ۲۹۶-۲۹۷.

در ارتباط با قرآن کریم نیز هر چند اعجاز بیانی و فصاحت و بلاغت آن بی نظیر و واژه‌گزینی آن بی‌بدیل و شگفت‌انگیز است و ظرافت‌های آن عجیب است که اعراب خالص و برخوردار از فصاحت که قرآن در میان آنها نازل شد به درکش نائل آمدند؛ اما واژه‌های مترادف نمای قرآن تأمل‌برانگیز بوده و بحثی به عنوان وجود یا عدم مترادف را در قرآن پدید آورده است، مبحثی که از دیرباز بیان و بنان عالمان زبان عربی را به خود مشغول داشته، آرا مختلفی را در این خصوص در پیش گرفته‌اند.

قدر متیقن پذیرش مترادف از جانب هر یک از دو گروه مخالف و موافق، موردی است که هر یک از واژه‌ها به لهجه‌ای متفاوت از لهجه دیگری وابسته باشد همانگونه که ابن جنی و دیگران بدان تصریح دارند.^{۱۴}

بر اساس مبنای مذکور، دکتر صبحی صالح واژه‌های «أقسم و حلف» را در انعام ۱۰۹،^{۱۵} توبه ۱۶۷۴ و واژه‌های «بعث و ارسال» را در آیات اسراء ۱۵،^{۱۶} انبیاء ۱۰۷ و واژه‌های «فصل و اکثر» را در آیات بقره ۲۵۳،^{۱۷} یوسف ۹۱ را از مصادیق «اصل مترادف» معرفی می‌نماید.^{۲۱}

از محققین معاصر دکتر بنت الشاطی در کتاب الاعجاز الیسانی للقرآن مطالب فوق را امری مسلم و مورد توافق همه علمای ادب می‌شمرد،^{۲۲} اما در صدر و ذیل کلام ایشان تهافتی به نظر می‌رسد که بر اساس مبنای ذیل کلام ابن محقق، واژه‌های بسیاری در قرآن وجود دارد که جایگزینی برایش مطرح است؛ حال آنکه در صدر کلام این معنا رد شده است^{۲۳} و این معنی نوعاً اشکالی است که به قائلین نظریه عدم مترادف در قرآن وارد می‌شود که بسیاری از واژه‌های قرآنی دارای مترادف خواهند بود؛ از این رو مسئله بی‌بدیل بودن واژه‌های قرآن خدشه‌دار می‌شود. امری که

۱۴. صبحی صالح، *دراسات فی فقه اللغة*، ۲۹۶-۲۹۷.

۱۵. «وَأَقْسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ لَئِن جَاءَتْهُمْ آيَةٌ لَيُؤْمِنُنَّ بِهَا».

۱۶. «يَخْلِفُونَ بِاللَّهِ مَا قَالُوا وَلَقَدْ قَالُوا كَلِمَةَ الْكُفْرِ وَكَفَرُوا بَعْدَ إِسْلَامِهِمْ وَهُمْ يَوْمًا لَم يَبْلُغُوا».

۱۷. «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا».

۱۸. «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ».

۱۹. «بَلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ».

۲۰. «قَالُوا تَاللَّهِ لَقَدْ آتَرَكَ اللَّهُ عَلَيْنَا وَإِنْ كُنَّا لَخَاطِئِينَ».

۲۱. صبحی صالح، *دراسات فی فقه اللغة*، ۲۹۹-۳۰۰.

۲۲. عائشه عبدالرحمن بنت الشاطی، *اعجاز بیانی قرآن*، ترجمه حسین صابری (تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶)، ۲۲۱.

۲۳. ممکن است کلام محقق محترم را چنین توجیه کنیم که صدر کلام وی ناظر به ویژگی‌های منحصر بفرد قرآن است و ذیل کلامش ناظر به کلام عرب صرف نظر از قرآن تا چنین تعارضی مرتفع گردد، همچنان‌که بیان دیگر این محقق این دفاع را تأکید می‌کند.

قولاً و عملاً حتی خود این محقق در خلال بررسی تبیین واژه‌های قرآنی مسائل ازرق توسط ابن عباس، نمی‌پذیرد و بنایش عدم وجود مترادف در واژه‌های قرآنی است و بر اساس این عدم ترادف، سعی در کشف خصوصیات واژه‌های قرآنی دارد و به آن معترف است.^{۲۴}

محقق معاصر دیگر ضمن بیان شیوه رایج ادبای عرب در معارضه در قصاید و خطب و اشاره به نقد خنساء و انتقاد بر حسان بن ثابت، محال بودن جایگزینی کلمه‌ای به جای کلمه دیگر در قرآن کریم و عدم انکار این مطلب از سوی هیچ یک از ادبای زمان نزول قرآن را از مهم‌ترین اسرار اعجاز قرآن کریم می‌داند که عرب آن را احساس نموده است.^{۲۵}

۲-۲. تحلیل نهایی «عدم ترادف در قرآن»

در حوزه اعجاز ادبی و بلاغی این تنها لفظ قرآن نیست که آیت الهی است، بلکه همراه شدن اعجاز در معنی و هماهنگی لفظ با معنی، با اعجاز لفظی، قرآن را در قله کمال و اعجاز بلاغی و ادبی قرار داده است که از مقومات این معجزه بلاغی موارد ذیل است:

۱. گزینش احسن در لغات و بی‌بدیل بودن آن «فصیح در لغت با توجه به مقاصد کلام».

۲. ترکیب نحوی احسن و بی‌بدیل بودن آن با توجه به سیاق کلام.

۳. ترکیب بلاغی احسن و بی‌بدیل با توجه به مقتضای حال مخاطب و غرض گوینده.

و این بدان معنی است که تغییر و تبدیل در هر یک از موارد سه‌گانه لغات، ترکیبات نحوی و بلاغی، در فصاحت و بلاغت کلام خلل وارد نموده آن را از قله کمال به زیر خواهد کشاند. پس اقتضای «اعجاز ادبی و بلاغی قرآن»، «عدم وجود مترادف در لغات و ترکیبات نحوی و بلاغی» است؛ مترادفی که بتواند، کما هو حق، بدیل در لفظ و معنی و هماهنگی لفظ با معنی باشد. آنچه‌ای که بسیاری از اهل تحقیق در اعجاز قرآن بر این مسئله اذعان دارند.^{۲۶}

بله با تنزل از سطح مذکور می‌توان برای واژه‌ها، ترکیبات نحوی و بلاغی معادل‌هایی مطرح نمود که دیگر سخن از قرآن خدا با کمال اعجاز ادبی اش نخواهد بود. حکمت الهی و تجلی تمام‌عیار آن در قرآن کریم و قسم یاد نمودن خداوند به این ویژگی قرآن نیز اقتضای بی

۲۴. بنت الشاطی، اعجاز بیانی قرآن، ۲۲۶-۲۳۲ و ۳۳.

۲۵. مصطفی صادق رافعی، اعجاز القرآن و البلاغة النبویة (بیروت: دار الکتب العلمیة (منشورات محمدعلی بیضون)، ۱۷۳ - ۱۷۴، ۱۴۲۱).

۲۶. محمد خلف الله، ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن (للرمانی و الخطابی و الجرجانی)، تحقیق محمد زغلول سلام (مصر: دارالمعارف، ۱۹۷۶)، ۲۹.

بدیل بودن واژه‌ها، ترکیبات نحوی و بلاغی را دارد که هر سخن جایی و هر نکته مقامی دارد. از این رو برای سنجش فصاحت و بلاغت کلام لازم است، همانگونه که اهل فن بر اساس میزان مراعات ویژگی‌های لغوی و ترکیبات نحوی و بلاغی در سه حوزه لفظ، معنا و هماهنگی لفظ و معنا با عنایت به حال مخاطب و غرض و اغراض متکلم برای کلام ارزش بلاغی مقرر می‌نمایند و به نقد و ارزیابی دقیق و جزئی کلام می‌پردازند، ویژگی‌های لغوی و ترکیبات نحوی و بلاغی در سه حوزه فوق مرکز توجه قرار گیرد.^{۲۷}

دعوت به تفکر و تعقل و خصوصاً تدبر در قرآن جهت فهم صحیح آن که کاوش در ژرفا توأم با دقت و عمق‌نگری را مطرح می‌نماید، خود گویای دقت و ظرافت تمام‌عیار در گزینش و به کارگیری واژه‌ها در ترکیبات و گزینش ترکیبات نحوی و بلاغی در روند آیات است که بدیلی نمی‌پذیرد.

بنابراین متن آیات از نظر لغت و ترکیب نحوی و ترکیب بیانی - بلاغی بی‌بدیل بوده، موارد به ظاهر مشابه و مترادف‌نما، حتی در مواردی که کلمه‌ای در باب خاصی و یا معلوم و مجهول، ثلاثی و رباعی و... در کلام خدای حکیم آمده است، هر یک خصوصیات را افاده می‌کنند که باید با تتبع و کنکاش علمی در سه محور گزینش مفردات، گزینش ترکیب نحوی، گزینش ترکیب بلاغی؛ سعی در کشف و استخراج آنها شود.

۳. بررسی مصادیقی از تسامح در کاربست عدم ترادف با رویکرد معناشناختی

۱-۳. «تَلَقَّى» در آیه ۶ سوره نمل ۲۸

در آیه شریفه فعل «تَلَقَّى» فعل مضارع مجهول از صیغه مفرد مخاطب باب تفعیل است که این فعل دو مفعول بی‌واسطه می‌گیرد. در آیه شریفه در حالت مجهولی مفعول اول، انت مستقر، نایب فاعل و مفعول دوم، القرآن، است؛ با این وجود نوع مفسرین و مترجمین قرآن به جهت تسامح یا به جهت اعتقاد به مترادف در قرآن این فعل را به صورت معلوم و مجهول یا به باب «إِفْعَالٌ» یا «تَفَعُّلٌ» یا به معنی «إِعْطَاءٌ» و «تَلْقِينٌ» معنی نموده‌اند که سبب از دست رفتن معنای مهمی گشته است که در مقوله ویژگی و کیفیت وحی الهی مطرح است:

«حقاً که تو قرآن را از جانب خدایی فرزانه و دانا فرا می‌گیری».^{۲۹}

۲۷. رافعی، *إعجاز القرآن و البلاغة النبوية*، ۱۷۳.

۲۸. «وَإِنَّكَ لَتَلَقَّى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ».

۲۹. محمدباقر موسوی همدانی، *ترجمه قرآن بر اساس تفسیر المیزان* (قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴)، ۴۸۰.

- «و هر آینه تو داده می شوی قرآن از نزدیک خدای استوار کار دانا».^{۳۰}
- «و ای رسول ما آیات قرآن عظیم از جانب خدای حکیم به وحی بر تو القا می شود».^{۳۱}
- «و همانا تو داده می شودی قرآن را از نزد حکیمی دانا».^{۳۲}
- «تو کسی هستی که قرآن را از جانب خدای حکیم و دانا به تو تلقین می شود».^{۳۳}
- «به یقین این قرآن از سوی حکیم و دانایی بر تو القاء می شود».^{۳۴}
- «و حقاً تو قرآن را از سوی حکیمی دانا دریافت میداری».^{۳۵}
- «و به درستی که تو هر آینه فرا داده می شوی قرآن را از نزد درستکار دانا».^{۳۶}
- «و بی گمان تو قرآن را از سوی حکیمی بسیار دانا دریافت می داری».^{۳۷}
- «التلقية قریبة المعنی من التلقین».^{۳۸}
- «اللقاء اقسامی دارد که آن را خاطرات نامند: اللقاء شیطانی، اللقاء نفسانی، اللقاء روحانی، اللقاء رحمانی... اللقاء رحمانی و آن لمعه نوری ماند که از افق قلب منور گردیده به نور ایمان و تقوی تابش می نماید و راه موحد را به سوی حقیقت بازمی گرداند».^{۳۹}
- «ای انک لتعطی ان الملک یلقیه الیه من قبل الله تعالی...».^{۴۰}
- «و المعنی ان الله هو الذی أعطاک القرآن یا محمد و ما هو من عندک کما یزعم الجاحدون».^{۴۱}
- «تلقی می کنند این قرآن را، یعنی تلقین می کنند و به تو می آرند فرشتگان و تلقی استقبال

۳۰. شاه ولی الله دهلوی، ترجمه قرآن (سراوان: کتابفروشی نور، بی تا)، ۸۳۲.

۳۱. مهدی الهی قمشه ای، ترجمه قرآن کریم (قم: انتشارات فاطمه الزهرا سلام الله علیها، ۱۳۸۰)، ۳۷۷.

۳۲. محمدکاظم معزی، ترجمه قرآن (قم: انتشارات اسوه، ۱۳۷۲)، ۳۷۸.

۳۳. عبدالمحمد آیتی، ترجمه قرآن (تهران: انتشارات سروش، ۱۳۷۴)، ۳۷۷.

۳۴. ناصر مکارم شیرازی، ترجمه قرآن کریم (قم: انتشارات دفتر مطالعات تاریخ و معارف قرآنی، ۱۳۷۳)، ۳۷۸.

۳۵. محمد مهدی فولادوند، ترجمه قرآن، تحقیق هیئت علمی دارالقرآن الکریم (قم: انتشارات دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، ۱۴۱۸)، ۳۷۸.

۳۶. ابوالحسن شعرانی، ترجمه قرآن (تهران: کتابفروشی اسلامیة، ۱۳۹۳)، ۳۵۱.

۳۷. جلال الدین فارسی، ترجمه قرآن (تهران: انتشارات انجام کتاب، ۱۳۶۹)، ۷۵۷.

۳۸. محمدحسین طباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، جلد ۱۵ (بیروت: انتشارات مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۳)، ۳۴۰.

۳۹. نصرت بیگم امین، مخزن العرفان در تفسیر قرآن، جلد ۹ (تهران: نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۱)، ۳۰۳.

۴۰. محمدبن حسن طوسی، التبیان فی تفسیر القرآن، جلد ۸ (قم: ذوی القربی، ۱۳۸۸)، ۷۶.

۴۱. محمدجواد مغنیه، تفسیر الکاشف، جلد ۶ (قم: دارالکتاب الاسلامی، ۱۴۲۴)، ۸.

باشد، تلقیته بکذا و منه نهی رسول الله عنون تلقی الـرکبان و تلقی اینجا تلقین باشد...»^{۴۲}.

ملاحظه می‌شود در نوع ترجمه‌ها و تفاسیر «تَلَّقَى» گاه معلوم و گاه مجهول از باب «افعال» و یا «تَفَعَّل» معنا و تفسیر شده است، درحالی‌که با دقت در کاربرد قرآنی ریشه «ل ق ی» و گاه مترادفات از ریشه‌های دیگر که در باب مجرد و مزید، به کار رفته است، ملاحظه می‌شود هر بابی معنای خاص خویش را در کلام خداوند حکیم دارد که نباید با باب‌های دیگر خلط نمود:

لَقِيَ: آیات: ۱۴ بقره؛^{۴۳} ۱۴۳ آل عمران؛^{۴۴} ۶۸ فرقان.^{۴۵}
القاء: آیات: ۱۰۷ اعراف؛^{۴۶} ۱۵ نحل؛^{۴۷} ۵۲ حج؛^{۴۸} ۳۷ ق؛^{۴۹} ۱۷۱ نساء؛^{۵۰} ۹۴ نساء؛^{۵۱} ۳۹ طه؛^{۵۲} ۶۴ مائده؛^{۵۳} ۱۵ غافر.^{۵۴}
تَلَّقَى: آیات: ۳۷ بقره؛^{۵۵} ۱۵ نور؛^{۵۶} ۱۰۳ انبیاء.^{۵۷}
تلقیه: آیات: ۱۱ انسان؛^{۵۸} ۸۰ قصص؛^{۵۹} ۷۵ فرقان؛^{۶۰} ۶۰ نمل.^{۶۱}
ملاقات - لقاء: آیه ۸۳ زخرف.^{۶۲}

با توجه به موارد کاربرد و کتب لغت، مفهوم دیدار و نوعی مواجهه رودررو در اصل

-
۴۲. حسین بن علی ابوالفتوح رازی، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، تصحیح محمد مهدی ناصح، و محمد جعفر باحقی، جلد ۱۵ (مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۷۱)، ۵.
۴۳. ﴿وَ إِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا﴾.
۴۴. ﴿وَ لَقَدْ كُنْتُمْ تَمَنَّوْنَ الْمَوْتَ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَلْقَوْهُ فَقَدْ رَأَيْتُمُوهُ﴾.
۴۵. ﴿وَ مَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا﴾.
۴۶. ﴿فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُبِينٌ﴾.
۴۷. ﴿وَ أَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِي أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ﴾.
۴۸. ﴿إِلَّا إِذَا تَمَتَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ﴾.
۴۹. ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَ هُوَ شَاهِدٌ﴾.
۵۰. ﴿أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ﴾.
۵۱. ﴿وَ لَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا﴾.
۵۲. ﴿أَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي﴾.
۵۳. ﴿وَ أَلْقَيْنَا بَيْنَهُمُ الْعُدَاةَ وَ الْبَغْضَاءَ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾.
۵۴. ﴿يَلْقَى الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾.
۵۵. ﴿فَتَلَقَّى آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ﴾.
۵۶. ﴿إِذْ تَلَقَّوْنَهُ بِالسِّنِّينَ وَ تَقُولُونَ بِأَفْوَاهِكُمْ مَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ﴾.
۵۷. ﴿وَ تَتَلَقَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ هَذَا يَوْمُكُمْ الَّذِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ﴾.
۵۸. ﴿وَ لَقَاهُمْ نُضْرَةً وَ سُرُورًا﴾.
۵۹. ﴿وَ لَا يَلْقَاهَا إِلَّا الصَّابِرُونَ﴾.
۶۰. ﴿وَ يَلْقَوْنَ فِيهَا تَحِيَّةً وَ سَلَامًا﴾.
۶۱. ﴿وَ إِنَّكَ لَتَلَقَّى الْقُرْآنَ مِنْ لَدُنِّ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾.
۶۲. ﴿حَتَّى يَلْقَوا يَوْمَهُمُ الَّذِي يُوْعَدُونَ﴾.

اشتقاقیات مذکور موجود است و تفاوت در نحوه دیدار و مواجهه است.^{۶۳}

با توجه به دو مفهوم بی واسطه «تُلْقَى» برخلاف مفردات راغب که از باب تَفَعَّل گرفته است، از باب تَفَعِيل است که «مواجهه و ملاقات دادن دو چیز با یکدیگر» را افاده می‌کند که توسط عامل سومی صورت می‌پذیرد و از آنجا که حقیقت قرآن، روحی ملکوتی است، جریان وحی امری شهودی بوده که ملاقاتی میان جان پیامبر ﷺ با حقیقت قرآن در عالم ملکوت اعلی «مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ» صورت می‌پذیرد که ملاقات‌دهنده، خداوند سبحان است و این معنی بدان امر اشاره دارد که در اخذ وحی، عروجی از جانب پیامبر ﷺ از عالم مُلک به ملکوت اعلی، رخ داده است و از طرفی نزولی از قرآن، از مقام الهی به ملکوت اعلی صورت گرفته و ملکوت اعلی محل دیدار پیامبر خدا ﷺ با حقیقت قرآن است؛ امری که با ادات شبه قسم «أَلْ+تُلْقَى» تأکید شده است و حکایت از ناباوری یا غفلت مخاطب از این موضوع دارد.

عجبا؛ که در جریان مباحث شب بعثت، نوع مفسرین به این تسامح و چه بسا غفلت دچار گشته‌اند و موضوع آغاز وحی را متأثر از احادیث شبه اسرائیلی و به صورت مادی و علم حصولی تلقی کردن وحی، نقش سواد در اخذ وحی، حصول اضطراب و تردید که از نشانه‌های تفکر مادی‌گرایی یهودیت است و در کتب عهد عتیق بسیار به چشم می‌خورد،^{۶۴} به گونه‌ای پذیرفته‌اند که شبهه علم حصولی بودن وحی و امکان عروض خطاء و نسیان در امر وحی را القا می‌کند. امری که قطعاً مردود است چراکه وحی؛ نه بر سمع و بصر ظاهری که مستقیماً بر قلب وارد می‌شود^{۶۵} و امری شهودی است.^{۶۶}

این ملاقات و مواجهه چنان است که پس از آن الفاظ قرآن بر جان پیامبر ﷺ ثبت می‌شود و حال پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌چنان است که در این مواجهه تحت سیطره افاضه الهی است و از خود اختیاری ندارد چنانکه کاربرد مجهولی باب «تلقیه» و کاربرد باب القاء^{۶۷} این معنی را تذکر می‌دهد. شهودی بودن وحی و انزال از مقام ربوبی، بر قلب پیامبر خدا ﷺ سیطره وحی را بر تمام مشاعر ظاهری پیامبر خدا ﷺ به دنبال دارد که در احادیث بیان حالات پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله در حین اخذ وحی منعکس است و این معنی نافی فعالیت سمع ظاهری و لسان

۶۳. راغب اصفهانی، المفردات، ۷۴۵.

۶۴. سفر لاویان، ۲۶: ۱۱-۱۲؛ سفر خروج، ۲۵: ۸؛ محمد بن جریر طبری، تاریخ الامم و الملوک، جلد ۱ (بیروت):

موسسه عزالدین، ۱۴۱۳، ۳۱۴.

۶۵. شعراء، ۱۹۳-۱۹۴؛ شوری، ۵۲.

۶۶. سید هاشم بحرانی، البرهان فی تفسیر القرآن، جلد ۴ (قم: مؤسسة البعثة) مرکز الطباعة و النشر، ۱۴۱۵، ۸۳۶.

۶۷. «تُلْقَى إِلَيْكَ الْكِتَابُ».

پیامبر صلی الله علیه و آله است^{۶۸} و آغاز نزول وحی که از غار حرا بوده، نظر به حضور جسم مبارک حضرت در غار حراء دارد در حالی که روح قدسیه ایشان از آنجا به معراج الهی رفته است.

۲-۳. «ناراً»، «بُنُورِهِمْ»، «أَضَاءَتِ»، «ذَهَبَ اللَّهُ»

در آیه ۱۷ سوره بقره^{۶۹} کشف مقصود از مثل مطرح شده در آیه، منوط به درک صحیح مفاهیم «ناراً»، «بُنُورِهِمْ»، «أَضَاءَتِ»، «ذَهَبَ اللَّهُ» است. اکثر مفسران «ناراً» را یا نار فتنه و آشوب گرفته‌اند که منافق در جامعه می‌افروزد و فضای جامعه را تیره‌وتار می‌گرداند تا به نوایی برسد،^{۷۰} همچنان که این معنی، صفت مستمر یهود شمرده شده است^{۷۱} یا به معنی اسلام ظاهری^{۷۲} اخذ کرده‌اند که منافق در سایه و پناه اسلام ظاهری چند صباحی دنیا را با مزایای این اسلام ظاهری سپری می‌کند.^{۷۳}

بررسی و نقد

«ناراً» اگر نار فتنه باشد، نوری نخواهد داشت؛ از این رو ظهور تعبیر «أَضَاءَتِ»، «بُنُورِهِمْ» با نار فتنه سازگاری ندارد، بلکه منافات دارد؛ از طرفی نار فتنه، نورش چون کاذب است پس می‌بایست به جای «ذَهَبَ اللَّهُ بُنُورِهِمْ» که همراهی و معیت را افاده می‌کند،^{۷۴} «إِذْهَبَ اللَّهُ نُورَهُمْ» می‌فرمود که زایل نمودن و محو کردن را افاده می‌کند. مسئله اسلام ظاهری با باطن منافقانه نیز نه نور دارد و نه اضائه، از این رو حکم نار فتنه را خواهد داشت.

با توجه به روند تحلیل روان‌شناسی اجتماعی جریان نفاق در قرآن و با تأکید بر ظهورات شریفه بقره معلوم می‌گردد:

۱- جریان نفاق در کلیت اجتماع امری تدریجی و رو به رشد است که به واسطه بیماری

۶۸. طباطبایی، المیزان، ۱۹: ۲۰۸-۲۰۹؛ عبد علی حویزی، نورالتقلین، تحقیق و تعلیق سید هاشم رسولی محلاتی، جلد ۵ (قم: انتشارات اسماعیلیان، ۱۴۱۵)، ۲۵۵-۲۵۴؛ فخرالدین رازی، التفسیر الکبیر، جلد ۲۲ (بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰)، ۱۲۲.

۶۹. «مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْفَدَ نَارًا فَلَمَّا أَضَاءَتْ مَا حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكُهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يَبْصُرُونَ».

۷۰. محمودبن عمر زمخشری، الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، مصحح مصطفی حسین احمد، جلد ۱ (بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۰۷)، ۷۴؛ طباطبایی، المیزان، ۱: ۵۴؛ رازی، التفسیر الکبیر، ۱: ۷۴.

۷۱. مانده، آیه ۶۴.

۷۲. منافقون، آیه ۱.

۷۳. فضل‌بن حسن طبرسی، مجمع‌البیان فی تفسیر القرآن، تصحیح هاشم رسولی، جلد ۱ (بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۰۸)، ۱۴۵؛ زمخشری، الکشاف، ۱: ۷۵؛ رازی، التفسیر الکبیر، ۱: ۷۳؛ ناصر مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، جلد ۱ (تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۸)، ۱۱۰.

۷۴. زمخشری، الکشاف، ۱: ۷۴.

قلبی و عدم درمان آن روبه ازدیادِ مرض پیش می‌رود تا به تدریج از ایمان فاصله گرفته تا به کفر تمام‌عیار ختم شود.^{۷۵}

۲- اکثریت منافقان آینده، ولو با زحمت و تلاش^{۷۶} به علت فطرت الهی‌شان اسلام را قلباً می‌پذیرند، اما همین‌که این ایمان قلبی ضعیف و ابتدایی، شروع به نورافشانی در وجود منافق می‌کند، طوفان اهواء نفسانی و امراض قلبی وزیدن گرفته، این نور ضعیف ایمان را از وجود فرد مسلمان بیرون کرده، ظلمت را بر وجود فرد مستقر می‌گردانند.^{۷۷}

این نور چون نور حقیقی است اضاءه و نورافشانی دارد و چون حقیقتی الهی است نابودی برای آن معنی ندارد و به مرجع خویش که ذات مقدس الهی است، باز می‌گردد^{۷۸} و دلی که صلاحیت حضور این نور الهی را از دست دهد، فاقد این نور خواهد بود.^{۷۹}

۳-۳. «سَوَّلْتُ لَكُمْ أَنْفُسَكُمْ أَمْراً»

در آیات ۱۸ و ۸۳ سوره یوسف^{۸۰}: در حادثه سوء قصد عمدی به حضرت یوسف (علیه السلام) و حادثه ناگهانی وجود جام حکومتی در بار بنیامین، حضرت یعقوب (علیه السلام) با تعبیر «بَلْ سَوَّلْتُ لَكُمْ أَنْفُسَكُمْ أَمْراً» برادران حضرت یوسف (علیه السلام) را هدف تخطئه و سرزنش و اتهام قرار می‌دهد، حال آنکه در حادثه دوم آنان نقشی نداشتند، بلکه قصد حفظ او را نیز داشته و تمام تلاش خود را برای رهایی او به کار گرفته‌اند.^{۸۱} گزینش خصوص «سَوَّلْتُ»^{۸۲} به جای «زَيَّنْتُ»^{۸۳} نظر به «سُولَ نَفْسٍ»، خواهش نفسانی مورد حرص و ولع شدید^{۸۴} دارد؛ بدین معنی که حادثه‌ای که به وقوع پیوسته است سخت مطلوب و خواست نفسشان بود و در ژرفای درونشان از اینکه بنیامین به عنوان دزد به اسارت گرفته شده است خوشحال بودند و لو اینکه از جهت تعهداتشان در بازگرداندن بنیامین دچار مشکل شدند، همان‌گونه که توطئه علیه حضرت یوسف (علیه السلام) خواست شدید نفسشان بود و

۷۵. رجوع شود به آیات: بقره، آیه ۱۰؛ آل عمران، آیه ۱۶۷؛ نساء، آیه ۱۴۳.

۷۶. مستفاد از تعبیر «اسْتَوْقَدُوا نَاراً».

۷۷. مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۱: ۱۱۵؛ رازی، التفسیر الکبیر، ۱: ۷۳.

۷۸. نور، آیه ۳۵.

۷۹. نور، آیه ۴۰.

۸۰. «وَجَاءَ عَلَى قَمِيصِهِ بِدَمٍ كَذِبٍ قَالَ بَلْ سَوَّلْتُ لَكُمْ أَنْفُسَكُمْ أَمْراً فَصَبْرٌ جَمِيلٌ»؛ «قَالَ بَلْ سَوَّلْتُ لَكُمْ أَنْفُسَكُمْ أَمْراً فَصَبْرٌ جَمِيلٌ».

۸۱. یوسف، آیات ۷۸-۸۰.

۸۲. از مصدر تسویل، به معنای جلوه دادن چیزی است که نفس آدمی حریص بر آن است، به طوری که زشتی‌های آن هم در نظر زیبا شود.

۸۳. زینت؛ خوبی و نیکویی در ظاهر است، خواه در امر مادی محسوس باشد یا در امر معنوی.

۸۴. راغب اصفهانی، المفردات، ۴۳۷.

بدین مطلوب عشق می‌ورزیدند؛ از این رو حضرت یعقوب علیه السلام با سرزنش، این محبوبیت را مورد مؤاخذه قرار می‌دهد نه آنطور که برخی گمان کرده‌اند دلیل نسبت تهمت کذب به فرزندان به جهت ارائه قانون حکم اسارت سارق بوده است^{۸۵} چراکه آنان قبل از علم به واقعه عنوان کرده‌اند و حاشا از پیامبر خدا که بدون صحت معقول و مشروع با ظن و گمان، دیگری را مورد اتهام قرار دهد.^{۸۶}

تفسیر المیزان علت تعبیر «سؤلت» را فراست الهی حضرت یعقوب علیه السلام معرفی می‌نماید که از این راه حضرت دریافت که این واقعه مرتبط و متفرع بر «تسویل نفسانی» از جانب آنان است؛^{۸۷} بنابراین حادثه مطلوب نفسانی‌شان بوده است، اما متفرع بر آن نبوده است، چنانکه توضیحش گذشت.

درک این ارتباط نیز نیازمند فراست الهی نبود، بلکه علم به حالات سابق آنان در برخورد با حضرت یوسف علیه السلام و برادرش و توجه به حالات کنونی‌شان برای کسی که حداقل دقت نظر را داراست گویای شادمانی درونی‌شان از تحقق مصیبت برای برادرشان «بنیامین» بود.

باید متذکر شد که در قرآن کریم کاربرد فعلی واژه «تسویل» صرفاً به نفس اماره نسبت داده شده است یا به شیطان؛ حال آنکه «تزیین» در کاربرد قرآنی اسناد به نفس داده نشده است و منشأ آن یا به فعل الهی از باب زینت ممدوح یا به فعل الهی از باب مجازات یا به شیطان از باب اغواء و اخلال نسبت داده شده است. در مواردی نیز از فاعل «تزیین» ذکری به میان نیامده است که در همه این موارد کاربرد فعل مجهول، نظر به تزیین مذموم و شیطانی دارد که البته ممکن است نفس اماره نیز در این تزیین شراکت داشته باشد، اما گویا نقش شیطنت بیرونی قوی‌تر است؛ اما امر «تسویل» در مواردی است که خواهش نفسانی نسبت به موضوع «تسویل» شدت دارد به نحوی که گاه اقتضاء نفسانی نقش عمده دارد و اقتضای بیرونی نقش فرعی تأیید و کمک نفس را بر عهده دارد؛ و گاه که اقتضای بیرونی قوت دارد از اقتضاء درونی شدید نفس نیز برخوردار است؛ از این رو در هر دو استناد تعبیر «تسویل» آمده است که وجود «سؤل نفس» را حکایت می‌کند.

۸۵. زمخشری، الکشاف، ۲: ۴۹۶.

۸۶. طباطبایی، المیزان، ۱۱: ۲۳۱.

۸۷. طباطبایی، المیزان، ۱۱: ۲۳۱.

۳-۴. استفاده از عنوان اختصاصی «المزمل» به جای دیگر عناوین و القاب مطرح شده در قرآن برای پیامبر ﷺ در آیه اول سوره مزمل^{۸۸}

عنوان «المزمل» متأسفانه در اکثر تفاسیر به مفهوم «گلیم به خود پیچیده!» تفسیر شده است^{۸۹} که یادآور شأن نزولی است که از عایشه و دیگران (جابر، ابن عباس و...) نقل شده است.^{۹۰} با وجود اشکالات متعدد تفسیر المیزان بر احادیث مذکور؛^{۹۱} اما در تفسیر «المزمل»، به مفهوم رایج عرفی، نوعی همنوایی با بعضی از فقرات این احادیث شبه اسرائیلی دارد.

نقد و بررسی

تتبع ریشه لغت در معاجم لغوی^{۹۲} توأم با دقت در سیاق آیات سوره مزمل، برخلاف رای المیزان،^{۹۳} معلوم می‌شود که «المزمل» کسی است که بار سنگین مسئولیت طاقت‌فرسایی را پذیرفته است که با توجه به سیاق آیات همان منصب عظیم الشان و رسالت سنگین هدایت و رهبری بشریت در مقام خاتم نبوت است. پیامبری که مدیریت تدبیری‌اش بر مدیریت اعجازی‌اش می‌بایست غلبه داشته باشد و برخلاف انبیاء گذشته کمتر و ندرتاً بر معجزه محسوس متکی باشد و می‌بایست با اتکاء به آموزش و پرورش و حیانی و تذکر و موعظه و تفهیم، عقل‌ها را بیدار و دل‌ها را منقلب نموده، به راه خدا راهنما شود؛ و در همین راستا است که این وحی‌ای که بر پیامبر عظیم الشان صلی‌الله‌علیه‌وآله‌نازل می‌شود، «قول ثقیل» است. قولی که صلاحیت تحمل و ظرفیت روحی عظیمی برای دریافت آن نیاز است و پیاده کردن و تحقق آن مشکل‌تر و دشوارتر از دریافت آن است: ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾^{۹۴} و از این‌روست که برای کسب توان لازم جهت ادامه دریافت وحی و تحقق وحی دستور قیام در شب و ترتیل قرآن صادر می‌شود تا که این ظرفیت و توان حاصل شود.^{۹۵}

ظاهر «سَنُلْقِي» که آینده را نظر دارد، اشاره به مقام اجرا و تحقق دارد؛ یعنی آنچه «ثقل

۸۸. ﴿يَا أَيُّهَا الْمَزْمَلُ﴾.

۸۹. طباطبایی، المیزان، ۲۰: ۱۳۷؛ رازی، التفسیر الکبیر، ۳۰: ۱۷۱؛ زمخشری، الکشاف، ۴: ۶۳۴-۶۳۶؛ مکارم شیرازی، تفسیر نمونه، ۲۵: ۱۶۶؛ طبرسی، مجمع‌البیان، ۱۰: ۶۸.

۹۰. شاء الله پانی پتی، التفسیر المظهری، جلد ۱۰ (کوئته: مکتبه رشدیه، ۱۹۹۱)، ۱۰۲؛ عبدالرحمن بن ابی بکر سیوطی، الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور، جلد ۶ (قم: انتشارات کتابخانه عمومی آیت‌الله مرعشی، ۱۴۰۴)، ۳۶۸.

۹۱. طباطبایی، المیزان، ۲۰: ۱۴۸ و ۲۶۷.

۹۲. فراهیدی، العین، ۷: ۳۷۲؛ جوهری، الصحاح، ۴: ۱۷۱۸؛ ابن‌فارس، معجم مقانیس، ۳: ۲۵؛ محمودین عمر زمخشری، اساس البلاغه (بیروت: دارالصادر، ۱۳۹۹)، ۲۷۵.

۹۳. طباطبایی، المیزان، ۲۰: ۱۳۷.

۹۴. مزمل، آیه ۵.

۹۵. طباطبایی، المیزان، ۲۰: ۱۳۹.

عظیم) و طاقت فرسایی را با خود به همراه دارد، مسئله تحقق و پیاده کردن ارزش‌های الهی در ذهن و دل و زندگی بشریت نادان و ره گم کرده است؛ آن هم تحقیقی که می‌بایست مبتنی بر اختیار و بصیرت مردم باشد، نه به اجبار و بر اساس جهل و فریب.^{۹۶} این چنین هدایت و رهبری است که با اتکاء بر تدبیر و تحریک عقل، نه اتکاء بر معجزه محسوس در صحنه‌های مخالفت، او را دچار زحمات فراوانی می‌نماید.^{۹۷} این رسالت؛ آنچنان ثقل و زحمت و خون‌دل و فشاری را با خود به همراه دارد که نزدیک است پیامبر خدا صلی‌الله‌علیه و آله از شدت تأسف جان خویش را بر سر این معنی به جان‌آفرین تسلیم کند.^{۹۸}

پس تعبیراتی از قبیل «و ذلك على سبيل الاستعارة، كناية عن المقصّر والمتهاون بالأمر و تعريضاً به»^{۹۹} در تفسیر «یا ایها المرءل» در بسیاری از تفاسیر،^{۱۰۰} من حیث لایشعر، نوعی اهانت و بی‌ادبی به ساحت عظیم الشان خاتم النبیین صلی‌الله‌علیه و آله است؛ که این خطاب، نه دلالت بر ضعف پیامبر صلی‌الله‌علیه و آله که او صاحب «خُلُقِ عَظِيمٍ» است، بلکه حکایت از بار سنگین مسئولیت بی‌مثال ختم نبوت است که هیچ کس را جز پیامبر اسلام صلی‌الله‌علیه و آله، یارای حمل آن نبود و پیام «انشرح» به وضوح ناظر به این ثقل رسالت کمرشکن و عنایت الهی در حصول شرح صدر در حمل این بار امانت عظیم است.^{۱۰۱}

با توضیحات فوق معلوم می‌گردد؛ تفسیر «المزمل» به «المتزمل بعباء النبوه»،^{۱۰۲} تفسیری متین و استوار است که متأسفانه اکثر تفاسیر با وجود ذکرش^{۱۰۳} از آن قول عدول نموده‌اند و به معانی غیر مرضی در ریشه لغت و سیاق آیات روی آوردند.

حال با توضیحات فوق می‌توان ربط میان مفهوم «تحمل بار سنگین و طاقت‌فرسای رسالت» و تعبیر استعاری «پیچیدن لحاف» را که در کتب لغت آمده است درک نمود.

۹۶. بقره، آیه ۲۵۶؛ یوسف، آیه ۱۰۸.

۹۷. ملافتح الله کاشانی، تفسیر کبیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین، جلد ۴ (تهران: انتشارات اسلامی، ۱۳۴۱) ۴۱۲؛ محمدبن علی ابن شهر آشوب، مناقب آل ابی طالب علیهم السلام، تصحیح محمدحسین آشتیانی، و هاشم رسولی، جلد ۳ (قم: علامه، ۱۳۷۶)، ۲۴۵.

۹۸. کف، ۶.

۹۹. راغب اصفهانی، المفردات، ۳۸۳.

۱۰۰. زمخشری، الکشاف، ۴: ۶۳۴-۶۳۵؛ طبرسی، مجمع‌البیان، ۱۰: ۵۶۸؛ رازی، التفسیر الکبیر، ۳۰: ۱۷۱.

۱۰۱. انشرح، آیات ۱-۳.

۱۰۲. «متحمل بار سنگین نبوت».

۱۰۳. طبرسی، مجمع‌البیان، ۱۰: ۵۶۸؛ زمخشری، الکشاف، ۴: ۶۳۶؛ رازی، التفسیر الکبیر، ۳۰: ۱۷۱؛ طباطبائی، المیزان، ۲۰: ۱۳۷.

پیامبر اسلام ﷺ با نزول آیات ابتدای «سوره علق» به مقام سنگین خاتم نبوت منصوب می شود. پس از بازگشت از این جریان معراج بعثت و احراز این رسالت سنگین و هول‌انگیز، سردرگریان همچون فردی که امری عظیم بر او عارض شده است، لحاف به خود پیچیده، سخت غرق در اندیشه در چگونگی تحقق این رسالت عظیم است؛ که ندای «یا ایها المّزمل» با دستور قیام در شب و ترتیل قرآن راه خودسازی و کسب توان انجام این رسالت را بر حضرتش تذکر می‌دهد.

تذکر این نکته لازم است که در تعریف اهل لغت، برای ریشه «زمل» کاربرد دومی ذکر گردیده است که نوعی صوت را افاده می‌کند؛ که گویا این کاربرد، ارتباطی به مفهوم حمل بار سنگین که کاربرد اول و اصلی بوده است، نداشته باشد؛ حال آنکه با دقت در کاربردهای مفهوم «صوت» معلوم می‌گردد این واژه، به هر صوتی اطلاق نمی‌شود، بلکه نظر به مواردی دارد که شخص زیر بار سنگینی واقع گشته است و برای سبک تلقی کردن و قابل تحمل نمودن حمل بار، به رجزخوانی و سرودخوانی می‌پردازد.

۳-۵. استفاده از عنوان اختصاصی «المّذّثر» به جای دیگر عناوین و القاب مطرح شده در قرآن برای پیامبر صلی الله علیه و آله در آیه اول سوره مدثر^{۱۰۴}

«دثار» در مقابل «شعار» که پوشش متصل به بدن است، لباس و پوشش سبک ظاهر است^{۱۰۵} و همانگونه که راغب و زمخشری تذکر می‌دهند؛ تعبیر استعاری «رَجُلٌ دَثُورٌ»، به فرد گمنام و در انزوا و پنهان گفته می‌شود.^{۱۰۶}

با توجه به سیاق آیات که دستور به قیام و انداز مردم را می‌دهد معلوم می‌شود این آیات نظر به آغاز دعوت علنی و مستقیم دارد؛ پس با توجه به نکته استعاری فوق و سیاق آیات، «المّذّثر» کسی است که به طور گمنام و مخفی و به نحو غیر مستقیم به تبلیغ دین خدا و تحقق ارزش‌های الهی پرداخته که با فرمان ﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ. قُمْ فَأَنْذِرْ﴾ کنار زدن حجاب استتار و خروج از این حالت نیمه مخفی دعوت را اعلام می‌کند تا که حضرتش به وسعت و با صدای رسا پیام الهی را به گوش خلایق برساند و از مخالفت مشرکان نه‌راسیده از درگیری لفظی و عملی با آنان پرهیز نماید که خدا خود حافظ و مدافع اوست.^{۱۰۷}

۱۰۴. ﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ﴾.

۱۰۵. زمخشری، اساس البلاغه، ۱۸۳.

۱۰۶. راغب اصفهانی، المفردات، ۳۰۸؛ زمخشری، اساس البلاغه، ۱۸۳.

۱۰۷. ﴿فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ؛ إِنَّا كَفَيْنَاكَ الْمُسْتَهْزِئِينَ﴾. حجر، آیات ۹۴-۹۵.

بنابراین تفسیر «المُدَّثِر» به «پوشش و لباس خواب به تن کرده»^{۱۸}، تناسبی با سیاق آیات نداشته، با فعالیت مستمر و لو غیر علنی و غیر مستقیم پیامبر خدا ﷺ در طول سه سال اول بعثت نیز، منافات دارد.

۴. نتیجه‌گیری

آنچه در عرصه تفسیر قرآن کریم و مطالعات تفسیری مهم و لازم به توجه است، تعیین تکلیف مفسر در وجود یا عدم وجود مترادف در قرآن کریم است که از دیرباز نیز مورد توجه لغویان و دانشمندان علوم قرآنی و تفسیر بوده است.

در این راستا دو نظریه غالب مطرح شده است؛ یکی آنکه در قرآن کریم نیز مانند کلام عربی واژگان مترادف وجود دارد و همانگونه که وجود مترادف در زبان عربی حسن برای آن به حساب می‌آید در قرآن نیز وجود و استفاده از کلمات مترادف از محسنات کلام بوده و با اعجاز بلاغی قرآن نیز منافاتی ندارد. در حالی که نظریه و نگاه دوم که مقاله فوق در صدد تبیین و تثبیت آن بوده است، بر آن است که وجود کلمات مترادف در قرآن حکیم اساساً امکان ندارد، به این معنی که هر واژه‌ای در قرآن بار معنایی دارد و آن بار معنایی خاص، آن را از واژگان دیگر که امکان تصور مترادف در آنها وجود دارد، متمایز می‌کند؛ بنابراین متن آیات از نظر لغت و ترکیب نحوی و ترکیب بلاغی بی‌بدیل بوده، موارد به ظاهر مشابه و مترادف، هر یک خصوصیات را افاده می‌کنند که باید با تتبع و کنکاش علمی در سه محور گزینش مفردات (حرف، اسم و فعل)، گزینش ترکیب نحوی، گزینش ترکیب بلاغی؛ سعی در کشف و استخراج آنها شود.

در این راستا و با استمداد از روش تفسیری قرآن به قرآن برخی از موارد مغفول در تفاسیر مورد بررسی و نقد و تبیین قرار گرفته است. هر چند موارد بسیار زیادی در قرآن حکیم الهی مطرح است که به دلیل عدم توجه تام به «عدم مترادف در قرآن» نیازمند بازنگری در تفسیر و ترجمه است و نیاز به بررسی در مقالات دیگری دارد.

۱۰۸. طباطبایی، المیزان، ۲۰: ۱۵۹؛ رازی، التفسیر الکبیر، ۳۰: ۱۸۹؛ زمخشری، الکشاف، ۴: ۶۴۴.

سیاهه منابع

الف- منابع فارسی:

قرآن کریم

آل یاسین، محمدحسین. *الدراسات اللغویه عند العرب الی نه القرن الثالث*. چاپ اول. بیروت: دار مکتبه الحیاة، ۱۴۰۰.

آیتی، عبدالمحمد. *ترجمه قرآن*. چاپ چهارم، تهران: انتشارات سروش، ۱۳۷۴.

ابن شهر آشوب، محمدبن علی. *مناقب آل ابی طالب ع*. چاپ اول. تصحیح: محمدحسین آشتیانی، و هاشم رسولی. قم: علامه، ۱۳۷۶.

ابن فارس، ابوالحسین احمد. *معجم مقانیس اللغة*. چاپ اول. تحقیق: عبدالسلام هارون. قم: مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۰۴.

ابوالفتوح رازی، حسین بن علی. *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*. چاپ اول. تصحیح: محمد مهدی ناصح، و محمدجعفر یاحقی. مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، ۱۳۷۱.

احمدی میانجی، علی. *مکاتیب الرسول ص*. چاپ اول. قم: مؤسسه دار الحدیث، ۱۴۱۹.

اکبری راد، طیبیه، و محمدعلی لسانی فشارکی. «کاربرد روش‌های معناشناسی در قرآن کریم». *مطالعات تاریخی قرآن و حدیث*، دوره سیزدهم، شماره ۳۹، (زمستان و بهار ۱۳۸۵-۸۶): ۶۲-۷۷.

الهی قمشه‌ای، مهدی. *ترجمه قرآن کریم*. چاپ دوم. قم: انتشارات فاطمه الزهرا س، ۱۳۸۰.

امین، نصرت بیگم. *مخزن العرفان در تفسیر قرآن*. چاپ اول. تهران: نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۱.

بحرانی، سید هاشم بن سلیمان. *البرهان فی تفسیر القرآن*. چاپ اول. قم: مؤسسه البعثة، ۱۴۱۵.

بنت الشاطی، عائشه عبدالرحمن. *اعجاز بیانی قرآن*. ترجمه حسین صابری. چاپ اول. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۶.

پانی پتی، ثناء الله. *التفسیر المظهری*. چاپ اول. کویت: مکتبه رشدیة، ۱۹۹۱.

جوادی آملی، عبدالله. *تفسیر تسنیم*. چاپ اول. قم: مرکز نشر اسراء، ۱۳۷۹.

جوهری، اسماعیل بن حماد. *الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیه*. چاپ سوم. تحقیق احمد عبدالغفور عطار. بیروت: دارالعلم للملایین، ۱۹۵۶.

حویزی، عبدعلی بن جمعه. *نور الثقلین*. چاپ دوم. تحقیق و تعلیق: سید هاشم رسولی محلاتی. قم: انتشارات اسماعیلیان، ۱۴۱۵.

خلف الله، محمد. *ثلاث رسائل فی اعجاز القرآن (للمسانی والخطابی والجرجانی)*. چاپ پنجم. تحقیق: محمد زغلول سلام. مصر: دارالمعارف، ۱۹۷۶.

- دهلوی، شاه ولی الله احمد بن عبدالرحیم. ترجمه قرآن. چاپ اول. تهران: انتشارات احسان، ۱۳۹۴.
- رازی، ابو عبدالله محمد بن عمر فخر الدین. التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب). چاپ سوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۰.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. المفردات فی غریب القرآن. چاپ اول. تصحیح صفوان عدنان داوودی. بیروت: دارالشامیه، ۱۴۱۲.
- رافعی، مصطفی صادق. إعجاز القرآن و البلاغة النبویة. چاپ اول. بیروت: دار الکتب العلمیة (منشورات محمد علی بیضون)، ۱۴۲۱.
- رمضان، عبد التواب. مباحثی در فقه اللغة و زبان شناسی عربی. چاپ اول، مترجم حمیدرضا شیخی. مشهد: معاونت فرهنگی آستان قدس رضوی، ۱۳۶۷.
- زمخشری، محمود بن عمر. اساس البلاغه. چاپ اول. بیروت: دارالصادر، ۱۳۹۹.
- زمخشری، محمود بن عمر. الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل. چاپ اول. مصحح: مصطفی حسین احمد. بیروت: دارالکتب العربی، ۱۴۰۷.
- سید قطب، ابراهیم حسین الشاذلی. التصویر الفنی فی القرآن. چاپ اول. قاهره: دارالشروق، ۱۴۱۵.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. المزهرفی علوم اللغة. چاپ اول. تصحیح: محمد احمد المولی، علی محمد البجاوی، و محمد ابوالفضل ابراهیم. بیروت: دارالفکر، ۱۳۶۹.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. الدر المنثور فی التفسیر بالمأثور. چاپ اول. قم: انتشارات کتابخانه عمومی آیت الله مرعشی نجفی، ۱۴۰۴.
- شعرانی، سید ابوالحسن. ترجمه قرآن. چاپ دوم، تهران: کتاب فروشی اسلامیه، ۱۳۹۳.
- صالح، صبحی. دراسات فی فقه اللغة. چاپ اول. بیروت: دار العلم للملایین، ۲۰۰۹.
- صفری، کورش. درآمدی بر معنا شناسی. چاپ اول. تهران: انتشارات سوره مهر، ۱۳۷۹.
- طباطبایی، محمد حسین. المیزان فی تفسیر القرآن. چاپ سوم. بیروت: انتشارات مؤسسة الأعلمی للمطبوعات، ۱۳۹۳.
- طبرسی، فضل بن حسن. مجمع البیان فی تفسیر القرآن. چاپ دوم. تصحیح: هاشم رسولی. بیروت: دارالمعرفه، ۱۴۰۸.
- طبری، محمد بن جریر. تاریخ الامم و الملوک. چاپ اول. تحقیق: محمد ابوالفضل ابراهیم. بیروت: مؤسسه عزالدین، ۱۴۱۳.
- طوسی، محمد بن حسن. التبیان فی تفسیر القرآن. چاپ اول. قم: ذوالقربی، ۱۳۸۸.
- عسکری، ابوهلال حسن بن عبدالله. الفروق فی اللغة. چاپ اول. بیروت: دارالآفاق الجدیده، ۱۴۰۰.
- فارسی، جلال الدین. ترجمه قرآن. چاپ اول. تهران: انتشارات انجام کتاب، ۱۳۶۹.

بررسی روش کاربست عدم ترادف در قرآن در پرتو... / صدوقی، عابدی آرانی و شریف عسکری ۲۵۳

فراهیدی، خلیل بن احمد. *العین*. چاپ دوم. محققین: مهدی مخزومی، و ابراهیم سامرایی، و محسن آل عصفور. قم: انتشارات دارالهجره، ۱۴۰۹.

فولادوند، محمد مهدی. *ترجمه قرآن*. چاپ سوم. تحقیق: هیئت علمی دارالقرآن الکریم. قم: انتشارات دفتر مطالعات تاریخ و معارف اسلامی، ۱۴۱۸.

کاشانی، ملا فتح الله. *تفسیر کبیر منهج الصادقین فی الزام المخالفین*. چاپ اول. تهران: انتشارات اسلامی، ۱۳۴۱.

مختار عمر، احمد. *علم الدلاله*. چاپ پنجم. قاهره: عالم الکتب، ۱۹۹۸.

معرفت، محمدهادی. *التمهید فی علوم القرآن*. چاپ اول. قم: موسسه التمهید، ۱۳۸۸.

معزی، محمد کاظم. *ترجمه قرآن*. چاپ اول. قم: انتشارات اسوه، ۱۳۷۲.

مغنیه، محمد جواد. *تفسیر الکاشف*. چاپ اول، قم: دارالکتب الاسلامی، ۱۴۲۴.

مکارم شیرازی، ناصر. *ترجمه قرآن کریم*. چاپ دوم، قم: انتشارات دفتر مطالعات تاریخ و معارف قرآنی، ۱۳۷۳.

مکارم شیرازی، ناصر. *تفسیر نمونه*. چاپ شانزدهم. تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۷۸.

المنجد، محمد نورالدین. *الترادف فی القرآن الکریم (بین النظریه و التطبيق)*. چاپ دوم. دمشق: دارالفکر، ۲۰۰۷.

موسوی همدانی، محمد باقر. *ترجمه قرآن بر اساس تفسیر المیزان*. چاپ پنجم. قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۳۷۴.

نرم افزار کتاب مقدس. مؤسسه ترجمه کتاب مقدس، ۲۰۰۹، ورژن ۱۹.۲.۱۱.۳۱۵۲.