

مطالعه معناشناختی دیدگاه یحیی بن سلام در باب واژگان قرآنی*

محمود مکوند (نویسنده مسؤول)^۱
نرجس توکلی محمدی^۲

چکیده:

فهم معنای واژگان قرآنی، گام نخست و بنیادی در تفسیر قرآن است، چنان که تألیف آثار متعدد در این حوزه از سده‌های نخستین اسلامی شاهدهی بر این مدعاست. یحیی بن سلام از جمله قرآن‌پژوهان سده دوم هجری است که نزدیکی روزگار وی با عصر نزول، اهمیت روش‌شناسی آثار وی را در حوزه معناشناسی مفردات قرآن مضاعف می‌کند. بنابراین در مقاله حاضر به بررسی دو اثر وی پرداخته‌ایم: اثر نخست کتاب تصاریف با موضوع وجوه معنایی واژگان قرآنی است، و اثر دوم کتاب تفسیر اوست. این دو اثر سرشار از معناشناسی مفردات قرآنی است. تردیدی نیست که یکی از ویژگی‌های سنت تفسیری در سده‌های نخستین اسلامی، سیطره نقل است که در دو اثر پیش‌گفته به روشنی دیده می‌شود. با این حال به نظر می‌رسد یحیی بن سلام در موارد متعدد خود به معناشناسی واژگان قرآنی پرداخته است. بنابراین هدف مقاله حاضر آن است که با تطبیق و کاربرد برخی مفاهیم و اصطلاحات حوزه معناشناسی، به توصیف و تحلیل معناشناسی واژگان قرآنی در دو اثر پیش‌گفته بپردازد تا روش یکی از متقدم‌ترین قرآن‌پژوهان را در این حوزه آشکار کند. این پژوهش نشان می‌دهد که یحیی بن سلام در تبیین معنای واژگان قرآنی، به «بافت موقعیت»، «ریشه‌شناسی»، «روابط هم‌نشینی و جانمایی»، «واژگان هم‌نویسه»، «شمول معنایی» و «تقابل معنایی» توجه داشته است. همچنین وی در معناشناسی واژگان قرآنی متعلق به امور ناملموس، به مفهوم استعاری این واژگان اشاره می‌کند که یادآور «استعاره‌های مفهومی» در دانش زبان‌شناسی است.

کلیدواژه‌ها:

یحیی بن سلام / واژگان قرآنی / تفسیر / معناشناسی / زبان‌شناسی

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۷/۱۰/۲۷، تاریخ تأیید: ۱۳۹۸/۲/۲۲.

شناسه دیجیتال (DOI): 10.22081/jqr.2019.53310.2382

mmakvand@khu.ac.ir

۱- استادیار دانشگاه خوارزمی

tavakoli.nm@ut.ac.ir

۲- دانش‌آموخته دکتری دانشگاه تهران



مقدمه

گام نخست در تفسیر متن قرآن کریم، فهم معنای واژگان قرآنی است که کوچک‌ترین و بنیادی‌ترین واحدهای متن را تشکیل می‌دهند. سنت تفسیری مسلمانان نیز عموماً چنین است که پیش از ورود به مباحث تفسیری، از مفردات آیات سخن می‌گویند. افزون بر این، گزارش‌هایی که از آرا و اقوال بعضی صحابه و تابعان درباره واژگان قرآنی به دست رسیده است، همراه با تألیف ده‌ها قاموس لغت در همان سده‌های نخستین اسلامی، نشان از اعتبار و جایگاه این مسأله دارد. بی‌تردید تألیفات و تتبعات گذشتگان در این باب بسیار سودمند است و قرآن‌پژوهان متأخر نیز در آثار خود از گزارش‌ها و فرآورده‌های زبان‌شناختی و معناشناختی گذشتگان بسیار بهره برده‌اند. با این حال مشکل آنجاست که می‌بینیم در آثار پیشینیان ذیل یک واژه، مفاهیم متعدد و مختلفی ذکر می‌شود که نمی‌توان همه را با سیاق آیات سازگار دانست. بنابراین اکنون دیگر نباید آن‌چنان که در بسیاری پژوهش‌های معاصر به شیوه‌ای جاافتاده تبدیل شده است، تنها بر گزارش‌های پیشینیان تکیه کرد، بلکه باید به تحلیل و بررسی آنها نیز پرداخت. این بررسی نه تنها رهایی از تشتت آرا و فهم قول صحیح‌تر را ممکن می‌سازد، بلکه در شناخت آثار پیشینیان و فهم فرایندی مؤثر است که منتج به چنین فرآورده‌هایی شده است.

بنا بر آنچه گذشت، در پژوهش حاضر به بررسی و بازخوانی دو اثر تفسیری کهن از یحیی بن سلّام (م ۲۰۰ق) پرداخته‌ایم تا نشان دهیم که وی چگونه به معناشناسی واژگان قرآنی پرداخته است. برای این بررسی از برخی اصطلاحات و تعاریفی بهره برده‌ایم که در دانش «معناشناسی» و مطالعات معناشناختی معاصر کاربرد دارند. به عبارت دیگر، با تطبیق و کاربست مفاهیم و اصطلاحات شناخته‌شده حوزه معناشناسی نوین، به توصیف و تحلیل معناشناسی واژگان قرآنی از دیدگاه یحیی بن سلّام، یکی از مفسران نزدیک به عصر نزول قرآن پرداخته و به پرسش‌های زیر پاسخ گفته‌ایم:

۱- یحیی بن سلّام در فرایند معناشناسی واژگان قرآنی از چه ابزارهایی بهره برده

است؟

۲- در الگوی معناشناسی یحیی، مطالعات همزمانی (Synchronic) و درزمانی (Diachronic) چه جایگاهی دارد؟

معرفی یحیی بن سلام و آثار وی

در این بخش به معرفی مختصر یحیی بن سلام و دو اثر تفسیری وی خواهیم پرداخت.

۱. یحیی بن سلّام (۱۲۴-۲۰۰ ق، ۷۴۲-۸۱۵ م)

ابوزکریا یحیی بن سلّام بن ابی ثعلبه بصری، مفسر، فقیه، محدث و لغوی قرن دوم هجری، در سال ۱۲۴ قمری در کوفه به دنیا آمد (ابوالعرب، بی تا: ص ۳۸). وی همراه با پدر از کوفه به بصره رفت و در آنجا رشد کرد و از همین رو وی را «بصری» خوانده‌اند. یحیی بن سلّام سپس از بصره به مصر رفت و سرانجام در افریقیه^۱ ساکن شد. وی در اواخر عمر حج گزارد و در راه بازگشت از حج، به سال ۲۰۰ هجری در مصر وفات کرد. (عسقلانی، ۱۳۹۰ق، ج ۶: ص ۲۶۰؛ زرکلی، ۲۰۰۲، ج ۸: ص ۱۴۸)

یحیی بن سلّام حدود بیست تن از تابعان را درک کرد و از آنها نقل روایت نمود (زرکلی، ۲۰۰۲، ج ۸: ص ۱۴۸). علمای رجال و طبقات، وی را با الفاظی نظیر «صدوق» (ابن ابی حاتم، ۱۳۷۱ق، ج ۹: ص ۱۵۵)، «ثِقَّةٌ ثَبَّتًا» و «كَانَ مِنَ الْحَفَاطِ» (ابوالعرب، بی تا: ص ۳۷) ستوده و وثاقت او را تأیید کرده‌اند. ابوعمرو دانی نیز او را آگاه به کتاب و سنت، دانش لغت و زبان عربی معرفی کرده است. (ابن جزری، ۱۳۵۱ق، ج ۲: ص ۳۷۳)

۲. آثار

یحیی بن سلام دارای آثار و تألیفات متعدد در حوزه‌های مختلف علمی بوده است (ابوالعرب، بی تا: ص ۳۷) که از جمله آنها می‌توان به *التفسیر، التصاریف، الجامع و إختیارات فی الفقه* اشاره کرد (زرکلی، ۲۰۰۲، ج ۸: ص ۱۴۸). در ادامه به



معرفی کوتاهی از دو کتاب نخست می‌پردازیم که در این مقاله برای مطالعه معناساختی رهیافت یحیی بن سلام مورد استناد بوده‌اند.

الف) التصاریف

کتاب تصاریف، با نام کامل «التصاریف لتفسیر القرآن مما اشتبهت أسماءه وتصرفت معانیه»، اثری تفسیری است که به بیان وجوه معنایی برخی واژگان قرآنی پرداخته است. این اثر در زمره نخستین آثار است که در قرن دوم هجری در حوزه وجوه و نظائر قرآن کریم پدید آمده است (ابن سلّام، ۱۹۷۹: ص ۵). این کتاب در شکلی که اکنون در دست ماست، شامل ۱۱۵ بخش است که هر بخش به شرح وجوه معنایی یک واژه اختصاص دارد. یحیی بن سلّام هر وجه را با ذکر نمونه آیات مربوط تبیین کرده است و در پاره‌ای موارد نیز به اقوال تابعان استناد می‌کند. از آنجا که کتاب فاقد مقدمه است، نمی‌توان دلیل یحیی در گزینش واژگان ذکرشده در کتاب و وانهادن دیگر واژگان را دریافت. با این حال به نظر برخی محققان، یحیی نیز مانند سایر مفسران، غالباً به شرح کلماتی توجه داشته که در قرآن بیشتر به‌کار رفته‌اند. (ابن سلّام، ۱۹۷۹: ص ۵۹؛ برای آشنایی با کتاب تصاریف و روش آن مراجعه کنید به ابن سلّام، ۱۹۷۹: صص ۴۳-۶۶؛ مکرم، ۱۴۱۷ق: صص ۱۱۶-۱۲۷)

ب) تفسیر یحیی بن سلّام

این کتاب مشتمل بر تفسیر ۲۲ سوره قرآن کریم است. به گفته ابن جزری، یحیی آرای تفسیری خود را در «إفریقیه» ارائه کرد و مردم کتاب تفسیر قرآنش را آنجا از او سماع کردند (ابن جزری، ۱۳۵۱ق، ج ۲: ص ۳۷۳). این اثر به سبب نزدیکی زمان حیات یحیی بن سلّام به عصر نزول و درک بیش از بیست تن از تابعان توسط وی، از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. (خولی، ۱۴۳۳ق: ص ۸؛ ابن جزری، ۱۳۵۱ق، ج ۲: ص ۳۷۳)

با این همه باید توجه داشت که گرچه آثار یحیی مانند بسیاری از آثار تفسیری متقدم، ماهیتی روایی دارد، اما وی گزارشگر صرف روایات و اقوال نیست و با تعبیری چون «قال یحیی»، «به یاخذ یحیی»، «لا یاخذ به یحیی» و جز آن، نظر و نقد

خود را بیان می‌کند. اهمیت این دسته از آرای یحیی بن سلام تا آنجاست که ابن عاشور او را مؤسس روش تفسیر نقدی به‌شمار آورده است (خولی به نقل از ابن عاشور، ۱۴۳۳ق: ص ۸). افزون بر این، یحیی بن سلام گاهی با نقل قولی مشترک از چند تابعی، گویا بر یک نظر تفسیری تأکید می‌کند. همچنین یحیی بن سلام در کتاب تصاریف که در آن دیگر کمتر از پیامبر ﷺ و صحابه و تابعان یاد می‌کند، برای بیان وجوه معنایی هر واژه قرآنی، دسته‌ای از آیات را به‌عنوان شاهد می‌آورد. می‌دانیم که گزینش آیات برای هر وجه معنایی توسط خود یحیی انجام شده و این انتخاب، بر اساس نظرگاه معناشناختی وی در باب آیات صورت گرفته است که این نیز ارزش هرمنوتیکی ویژه‌ای دارد.

مطالعه معناشناختی واژگان قرآنی

در این بخش به مطالعه معناشناختی واژگان قرآنی ذیل پنج زیرعنوان می‌پردازیم که به ترتیب عبارت‌اند از: «بافت موقعیت»، «ریشه‌شناسی»، «روابط هم‌نشینی و جان‌نشینی»، «استعاره‌های مفهومی» و «روابط معنایی در سطح واژگان» که خود مشتمل بر سه عنوان «واژگان هم‌نویسه»، «شمول معنایی» و «تقابل معنایی» است.

۱. بافت موقعیت (context)

بافت موقعیت که آن را بافت فیزیکی یا بافت محیطی نیز می‌نامند، عبارت از شرایط زمانی یا مکانی بلافصلی است که گوینده و شنونده را احاطه کرده و در تولید پاره‌گفتارها و نیز تعیین معنای آنها اثرگذار است. (Yule, 2014: p295؛ آقاگل‌زاده، ۱۳۹۲: ص ۳۹)

در مباحث علوم قرآنی و تفسیری، بافت موقعیت با قراین متصل غیرلفظی مشابهت دارد که عبارت از فضای نزول آیات است و شامل سبب نزول، شأن نزول، زمان و مکان نزول آیات و فرهنگ زمان نزول می‌شود (بابایی، ۱۳۹۴: ص ۱۲۵). اینک به ذکر دو نمونه از واژگان قرآنی می‌پردازیم که به‌نظر می‌رسد یحیی بن سلام در بیان معنای آنها، به شرایط و فضای نزول آیات توجه داشته و از آن بهره برده



است؛ یعنی مشابه آنچه در معناشناسی نوین با عنوان بافت موقعیت از آن یاد می‌شود.

الف) مَعَاد

واژه «مَعَاد» اسم مکان یا اسم زمان از ریشه «عود»، به معنای مکان بازگشت یا زمان بازگشت است (راغب، ۱۴۱۲ق: ص ۵۹۳). در تفاسیر قرآن ذیل آیه ۸۵ سوره قصص «إِنَّ الْأَذَىٰ فَرَضَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لَرَادِّكَ إِلَىٰ مَعَادٍ»، معانی مختلفی برای این واژه بیان شده است و مفسران آن را به مکه، بیت المقدس، مرگ، بهشت، قیامت و جز آن تفسیر کرده‌اند. (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۰: ص ۷۹؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۶: ص ۸۶)

یحیی در کتاب تصاریف (۱۹۷۹: ص ۱۸۹) برای بیان معنای چهارم واژه «فَرَضَ»، به این آیه استناد می‌کند و ضمن آن، به تفسیر واژه «مَعَاد» نیز می‌پردازد. وی در تبیین معنای این واژه، به موقعیت نزول آیه اشاره می‌کند که هنگام هجرت پیامبر از مکه به مدینه و در سرزمین «جُحْفَه»^۲ نازل شده است و بر این اساس، مراد از این واژه را «مکه» دانسته است (نیز نک: ابن سلام، ۱۴۲۵ق، ج ۲: ص ۶۱۳). به عبارت دیگر، در این آیه به پیامبر ﷺ گفته می‌شود که به خاطر خروج از مکه غمگین نباشد و به وی مژده داده می‌شود که روزی به این شهر باز خواهد گشت؛ همان طور که در آیات آغازین سوره قصص به قدرت خدا در بازگرداندن حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ به مادرش و سرزمین مصر اشاره می‌شود. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۷: ص ۴۲۲؛ سیدقطب، ۱۴۱۲ق، ج ۵: ص ۲۷۱۵)

ب) خَيْر

آنچنان که لغویان عرب گفته‌اند، واژه «خَيْر» در مقابل «شَرّ»، به معنای امر نیکو و برتر است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۴: ص ۲۶۴). در تفاسیر قرآن ذیل آیه ۲۵ سوره ق «مَنَاعٍ لِّلْخَيْرِ»، آرای مختلفی درباره معنای این واژه ذکر شده است. برخی مقصود از «خَيْر» را «زکات» واجب ذکر کرده‌اند (طبری به نقل از قتاده، ۱۴۱۲ق، ج ۲۶: ۱۰۴)، اما دسته‌ای دیگر، آن را به معنای «مال» و شامل تمام حقوق واجب مالی اعم از زکات و جز آن دانسته‌اند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۶: ص ۱۰۴؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹:

ص ۲۲۱؛ طوسی، بی تا، ج ۹: ص ۳۶۷؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴: ص ۳۸۷؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۸: ص ۱۳۶). در مقابل این دو نظر، دیدگاه دیگری نیز وجود دارد که مراد از «خَیْر» را «اسلام» ذکر می‌کند. این دیدگاه به یک روایت سبب نزول مستند است که بنا بر آن، آیه ۲۵ سوره ق درباره فردی مشرک به نام ولیدبن مُغیره نازل شده که برادرزادگان خود را از گرویدن به دین اسلام باز می‌داشت. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹: ص ۲۲۱)

یحیی بن سلام در کتاب تصاریف، هشت وجه معنایی برای واژه «خَیْر» برمی‌شمرد که سومین وجه آن «اسلام» است. وی آیه ۲۵ سوره ق را ذیل این وجه ذکر می‌کند و با استناد به سبب نزول آیه که پیش‌تر آمد، «مَنْعَ لِلْخَيْرِ» را به معنای «مَنْعاً لِلْإِسْلَامِ» می‌داند. (ابن سلام، ۱۹۷۹: ص ۱۷۵)

گرچه در میان مفسران، دیدگاهی که «خَیْر» را به معنای «اسلام» دانسته است، قول ضعیف‌تری به‌شمار می‌آید، اما به‌نظر می‌رسد توجه به بافت موقعیت، مؤیدی بر این دیدگاه است. افزون بر این هم‌بافت (co-text) این آیه، یعنی آیه ۲۶ سوره ق «الَّذِي جَعَلَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ فَأَلْقِيَاهُ فِي الْعَذَابِ الشَّدِيدِ» که بیانگر ویژگی مشرک بودن فرد مورد بحث است، خود دلیلی دیگر بر صحت تفسیر ارائه‌شده از سوی یحیی بن سلام است.

۲. ریشه‌شناسی (etymology)

ریشه‌شناسی یا علم اشتقاق دانشی است که به بررسی نحوه شکل‌گیری واژه‌ها و سیر تاریخی تغییر و تحول آنها به لحاظ ساختاری و معنایی می‌پردازد. در ریشه‌شناسی که یکی از زیرمجموعه‌های دانش زبان‌شناسی به‌شمار می‌رود، به‌صورت خاص از تطورات واژه و تغییر آن از صورتی به صورت دیگر سخن گفته می‌شود (Brown & Miller, 2013: p158). در ادامه به ذکر نظرگاه یحیی بن سلام درباره دو واژه قرآنی می‌پردازیم و دیدگاه وی را از منظر ریشه‌شناسی تبیین می‌کنیم.

الف) مَحْسُور

یحیی در کتاب تفسیرش (۱۴۲۵ق، ج ۱: ص ۱۳۱) ذیل آیه ۲۹ سوره اسراء: «وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا»، برای واژه



«مَحْسُور» معنای «از دست رفتن دارایی» را ذکر می‌کند: «قَدْ ذَهَبَ مَا فِي يَدَيْكَ». وی برای توضیح بیشتر واژه «مَحْسُور»، ارتباط ریشه «حسر» را با ریشه «خسر» (بالخاء المعجمه) یادآور می‌شود. معنای بنیادین ریشه «خسر» در کتاب العین «کم شدن»، «نقصان» یا «زیان» ذکر شده است (خلیل، ۱۴۱۰ق، ج ۴: ص ۱۹۵). افزون بر این، یحیی در کتاب تصاریف، واژه قرآنی «حَسِير» را به معنای «خسته»، «وامانده» و «ناتوان» دانسته است. (۱۹۷۹: ص ۳۱۶)

بررسی فرهنگنامه‌های کهن عربی و اشعار جاهلی نشان می‌دهد که «فقدان یا از دست دادن» و «کاهش یافتن»، از مفاهیم بنیادین ریشه «حسر» در زبان عربی است. برای نمونه، فرهنگنامه‌های کهن عربی گفته‌اند که واژگان «حَسِير» و «مَحْسُور» در وصف شتری به کار می‌روند که در اثر زیاد راه برده شدن، از ادامه مسیر وامانده و ناتوان شده است (خلیل، ۱۴۱۰ق، ج ۳: ص ۱۳۳؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۴: ص ۱۸۸). در بیت شعری از کبیدبن ربیع‌ه آمده است:

فَإِذَا تَعَالَى لَحْمُهَا وَتَحَسَّرَتْ وَتَقَطَّعَتْ بَعْدَ الْكَلَالِ خِدَامُهَا

ازهری می‌گوید این بیت در وصف شتری است که در فصل بهار، پرگوشت و کوهانش برآمده شده است، اما پس از مدتی راه بردن و سواری گرفتن، فربهی خود را از دست داده و از شدت لاغری، گوشتش به سر استخوان رسیده است و با عاری شدن از گوشت نرم، عضلاتش محکم و سخت شده است. (ازهری، ۲۰۱۱، ج ۴: ص ۱۶۹)

گویا با توجه به همین معنا بوده است که برخی لغویان و مفسران، واژه قرآنی «مَحْسُور» را «عاری از هر مالی» یا «بی‌چیز» معنا کرده‌اند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۴: ص ۱۸۸؛ فراء، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۲۲؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ص ۶۶۲؛ Lane, 1863: p 569).

با این همه آنچه اینک باید مورد توجه قرارگیرد، پیوندی است که یحیی بن سلام میان ریشه‌های «حسر» و «خسر» برقرار می‌کند. به نظر می‌رسد وی در اینجا به اشتقاق اکبر یا ابدال لغوی (consonantal substitution) میان واژگان «حسر» و «خسر» اشاره دارد. اشتقاق اکبر به روابط معنایی واژگانی می‌پردازد که در آنها ضمن

حفظ ترتیب، یکی از صامت‌های سه‌گانه، به صامت قریب المنخرج دیگری تغییر یافته باشد؛ مانند واژگان «نَعَقَ»، «نَهَقَ» و «جَدَمَ»، «جَدَلَّ» (بابک فرزانه، ۱۳۶۷، ج ۹: ص ۱۴). می‌دانیم که «حاء» و «خاء» هر دو حروف حلقی (guttural) هستند و صفت مشترک «همس» (voiceless) دارند (ابن یعیش، بی‌تا، ج ۵: صص ۵۱۶ و ۵۲۲). بنابراین تغییر این دو صامت در واژگانی مانند «رَنَحَ»، «رَنَحَ» و «لَطَحَ»، «لَطَحَ» از باب ابدال دانسته شده است (ابن فارس، ۱۹۷۹، ج ۲: ص ۴۴۴ و ج ۵: ص ۲۵۱؛ نیز نک: ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۲: ص ۵۷۸). همچنین می‌توان واژگانی متعلق به دو زبان مختلف از خانواده زبان‌های سامی ارائه کرد که در آنها این دو حرف به‌جای هم نشسته‌اند. برای نمونه صامت «حاء» در زبان عربی معادل صامت «هت» (het) در زبان عبری است. باین‌حال این صامت گاهی در زبان عربی با حرف «خاء» نشان داده می‌شود؛ چنان‌که فعل‌های عبری «חָטַם» (hātam) و «חָטַף» (hātaf) در زبان عربی به‌صورت «ختم» و «خطف» به‌کار می‌روند (Gesenius, 1907: pp 310 and 367).

دانستیم که در زبان عربی ریشه‌های «حسر» و «خسر» مفهومی نزدیک به هم دارند (فرج، ۱۹۳۶، ج ۲: ص ۳۶۹)، بنابراین می‌توان این فرض را پذیرفت که این دو، معادل‌های عربی ریشه «ח-ס-ר» (h-s-r) در زبان عبری هستند. بنا بر آنچه گذشت، اگر واژه قرآنی مورد بحث، یعنی واژه «مَحْسُور» را در عهد عتیق جست‌وجو کنیم، خواهیم دید که معادل عبری آن نیز معنایی مشابه دارد. این واژه عبری و نویسه‌گردانی آن به انگلیسی چنین است: «מַחְסוּר» (mahsur).

واژه مذکور که حدود سیزده‌بار در مجموعه عهد عتیق (کتاب‌های تثنیه، داوران، مزموور، امثال) به‌کار رفته است، شباهت قابل ملاحظه‌ای با واژه قرآنی «مَحْسُور» دارد. واژه «מַחְסוּר» (mahsur) دست‌کم در سه مورد از این سیزده مورد، درست مانند نظیر قرآنی‌اش در سیاق موضوع انفاق به‌کار رفته است. برای نمونه ترجمه آیات زیر از سفر تثنیه، این سیاق مشترک را به خوبی نشان می‌دهد:

«اگر در میان شما، در یکی از شهرهای سرزمینی که یهوه خدایتان به شما می‌بخشد، یکی از برادرانتان نیازمند باشد، دل خود را سخت مسازید و دست



خویش را به روی برادر نیازمند خود مبندید، بلکه با گشاده‌دستی، به قدر کفایت، هرآنچه نیاز دارد، به او قرض بدهید.»^۳ (تثنيه، بخش ۱۵: آیه ۸)

واژه «**מַחְסוֹר**» (mahsur) از ریشه «**ח-ס-ר**» (H-S-R)، اسم است و به معنای ناداری و نیازمندی به کار رفته است (Gesenius, 1907: p341). با این حال واژه در معنای وصفی نیز استعمال شده است. در کتاب امثال بخش ۲۱ آیه ۱۷ این ترکیب آمده است: **אִישׁ מַחְסוֹר** (نویسه‌گردانی به انگلیسی: *ish mahsur*).

ترکیب فوق به معنای «فرد نادار» یا در معنای تحت‌اللفظی آن، «مرد نادار» است. آشکار است که واژه «**מַחְסוֹר**» (mahsur) در این ترکیب، معنای اسمی خود را رها کرده و در معنای وصفی به کار رفته است. این حالت برای مثال در زبان عربی، آن‌گاه که مصدر در معنای وصفی به کار می‌رود نیز دیده می‌شود. شاید بتوان گفت این شکل کاربرد واژه، نوعی مبالغه در معنای آن به همراه دارد. (نک Wilson, 1870: p318)

اینک به آیه دیگری از عهد عتیق (کتاب امثال، بخش ۲۸، آیه ۲۷) اشاره می‌کنیم که شباهت بسیار زیادی با آیه ۲۹ سوره اسراء دارد: «آن که به فقیران می‌بخشد، به ناداری گرفتار نمی‌آید، اما لعنت بسیار نصیب کسی است که چشمان بی‌شفقت دارد.»

در آیه فوق، عبارت «آن که به فقیران می‌بخشد، به ناداری گرفتار نمی‌آید»، ترجمه این عبارت عبری است: «**נֹתֵן לְרֵשׁ אִישׁ מַחְסוֹר**» (نویسه‌گردانی انگلیسی: *nutēn lārāsh ēn mahsur*).

روشن است که نه تنها واژه «**מַחְסוֹר**» (mahsur) در آیه فوق مانند واژه «**מַחְסוֹר**» در آیه ۲۹ سوره اسراء معنای «نادر» و «بی‌چیز» دارد، بلکه درون‌مایه و ترکیب این دو آیه نیز بسیار مشابه به نظر می‌رسند.

(ب) «**رَجَز**» و «**رَجَس**»

یحیی در کتاب تصاریف چهار وجه معنایی برای واژه «**رَجَز**» برشمرده است (نگاه کنید ادامه مقاله). با این حال وی در بیان معنای چهارم، واژه «**رَجَس**» را به جای واژه «**رَجَز**» نشانده است. به نظر می‌رسد این امر، انتخابی آگاهانه برای نشان

دادن پیوند میان این دو واژه بوده است. باید توجه داشت که یحیی در کتاب تصاریف برای بیان وجوه معنایی واژگان مختلف، جز در مواردی اندک، اساساً به ریشهٔ واژه توجه داشته است. بنابراین گویا در این مورد نیز وی به اشتقاقِ اکبر میان این دو واژه اشاره دارد.

می‌دانیم که صامت‌های «س» و «ز» هر دو جزء صامت‌های لثوی-سایشی (alveolar-fricative) هستند. به عبارت دیگر، این دو همخوان از نظر جایگاه تولید لثوی هستند، اما از نظر شیوه تولید سایشی به‌شمار می‌آیند؛ به این معنا که هنگام ادای آنها، صدای صغیرمانندی تولید می‌شود (Carr, 2012: p7). در زبان عربی این ویژگی «أَسَلِيَّة» نام گرفته است و ابدال در کلماتی نظیر «أَسَد»، «أَزْد» و «سِرَاط»، «زِرَاط»، ناشی از همین ویژگی دانسته شده است (ابن یعیش، بی‌تا، ج ۵: ص ۵۲۵؛ فراء، بی‌تا، ج ۱: ص ۴۸۰؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۷: ص ۳۴۰). افزون بر این، حتی می‌توان واژگانی متعلق به دو زبان سامی ارائه کرد که در آنها این گونه ابدال دیده می‌شود. برای مثال فعل عبری «נָצַע» (nāśaa) به معنای بیرون کشیدن در زبان عربی با همین معنا به صورت «نَزَعَ» به کار می‌رود.

بنا بر آنچه گذشت، پیداست که چرا یحیی بن سلام و برخی دیگر (برای نمونه نک: ابن قتیبه، بی‌تا، ج ۱: ص ۲۵۹؛ ابن فارس، ۱۹۷۹، ج ۲: ص ۴۹۰؛ سیوطی، ۱۴۱۸ق، ج ۱: ص ۳۶۵)، دو واژه «رِجَز» و «رِجَس» را یک جا مورد بحث قرار داده‌اند و یا چرا بعضی تابعان مانند ابوالعالیه، واژه «رِجَز» را به صورت «رِجَس» قرائت کرده‌اند. (اندلسی، ۱۴۲۰ق، ج ۵: ص ۲۸۴)

۳. روابط همنشینی و جانشینی

همنشینی (syntagmatic) و جانشینی (paradigmatic) اصطلاحاتی بنیادین در زبان‌شناسی هستند که توسط فردینان دو سوسور (Ferdinand de Saussure) برای اشاره به انواع روابط میان واحدهای زبانی مطرح شده‌اند. اینک به توضیح این دو نوع رابطه همراه با نمونه‌های قرآنی آن در آثار یحیی بن سلام می‌پردازیم.



یکم: روابط همنشینی (syntagmatic relations)

روابط میان اجزای سازنده حاضر در یک ترکیب را روابط همنشینی می‌نامند. این روابط مبتنی بر توالی خطی یا زنجیری (linear sequence) هستند و میان عناصری شکل می‌گیرند که در جمله وجود دارند. روابط همنشینی همه سطوح تحلیل زبان را شامل می‌شوند و بر این اساس می‌توانند میان واژگان، دسته‌واژه‌ها و واحدهای پیچیده با هر اندازه و نوع، نظیر واژگان مرکب، ساخت‌های اشتقاقی، گروه‌ها و جملات برقرار شوند. (Saussure, 2013: pp 145-148; Crystal, 2008: p470)

اکنون به معناشناسی یحیی بن سلام برای واژه «صلاة» می‌پردازیم که با توجه به واژگان مجاور «صلاة» در آیات مربوط ارائه شده است؛ یعنی مشابه آنچه در معناشناسی نوین زیر عنوان روابط هم‌نشینی مورد توجه قرار می‌گیرد.

صلاة

ریشه «صلو» در قرآن بارها به کار رفته است و فرهنگنامه‌های کهن عربی ذیل این ریشه، معانی مختلفی مانند «نقطه میانی پشت چهارپا و انسان» (= محل اتصال دو استخوان ران)، «دعا»، «نماز» و جز آن ذکر کرده‌اند. (خلیل، ۱۴۱۰ق، ج ۷: ص ۱۵۷؛ ازهری، ۲۰۱۱، ج ۶: ص ۲۵۰؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۴: ص ۶۶۴)

یحیی بن سلام در کتاب تصاریف (۱۹۷۹: ص ۱۶۶) دو وجه معنایی برای کاربردهای قرآنی ریشه «صلو» بیان کرده و در ارائه هر دو وجه، به روابط هم‌نشینی واژگان توجه داشته است. اینک این دو وجه را بررسی می‌کنیم.

۱- مغفرت و استغفار

بنا بر نظر یحیی، هرگاه مشتقات ریشه «صلو» با واژگانی هم‌نشین شده باشند که دلالت بر «خدا» دارند، به معنای «مغفرت» یا آمرزش هستند، و هرگاه در ترکیب با واژگانی به کار روند که به مخلوقات خدا مانند فرشتگان یا آدمی اشاره دارند، به معنای «استغفار» هستند. برای نمونه در آیه «هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ لِيُخْرِجَكُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ» (احزاب: ۴۳)، فعل «يُصَلِّي» در هم‌نشینی با ضمیر «هُوَ» که به خدا اشاره دارد، به معنای «يَغْفِر»، و در ترکیب با «مَلَائِكَتُهُ» به معنای «تَسْتَغْفِرُ» است. در آیه «وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ قُرْبَاتٍ عِنْدَ اللَّهِ وَصَلَوَاتِ الرَّسُولِ»

(توبه: ۹۹) نیز واژه «صَلَوَات» در زنجیره همنشینی به واژه «الرَّسُول» اضافه شده است، بنابراین یحیی آن را به معنای «استغفار» دانسته است. (همان).

۲- نمازهای پنج‌گانه

در تمام کاربردهای قرآنی این وجه معنایی، با واژه «الصلاة» مواجه هستیم (همان: ص ۱۶۷). برای نمونه می‌توان به این آیات اشاره کرد: «الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ» (بقره: ۳)، «وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَ زُلْفًا مِنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُدْهِنُ السَّيِّئَاتِ ذَلِكَ ذِكْرَى لِلذَّاكِرِينَ» (هود: ۱۱۴)، «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا» (اسراء: ۷۸) و «فَأَقِمْوَا الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا» (نساء: ۱۰۳).

چنان‌که ملاحظه می‌شود، در این آیات واژه «الصلاة» با واژگانی نظیر «يُقِيمُونَ»، «أَقِمِ»، «أَقِمْوَا»، «كِتَابًا» و تعابیری دال بر اوقاتی معین از شبانه‌روز، نظیر «طَرَفِي النَّهَارِ»، «زُلْفًا مِنَ اللَّيْلِ»، «دُلُوكِ الشَّمْسِ»، «غَسَقِ اللَّيْلِ»، «الْفَجْرِ» و نیز واژه «مَوْقُوتًا» همنشین شده است. این همنشینی‌ها نشان می‌دهد مقصود از «الصلاة» در این آیات یک نیایش فردی نیست، بلکه به منزله امری واجب از سوی خداوند، شکلی آیینی از آن مورد نظر است که باید در زمان‌های مشخصی از شبانه‌روز و در پنج نوبت انجام شود؛ چنان‌که طبرسی نیز ذیل آیه ۳ سوره بقره در تبیین معنای «وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ» بر این نکته تأکید کرده است (۱۳۷۲، ج ۱: ص ۱۲۲؛ نیز نک ج ۱: ص ۲۱۳ و ج ۸: ص ۴۴۶) طوسی (بی‌تا، ج ۸: ص ۲۱۲)، زمخشری (۱۴۰۷ق، ج ۱: ص ۱۳۳) و فخررازی (۱۴۲۰ق، ج ۳: ص ۴۸۵؛ ج ۱۱: ص ۲۰۸) نیز همنشینی صلاة با تعابیر مذکور را دال بر معنای آیینی «الصلاة» دانسته‌اند.

با این‌همه چنان‌که پیش‌تر هم اشاره شد، باید توجه داشت که ریشه «صلو» در تمام آیات مورد استناد یحیی در این معنا، با ساخت مفرد و همراه با حرف «ال»، به‌صورت تثبیت شده «الصلاة» به‌کار رفته است. روشن است که واژه «الصلاة» دیگر دلالت بر هر دعا یا نمازی ندارد، بلکه با گذر زمان تخصیص معنایی یافته و در معنای نمازهای پنج‌گانه تعیین یافته است. (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۱: ص ۱۲۲؛ صفوی، ۱۳۸۷: ص ۱۹۵)



به نظر می‌رسد که یحیی نیز به این معناشناسی تاریخی توجه داشته است. وی در تفسیر آیه ۱۷ سوره روم با تعبیر «قال یحیی»، نظر خود را چنین مطرح می‌کند: «نمازهای پنج‌گانه یک‌سال قبل از هجرت پیامبر ﷺ و در شب معراج واجب شده است، بنابراین واژه «الصلاة» پس از این تاریخ به معنای «نمازهای پنج‌گانه» به‌کار رفته است.» (ابن سلام، ۱۴۲۵ق، ج ۲: ص ۶۴۹)

دوم: روابط جانشینی (paradigmatic relations)

پیوندهای میان یک واحد زبانی با دیگر واحدهای مشابه در یک بافت مشخص، روابط جانشینی نام دارد (Crystal, 2008: p348). برخلاف روابط همنشینی، پیوند میان واحدهای زبانی در روابط جانشینی از نوع توالی خطی نیست، بلکه رابطه‌ای است که در ذهن وجود دارد. بر این اساس واحدهای زبانی مشابه، بدون اینکه از پیش در جمله حاضر باشند، جانشین واحدهای موجود در جمله می‌شوند (Saussure, 2013: p145). روابط جانشینی مانند روابط همنشینی می‌توانند در همه سطوح تحلیل زبان از واژگان تا واحدهای پیچیده برقرار شوند. (Crystal, 2008: p349)

در ادامه دو نمونه از واژگان قرآنی را آورده‌ایم که یحیی بن سلام در تعیین معنای آنها از آیات مشابه و واژگان جانشین در این آیات بهره برده است.

۱- عبادی

در باب تعبیر «عبادی» در آیه «إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ» (حجر: ۴۲)، نخست باید توجه داشت که در دو آیه قبل‌تر، یعنی آیات ۳۹-۴۰ سوره حجر از قول شیطان آمده است که همه بندگان جز «عِبَادٌ مُخْلِصِينَ» را گمراه خواهم کرد: «قَالَ رَبِّ بِمَا أَغْوَيْتَنِي لَأُزَيِّنَنَّ لَهُمْ فِي الْأَرْضِ وَلَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ * إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ». بنابراین با نظر به این سیاق اساساً دو دیدگاه تفسیری درباره «عبادی» وجود دارد.

بنا بر دیدگاه اول، خدا در مقام مخالفت با سخن ابلیس، همه بشر را با تعبیر «عبادی» (بندگانم) خارج از سلطه ابلیس می‌داند، مگر گمراهانی که به اختیار خود از ابلیس پیروی کنند. (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۹: ص ۱۴۵؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۲: ص ۱۶۶)

بنا بر نظر دوم، «عبادی» در آیه ۴۲ همان «عِبَادٌ مُخْلِصِينَ» در آیه ۴۰ هستند. به عبارت دیگر، خداوند در آیه ۴۲، استثنای ابلیس در آیه ۴۰ را تأیید می‌کند و بندگان خود را به دایره کوچکی، یعنی «عِبَادٌ مُخْلِصِينَ» محدود می‌کند («عبادی» = «عِبَادٌ مُخْلِصِينَ»). در این دیدگاه حرف «إِلَّا» در آیه ۴۲ به معنای «لکن» است و استثنایی در آیه وجود ندارد. (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۹: ص ۱۴۶)

یحیی بن سلّام (۱۴۲۵ق، ج ۱: ص ۸۹) در مواجهه با این مسأله تفسیری به روابط جانیشینی توجه داشته است و از آیات ۹۹ و ۱۰۰ سوره نحل: «إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ * إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَكَّلُونَ» یاد می‌کند. اگر این آیات را به صورت زیر هم بنویسیم، مقصود از تعبیر «عبادی» در آیه ۴۲ سوره حجر روشن خواهد شد:

- «إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ»

- «إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ»

- «إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَكَّلُونَ» (= لَيْسَ سُلْطَانُهُ إِلَّا عَلَى الَّذِينَ يَتَوَكَّلُونَ)

می‌بینیم که در محور جانیشینی، «عبادی» و «الَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ» را می‌توان جایگزین هم کرد. افزون بر این، «مَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ» و «الَّذِينَ يَتَوَكَّلُونَ» نیز در رابطه جانیشینی قرار دارند. بنا بر آنچه گذشت، به نظر می‌رسد یحیی بن سلام از دو نظر تفسیری فوق، بر رأی نخست صحّه گذاشته است.

۲- عاقبة

یحیی در تفسیر واژه «عاقبة» در آیات: «وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ» (حج: ۴۱) و «وَإِلَى اللَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ» (لقمان: ۲۲)، از مشتقات ریشه‌های «صی‌ر» و «رجع» استفاده می‌کند (۱۴۲۵ق، ج ۱: ص ۳۸۱ و ج ۲: ص ۶۷۹). می‌دانیم که در منابع لغوی برای ریشه «صی‌ر» مفاهیم «بازگشتن»، «خاتمه یافتن» و مانند آن ذکر شده است، و برای ریشه «رجع» نیز معنای «بازگشتن» بیان شده است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۴: ص ۴۷۷ و ج ۸: ص ۱۱۴؛ راغب، ۱۴۱۲ق: ص ۴۹۸). افزون بر این برای واژه «عاقبة» که از ریشه «ع‌ق‌ب» ساخته شده، معادل‌هایی نظیر «بازگشتن»، «سرانجام» و «فرجام» آمده است. (خلیل، ۱۴۱۰ق، ج ۱: ص ۱۷۹؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱: ص ۶۱۲)



با این همه آنچه اینک باید مورد توجه قرار گیرد، آن است که یحیی مفهوم واژه «عاقبة» را با کمک آیات مشابه و واژگان جانشین در این آیات تبیین کرده است (۱۴۲۵ق، ج ۱: ص ۳۸۱). وی در تفسیر آیه ۴۱ سوره حج، از آیه ۴۰ سوره مریم «وَالَّذِينَ يُرْجَعُونَ» و عبارت «إِلَيْهِ تَصِيرُ الْأُمُور» یاد می‌کند که عبارت اخیر را نیز می‌توان برگرفته از آیه ۵۳ سوره شوری «إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُور» دانست. اگر آیات پیش‌گفته را به صورت زیر هم بنویسیم، واژگانی که در روابط جانشینی قرار می‌گیرند، به آسانی قابل تشخیص خواهند بود:

- «وَإِلَى / وَلِلَّهِ عَاقِبَةُ الْأُمُورِ»

- «إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ»

- «وَإِلَيْنَا يُرْجَعُونَ»

روشن است که سه واژه «عاقبة»، «تصیر» و «یُرْجَعُونَ» در محور جانشینی می‌توانند جایگزین هم شوند. باین حال نباید فراموش کرد که واژه «عاقبة» مؤنث «عاقب» است و مانند واژگان «عافیة»، «کاذبة» و «باقیة» به لحاظ شکل و فرم، اسم فاعل به‌شمار می‌آید، اما از نظر معنایی مصدر است (صافی، ۱۴۱۸ق، ج ۴: ص ۳۱۵؛ غلابینی، ۱۴۱۴ق، ج ۱: ص ۱۷۵). می‌دانیم که در زبان عربی مصدر اساساً شبه فعل به‌شمار می‌آید و مانند فعل دلالت بر انجام کار یا وقوع حالتی دارد، اما برخلاف فعل دلالت بر زمان ندارد (غلابینی، ۱۴۱۴ق، ج ۱: ص ۱۶۰). بنابراین واژه «عاقبة» در آیه فوق، مصدری است که در جایگاه فعل نشسته و به فاعل خود، یعنی کلمه «أمور» اضافه شده است و از نظر نقش دستوری آن نیز مشابه فعل‌های «تصیر» و «یُرْجَعُونَ» است.

۴. استعاره‌های مفهومی (metaphors conceptual)

در نظریه «استعاره‌های مفهومی» گفته می‌شود که ماهیت نظام مفهومی عادی ما، که اندیشه و عملمان مبتنی بر آن است، اساساً استعاری است و مجموعه‌ای پیچیده از تطابق‌ها را میان حوزه‌های مختلف درگیر می‌کند. استعاره در این نظریه، یک فرایند فهم میان حوزه مبدأ و حوزه مقصد است. حوزه مبدأ، ملموس است و حوزه مقصد، انتزاعی است. حوزه‌های مبدأ، شیوه سخن گفتن و فهمیدن حوزه‌های

ناملموس را فراهم می‌آورد. یک مثال شناخته شده عبارت از فهم مشاجره به مثابه جنگ است. (Brown and Miller, 2013: p95; crystal, 2008: p98؛ لیکاف و جانسون، ۱۳۹۶: ص ۹)

معاشناسی یحیی بن سلام درباره برخی واژگان قرآنی با توجه به مفاهیم استعاری صورت گرفته است. چنان‌که می‌دانیم، استعاره در مفهوم سستی آن با نظریه استعاره‌های مفهومی تفاوت‌های بنیادین دارد و در اینجا به هیچ وجه ادعا نمی‌شود که یحیی در سده دوم با نظریه‌ای متأخر آشنا بوده است. با این همه تفسیری که یحیی از برخی واژگان ارائه می‌کند، از یک سو ماهیت متون مقدس و مفاهیم استعاری‌ای را که در آنها مطرح می‌شود، نشان می‌دهد، و از سوی دیگر راه بهره‌برداری و تطبیق نظریه استعاره‌های مفهومی را در تفسیر برخی آیات قرآن کریم هموار می‌سازد.

فرار

یحیی در بیان وجوه معنایی واژه «فرار»، چهار معنا برای آن ذکر می‌کند (۱۹۷۹: ص ۲۱۹). وی در وجه اول به آیه ۸ سوره جمعه: «قُلْ إِنَّ الْمَوْتَ الَّذِي تَفِرُّونَ مِنْهُ فَإِنَّهُ مُلَاقِيكُمْ» استناد می‌کند و واژه «تَفِرُّونَ» (= فرار می‌کنید) را به معنای «تَكَرَّهُونَ» (= دوست ندارید یا ناخوش می‌دارید) می‌داند. می‌دانیم که مرگ پدیده‌ای مجرد و انتزاعی است و در نتیجه، فرار از مرگ نیز نمی‌تواند مفهومی ملموس و عینی داشته باشد. به نظر می‌رسد در آیاتی که به مفهوم «فرار از مرگ» اشاره می‌شود، پدیده مرگ همچون جانور درنده‌ای فهمیده می‌شود که در تعقیب آدمی است و او از آن گریزان است. هَذَا لِي، شاعر عرب (م ۲۷ق)، چنین فهمی را در بیت زیر به تصویر می‌کشد:

«وَ إِذَا الْمَنِئِيَّةُ انْشَبَتْ أَظْفَارَهَا أَلْفَيْتَ كُلَّ تَمِيمَةَ لَا تَتَفَعُّ»

(ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۲: ص ۷۰)

وی مرگ را مانند درنده‌ای توصیف می‌کند که چنگالش را در جان انسان فرو

می‌برد.



در نهج البلاغه (خطبه ۸۵) نیز فهم استعاری مشابه‌ای از پدیده مرگ ارائه شده است: «فَكَأَنَّ قَدْ عَلِقْتُمْ مَخَالِبَ الْمَنِيَّةِ». در این عبارت نیز از چنگال‌های (= مَخَالِب) مرگ سخن گفته می‌شود.

بنا بر آنچه گذشت، در آیه ۸ سوره جمعه با استعاره مفهومی «مرگ حیوان درنده است» مواجه هستیم و این استعاره از طریق عبارت «إِنَّ الْمَوْتَ الَّذِي تَفِرُّونَ مِنْهُ» بیان شده است.

اکنون می‌توان گفت که در اینجا، دو مفهوم ملموس و دو مفهوم انتزاعی داریم: مفهوم ملموس «حیوان درنده» که در مقابل آن مفهوم انتزاعی «مرگ» را داریم، و مفهوم ملموس «گریختن» که یحیی در مقابل آن مفهوم انتزاعی «تک‌رَهون» (= دوست ندارید یا ناخوش می‌دارید) را قرار داده است.

۵. روابط معنایی در سطح واژگان

یحیی به روابط معنایی در سطح واژگان توجه داشته است. در ادامه به سه نوع از این روابط خواهیم پرداخت که وی بر اساس آن، واژگان قرآنی را معناشناسی کرده است.

یکم: واژگان هم‌نویسه (homographs)

واژه‌هایی را که به صورت یکسان نوشته می‌شوند، ولی شیوه تلفظ متفاوتی دارند، «واژگان هم‌نویسه» می‌نامند، مانند واژه «lead» در انگلیسی که اگر /li:d/ تلفظ شود، فعل و به معنای «هدایت کردن» است، اما چنانچه /led/ تلفظ شود، اسم و به معنای «سُرَب» است. (Brown & Miller, 2013 p.212؛ شقاقی، ۱۳۸۹: ص ۲۸)

صورت‌های آوایی واژگان و معانی متفاوت برخاسته از آن که در دانش زبان‌شناسی نوین واژگان هم‌نویسه خوانده می‌شود، در قالب بحث قرائات مورد توجه یحیی بن سلام بوده است. موارد زیر نمونه‌هایی از این دست است.

۱- «رَجَز» و «رُجَز»

واژگان «رَجَز» و «رُجَز» از ریشه «رَجَز» گرفته شده‌اند. این ریشه در لغت اساساً به معنای اضطراب و تزلزل آمده است (ابن فارس، ۱۹۷۹، ج ۲: ص ۴۸۹؛ ابن منظور،

۱۴۱۴ق، ج ۵: ص ۳۵۲؛ راغب، ۱۴۱۲ق: ص ۳۴۱). ابن منظور «رَجَز» را مترادف با «رَجَس»، به معنای «ناپاکی» دانسته است (۱۴۱۴ق، ج ۵: ص ۳۵۲). وی همچنین معانی «عذاب» و «وسوسه‌های شیطانی» را برای آن ذکر می‌کند و این واژه را در معنای «پرستش بت‌ها» با واژه «رَجَز» مترادف می‌داند (همان). خلیل بن احمد بر آن است که «رَجَز» به کسر و ضم «راء» دارای یک معنا و مراد از آن «صنم» است (۱۴۱۰ق، ج ۶: ص ۶۶). فرآء نیز پس از ذکر اقوال مفسران در باب قرائت‌های کسر و ضمّ واژه و نیز معانی ارائه‌شده برای آن از قبیل «عذاب» یا «بت»، قائل به ترادف هر دو صورت آوایی واژه است. (بی تا، ج ۳: ص ۲۰۰)

مفسران نیز عموماً واژگان «رَجَز» و «رَجَز» را مترادف دانسته‌اند، چنان‌که طبری پس از ذکر اختلاف آرا در این زمینه، بر آن است که دیدگاه صحیح، ترادف دو واژه در معنای «عذاب» است (۱۴۱۲ق، ج ۲۹: ص ۹۲). فخررازی (۱۴۲۰ق، ج ۳۰: ص ۶۹۹)، طبرسی (۱۳۷۷، ج ۴: ص ۳۹۰) و بیضاوی (۱۴۱۸ق، ج ۵: ص ۲۵۹) نیز قائل به ترادف معنایی هر دو قرائت هستند.

با این همه، یحیی بن سلام میان معنای هر یک از صورت‌های آوایی این واژه تفکیک قائل شده است که از توجه وی به واژگان هم‌نویسه در معناشناسی واژگان قرآنی حکایت دارد. وی در کتاب تصاریف (۱۹۷۹: ص ۳۲۱) ضمن برشمردن چهار وجه معنایی برای واژگان «رَجَز»، «رَجَز» و «رَجَس» (نک ادامه مقاله)، چنین آورده است که هرگاه واژه «رَجَز» در قرآن به ضم «راء» به کار رود، به معنای «بت» است و هرگاه به صورت «رَجَز» و «رَجَس» به کار رود، دارای معنای «عذاب»، «وسوسه‌های شیطانی» و «گناه» است.

این تفکیک معنایی در برخی منابع تفسیری نیز مورد اشاره قرار گرفته است، چنان‌که طبری در جامع البیان پس از ذکر دو قرائت مختلف این واژه، بیان می‌دارد که برخی قاریان مکه و مدینه واژه «رَجَز» در آیه ۵ مدثر را به ضمّ «راء» قرائت کرده و آن را به معنای «بت» دانسته‌اند، حال آنکه عموم قُرّاء کوفه و برخی قاریان مدینه با قرائت «کسره» موافق بوده و «رَجَز» را به معنای «عذاب» دانسته‌اند (طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۹: ص ۹۲). ابوالفتوح رازی نیز ترادف این دو واژه را رد می‌کند و هر



قرائت را یک واژه مجزا می‌داند (۱۴۰۸ق، ج ۲۰: ص ۲۳). همچنین سیوطی به نقل از ابن فارس در کتاب الأفراد، تمام کاربردهای ریشه «رجز» را در قرآن به معنای «عذاب» دانسته است، جز در آیه «وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ» (مدثر: ۵)، که مقصود از آن، «صنم» (=بت) است. (۱۳۹۴ق، ج ۱: ص ۴۴۸)

۲- «غُرور» و «عُرور»

واژه «غرور» از ریشه «غرر»، به معنای فریفتن و گمراه کردن است (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۵: ص ۱۲). این واژه در لغت با دو صورت آوایی و دو معنای متفاوت آمده است: ۱- «عُرور» به فتح «غین» به معنای هر آن چیزی که انسان را می‌فریبد. ۲- «عُرور» به ضم «غین» که به معنای «أباطیل» است. افزون بر این، «عُرور» می‌تواند جمع واژه «غار» باشد؛ مانند کلمات «شهود» و «قعود» که به ترتیب جمع «شاهد» و «قاعد» هستند. (همان)

یحیی بن سلام نیز ذیل آیه «فَلَا تَغُرَّنَّكُمُ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا وَلَا يَغُرَّنَّكُمُ بِاللَّهِ الْغُرُورُ» (لقمان: ۳۳)، با تکیه بر دو قرائت موجود از این واژه، تفاوت معنایی این واژگان هم‌نویسه را بیان کرده است. وی اشاره می‌کند که قائلان به قرائت «الْعُرُورُ» آن را به معنای «شیطان» دانسته‌اند و آنان که واژه را «الْغُرُورُ» قرائت کرده‌اند، با استناد به آیه «وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ» (حدید: ۲۰)، معنای آن را «عُرور دنیا» در نظر گرفته‌اند (۱۴۲۵ق، ج ۲: ص ۳۸۲). گویا در این آیه دنیا به کلاهی تشبیه شده که مشتری فریفته آن می‌شود و بر سر قیمت آن چانه می‌زند، اما پس از خرید، به پستی و پوچی آن پی می‌برد. (زمخسری، ۱۴۰۷ق، ج ۱: ص ۴۴۹)

دوم: شمول معنایی (hyponymy)

هرگاه مفهومی بتواند دربرگیرنده یک یا چند مفهوم دیگر باشد، رابطه میان آنها را «شمول معنایی» می‌نامند. در شمول معنایی رابطه میان اعضای یک مجموعه را با سه اصطلاح نشان می‌دهند:

- ۱- شامل (hyperonym): واژه‌ای که دربرگیرنده مفهوم سایر واژگان است. ۲-
- زیرشمول (hyponym): واژه‌ای که زیرمجموعه واژه شامل قرار می‌گیرد. ۳- هم‌شمول (co-hyponym): رابطه واژگان زیرشمول نسبت به یکدیگر را هم‌شمول می‌نامند.

بر این اساس، رابطه سه واژه «پستانداران»، «سگ‌سانان» و «گره‌سانان» چنین است: «پستانداران» واژه شامل است و «سگ‌سانان» و «گره‌سانان» واژگان زیرشمول هستند. دو واژه اخیر نیز نسبت به یکدیگر هم‌شمول به‌شمار می‌آیند. (Brown & Miller, 2013: p214؛ صفوی، ۱۳۸۷: ص ۹۹)

یحیی بن سلام در کتاب تصاریف برای واژه «یوم» وجوه معنایی مختلفی برمی‌شمارد که می‌توان آنها را از منظر رابطه شمول معنایی بازخوانی کرد.

۱- ادوار آفرینش جهان

اولین وجهی که یحیی بن سلام برای واژه «یوم» ذکر می‌کند، معنای «یک دوره آفرینش جهان» است که با تعبیر «سِتَّةَ أَيَّامٍ» به معنای شش مرحله خلقت در آیه «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ» (سجده: ۴) از آن یاد شده است (برای سایر آیات نک فصلت: ۹، ۱۰، ۱۲). وی با استناد به آیه ۴۷ سوره حج: «وَإِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ»، «یوم» را در این وجه معنایی برابر با هزارسال این جهانی دانسته است. (۱۹۷۹: ص ۳۵۰)

معنایی که یحیی بن سلام در وجه نخست «یوم» ذکر می‌کند، در برخی تفاسیر متقدم و متأخر نیز تأیید شده است، چنان‌که این معنا در مفاتیح الغیب و فی ظلال القرآن با واژه «أطوار» (=ادوار) (فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۲۸: ص ۱۵۱؛ سیدقطب، ۱۴۱۲ق، ج ۳: ص ۱۲۹۶) و در تفاسیر کاشف و نمونه با واژه «مراحل» مورد اشاره قرار گرفته است. (مغنیه، ۱۴۲۴ق، ج ۳: ص ۳۳۹؛ مکارم، ۱۳۷۴، ج ۶: ص ۲۰۳)

۲- روزهای این جهانی

دومین وجه معنایی واژه «یوم»، «روز» به معنای فاصله طلوع تا غروب خورشید است. یحیی بن سلام برای این وجه معنایی آیه ۵ سوره سجده را مثال می‌زند: «يُدَبِّرُ الْأُمْرَ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ». در این آیه، سخن از تدبیر امر میان آسمان و زمین توسط جبرئیل است که در یک «روز» انجام می‌گیرد. یحیی مراد از «یوم» را معادل یک روز این جهانی دانسته است که اگر صعود و نزول «أمر» توسط کسی غیر از جبرئیل صورت گیرد، به اندازه هزار سال دنیایی طول خواهد کشید (۱۹۷۹: ص ۳۵۰). این وجه معنایی نیز از سوی سایر



مفسران در سده‌های بعد پذیرفته شده است. (نک طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸: ص ۵۱۰؛ اندلسی، ۱۴۲۰ق، ج ۸: ص ۴۳۱)

۳- روز قیامت

وجه سوم واژه «یوم»، «روز قیامت» است که در بسیاری از آیات نظیر آیه «فَالْيَوْمَ لَا تُظَلَمُ نَفْسٌ شَيْئًا وَلَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ» (یس: ۵۴) وارد شده است. یحیی «یوم» را در این گونه آیات، «روز قیامت» معنا کرده است (۱۹۷۹: ص ۳۵۰). بسیاری از مفسران در این وجه معنایی نیز با یحیی بن سلام همدلاند (برای نمونه نک طبری، ۱۴۱۲ق، ج ۲۳: ص ۱۳؛ طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۸: ص ۶۷۰؛ مراغی، بی تا، ج ۲۳: ص ۲۱) و با استناد به آیه ۴ سوره معارج، روز قیامت را برابر با پنجاه هزار سال دنیایی می‌دانند. (طوسی، بی تا، ج ۱۰: ص ۱۱۵؛ فخررازی، ۱۴۲۰ق، ج ۳۰: ص ۶۳۹؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴: صص ۳۱ و ۶۰۹)

۴- هنگام

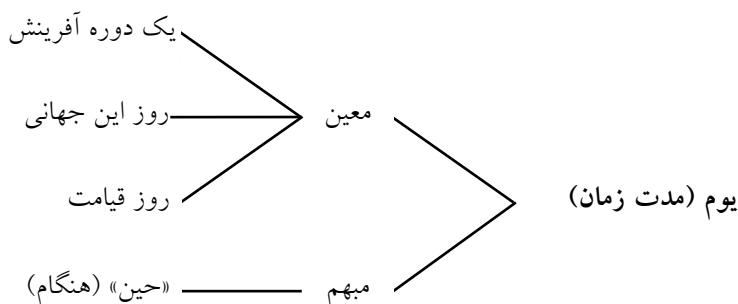
چهارمین وجه معنایی که یحیی بن سلام برای «یوم» ذکر می‌کند، عبارت از واژه «حین» به معنای «هنگام یا گاه» است. این واژه بر پاره یا مقطعی از زمان دلالت می‌کند که می‌تواند کوتاه یا بلند باشد (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۳: ص ۱۳۳). واژه «حین» در برخی آیات نظیر آیه ۱۵ سوره مریم: «وَسَلَامٌ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَ يَوْمَ يَمُوتُ وَ يَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا» به کار رفته است. یحیی بن سلام واژه «یوم» را در آیاتی از این دست به معنای «حین» دانسته است (۱۹۷۹: ص ۳۵۱). گروهی از مفسران نیز ذیل آیات فوق، «یوم» را همین گونه تفسیر کرده‌اند. (نک طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۲: ص ۳۰۲؛ زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۲: ص ۶۲۵؛ بیضاوی، ۱۴۱۸ق، ج ۳: ص ۲۳۶؛ مراغی، بی تا، ج ۱۴: ص ۱۲۱)

بنا بر آنچه گذشت، ملاحظه می‌شود که «یوم» به معنای «مدت زمان» است و بر محدوده زمانی مشخص یا نامشخص دلالت دارد. از میان چهار وجه معنایی ارائه شده، سه وجه نخست بیانگر مدت زمان معین هستند، اما وجه چهارم بر مدت زمان مبهم دلالت می‌کند. بر این اساس می‌توان وجوه معنایی واژه «یوم» را از منظر شمول معنایی چنین دسته بندی کرد:

واژه شامل: «یوم»، به معنای «مدت زمان»

واژگان زیرشمول:

الف) مدت زمان معین: ۱- یک دوره آفرینش (معادل هزار سال) ۲- روز این جهانی (فاصله طلوع تا غروب خورشید) ۳- روز قیامت (معادل پنجاه هزار سال)
ب) مدت زمان مبهم: معادل واژه «حین» (هنگام و گاه).
نمودار زیر روابط معنایی واژه «یوم» و واژگان زیرشمول آن را نشان می‌دهد:



سوم: تقابل معنایی (semantic opposition)

اصطلاح تقابل معنایی هنگام بحث درباره مفاهیم متقابل یا در اصطلاح سنتی، معانی متضاد میان جفت واژه‌ها به کار می‌رود و دارای گونه‌های مختلفی است (صفوی، ۱۳۸۷: ص ۱۱۷؛ Brown & Miller, 2013: p212). اینک دو نمونه را که یحیی در کتاب تفسیرش به آنها اشاره کرده است، از رهگذر دو گونه تقابل معنایی بررسی می‌کنیم.

۱- تقابل مکمل (complementary opposition)

در این نوع تقابل، حد وسط وجود ندارد؛ مانند تقابل جفت واژگان «زنده» و «مرده» که اثبات یکی همراه با نفی دیگری است (Brown & Miller, 2013: p90؛ صفوی، ۱۳۸۷: ص ۱۱۷). یحیی این نوع تقابل را میان جفت واژگان «حی» و «میت» در آیه «وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَالْأَمْوَاتُ؛» (فاطر: ۲۲) نشان داده است (۱۴۲۵ق، ج ۲: ص ۷۸۵). بنا بر تفسیری که وی ارائه می‌کند، واژه «الْأَحْيَاءُ» دالّ بر مؤمنان و و واژه «الْأَمْوَاتُ» دالّ بر کافران است.

۲- تقابل واژگانی (lexical opposition)

گروه دیگری از واژه‌های متقابل به کمک تکواژهای منفی‌ساز در تقابل واژگانی با یکدیگرند، نظیر «آگاه / ناآگاه» (صفوی، ۱۳۸۷: ص ۱۱۹). یحیی در دو آیه «خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِالْحَقِّ» (عنکبوت: ۴۴) و «وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلًا» (ص: ۲۷)، این نوع تقابل را میان جفت واژگان «خَلَقَ» و «مَا خَلَقْنَا» نشان داده است (۱۴۲۵ق، ج ۲: ص ۶۳۱). افزون بر این، در دو آیه فوق میان جفت واژگان «حق» و «باطل» تقابل مکمل دیده می‌شود.

نتیجه‌گیری

در مقاله حاضر، دو اثر از یحیی بن سلّام، یکی با نام تصاریف و دیگری با نام تفسیر را بازخوانی کردیم و با کاربست و تطبیق برخی مفاهیم و اصطلاحات شناخته‌شده حوزه معناشناسی، به توصیف و تحلیل معناشناسی واژگان قرآنی از دیدگاه وی پرداختیم. دانستیم که یحیی به شرایط زمانی و مکانی نزول آیات در معناشناسی واژگان توجه داشته است. این همان چیزی است که در معناشناسی نوین با عنوان بافت موقعیت از آن یاد می‌شود. به نظر می‌رسد نزدیکی روزگار یحیی به عصر نزول در این رویکرد به متن قرآن بسیار تأثیرگذار بوده است و اقوال مفسرانی مانند او از این جهت دارای ارزش هرمنوتیکی مضاعف است.

افزون بر این، بررسی دیدگاه یحیی درباره دو نمونه «مَحْسُور» و «رَجَز» از منظر ریشه‌شناسی نشان داد که نزدیکی روزگار وی با عصر نزول در تبیین خاستگاه واژگان، تطورات و تغییرات آن بسیار سودمند است. یحیی در سده دوم هجری می‌زیسته است و نگاه فقه‌اللمغه‌ای وی که چه بسا ریشه در ارتباطات او با اعراب بادیه داشته باشد، و یا از اخبار و اطلاعاتی در باب زبان و فرهنگ مردم عصر نزول ناشی شده باشد، دارای اهمیت و اعتبار ویژه‌ای است.

ذیل عناوین روابط هم‌نشینی و جانشینی، تقابل معنایی و شمول معنایی، نشان دادیم که یحیی به واژگان مجاور، آیات مشابه و واژگان جانشین در این آیات توجه

داشته است. مثال‌های ارائه‌شده و نمونه‌های متعدد دیگر در دو اثر نام برده، دلالت بر توجه جدی وی به سیاق آیات و در نگاهی کلان‌تر، تفسیر قرآن با قرآن دارد. صورت‌های آوایی واژگان و معانی متفاوت برخاسته از آن که در دانش زبان‌شناسی نوین واژگان هم‌نویسه خوانده می‌شود، در قالب بحث قرائات مورد توجه یحیی بن سلام بوده است. این امر از یک سو اعتبار بحث قرائات را در تفسیر قرآن تبیین می‌کند، و از سوی دیگر تأییدی بر ماهیت شفاهی متن قرآن است. تفسیر یحیی ذیل واژه «فرار» دلالت بر ماهیت استعاری زبان قرآن در موضوعات انتزاعی و ناملموس دارد. زبان استعاری امکانی را فراهم می‌آورد که عموم مردم بتوانند یک پدیده کاملاً انتزاعی مانند مرگ و فرار از آن را با تصویر عینی و ملموس حیوان درنده در تجربه خود دریابند. بنابراین تجربه مخاطب، به‌ویژه مخاطب نخستین قرآن، نقش کلیدی در فهم قرآن دارد. با این همه آنچه اکنون باید مورد توجه قرار گیرد، آن است که یحیی در معناشناسی واژگان، ترکیبی از دو رویکرد در زمانی و هم‌زمانی را به‌کار بسته است، اما معناشناسی وی اساساً بر مطالعات هم‌زمانی استوار است. به عبارت دیگر، مطالعه نمونه‌های متعدد در هر دو اثر یحیی نشان می‌دهد که وی معنای هر واژه را بر اساس ارتباط آن با سایر واژگان در کل نظام زبانی قرآن ارائه می‌کند. این شیوه دقیقاً در نقطه مقابل شیوه‌ای است که با تکیه بر مطالعات در زمانی، تلاش می‌کند نقش قرآن را در تفسیر واژگان خود کمرنگ جلوه دهد و متون پیشاقرآنی را بیشتر از آنچه باید، برجسته می‌سازد.

پی‌نوشت‌ها

- ۱- اِفْرِیقِیَه نامی است که عرب‌زبانان بر بخشی از آفریقای شمالی اطلاق کرده‌اند. افریقیه جزئی از مراکش بوده که شامل تونس، شرق قسطنطنیه و الجزایر می‌باشد.
- ۲- منطقه‌ای که در ۱۸۹ کیلومتری شمال غربی مکه واقع شده است.
- ۳- در این مقاله، متن فارسی آیات کتاب مقدس بر اساس ترجمه «هزاره نو» است، مگر آنکه به نام ترجمه دیگری اشاره شود.



کتابنامه

۱. قرآن کریم.
۲. آقاگل زاده، فردوس (۱۳۹۲)، فرهنگ توصیفی تحلیل گفتمان و کاربردشناسی، تهران: علمی و فرهنگی.
۳. ابن ابی حاتم، ابوالرحمن بن محمد (۱۳۷۱ق)، الجرح والتعديل، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴. ابن جزری، محمد بن یوسف (۱۳۵۱ق)، غایة النهایة فی طبقات القراء، مکتبه ابن تیمیة.
۵. ابن عاشور، محمد بن طاهر (بی تا)، التحرير والتنوير، بی جا: بی نا.
۶. ابن عطیة، عبدالحق بن غالب (۱۴۲۲ق)، المحرر الوجیز فی تفسیر الكتاب العزیز، تحقیق: عبدالسلام عبدالشافی محمد، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۷. ابن فارس، احمد (۱۹۷۹)، معجم مقاییس اللغة، تحقیق عبد السلام محمد هارون، بیروت: دار الفکر.
۸. ابن قتیبة، عبدالله ابن مسلم (بی تا)، غریب القرآن، بی جا: بی نا.
۹. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت: دار صادر.
۱۰. ابن یعیس، ابو البقاء (بی تا)، شرح المفصل، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۱۱. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸ق)، روح الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، مشهد: بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی.
۱۲. ازهری، محمد بن احمد (۲۰۱۱)، تهذیب اللغة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۳. اندلسی، ابو حیان (۱۴۲۰ق)، البحر المحیط فی التفسیر، بیروت: دار الفکر.
۱۴. بابایی، علی اکبر (۱۳۹۴)، قواعد تفسیر قرآن، چاپ اول، تهران: سمت.
۱۵. بیضاوی، عبدالله بن عمر (۱۴۱۸ق)، أنوار التنزیل و أسرار التأویل، چاپ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۶. تیمی، یحیی بن سلام (۱۴۲۵ق)، تفسیر، بیروت: دارالکتب العلمیة.
۱۷. تیمی، یحیی بن سلام (۱۹۷۹)، التصاریف لتفسیر القرآن مما اشتهت اسمائه و تصرفت معانیه، بی جا: الشركة التونسية للتوزیع.
۱۸. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰ق)، کتاب العین، چاپ دوم، قم: انتشارات هجرت.

۱۹. خولی، زکریا هاشم حبیب (۲۰۱۲)، *منهج یحیی بن سلام فی التفسیر*، چاپ اول، دمشق - بیروت: دارالنوادر.
۲۰. راغب اصفهانی حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، *المفردات فی غریب القرآن*، دمشق - بیروت: دارالعلم / الدار الشامیه.
۲۱. زرکلی، خیرالدین بن محمود (۲۰۰۲)، *الأعلام*، چاپ پنجم، بیروت: دارالعلم للملایین.
۲۲. زمخشری، محمود (۱۴۰۷ق)، *الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل*، چاپ سوم، بیروت: دار الکتب العربی.
۲۳. سکاکی، یوسف بن ابی بکر (۱۳۰۳ق)، *مفتاح العلوم*، تصحیح: نعیم زرزور، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۲۴. سیوطی، جلال الدین (۱۳۹۴ق)، *الاتقان فی علوم القرآن*، قاهره: بی نا.
۲۵. سیوطی، جلال الدین (۱۴۱۸ق)، *المزهر فی علوم اللغة وأنواعها*، تحقیق: فؤاد علی منصور، چاپ اول، بیروت: دار الکتب العلمیه.
۲۶. شاذلی، سید بن قطب (۱۴۱۲ق)، *فی ظلال القرآن*، چاپ هفدهم، بیروت - قاهره: دارالشروق.
۲۷. شقاقی، ویدا (۱۳۸۹)، *مبانی صرف واژه*، چاپ سوم، تهران: انتشارات سمت.
۲۸. صافی، محمود (۱۴۱۸ق)، *الجدول فی اعراب القرآن*، بیروت: دارالرشید.
۲۹. صفوی، کوروش (۱۳۸۷)، *درآمدی بر معنی شناسی*، تهران: سوره مهر.
۳۰. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چاپ پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
۳۱. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲)، *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ سوم، تهران: ناصر خسرو.
۳۲. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۷)، *تفسیر جوامع الجامع*، چاپ اول، قم - تهران: انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه.
۳۳. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ق)، *جامع البیان فی تفسیر القرآن*، چاپ اول، بیروت: دار المعرفه.

۳۴. طوسی، محمدبن حسن (بی تا)، *التبیان فی تفسیر القرآن*، با مقدمه شیخ آغا بزرگ تهرانی و تحقیق احمد قصیر عاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۵. عسقلانی، ابن حجر (۱۳۹۰ق)، *لسان المیزان*، بیروت: موسسه الاعلمی.
۳۶. غلائینی، مصطفی (۱۴۱۴ق)، *جامع الدروس العربیة*، بیروت: المكتبة العصریة.
۳۷. فخر رازی، محمدبن عمر (۱۴۲۰ق)، *مفاتیح الغیب*، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۸. فراء، یحیی بن زیاد (بی تا)، *معانی القرآن*، تحقیق: احمد یوسف نجاتی و محمدعلی نجار و عبدالفتاح اسماعیل شلبي، چاپ اول، قاهره: دارالمصریه للتألیف و الترجمة.
۳۹. فرج، مراد (۱۹۳۶)، *ملتقى اللغتين العبرية و العربية*، اسکندریة: مطبعة السفیر.
۴۰. فرزانه، بابک (۱۳۶۷)، «اشتقاق»، در *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر: کاظم موسوی بجنوردی، تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، جلد ۹، صفحه ۳۵۲۷.
۴۱. مراغی، احمدبن مصطفی (بی تا)، *تفسیر المراغی*، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۴۲. مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۴ق)، *تفسیر الکاشف*، چاپ اول، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۴۳. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴)، *تفسیر نمونه*، چاپ اول، تهران: دار الکتب الإسلامیة.
۴۴. مکرم، ابوالعادل سالم (۱۴۱۷ق)، *المشترک اللفظی فی الحقل القرآنی*، بیروت: موسسه الرسالة.
45. Brown, Keith & Jim Miller (2013), *The Cambridge Dictionary of Linguistics*, University Printing House. Cambridge CB2 8BS. United Kingdom. First published.
46. Carr, Philip (2012), *English Phonetics and Phonology: An Introduction*, Wiley-Blackwell, 2 edition.
47. Crystal, David (2008), *A Dictionary of Linguistics and Phonetics*, 6th Edition, Blackwell Publishing.
48. Gesenius, William (1907), *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, London: Oxford university press.
49. Lane, E.W (1863), *Arabic- English Lexicon*, London.
50. Saussure, Ferdinand de (2013), *Course in General Linguistics*. Translated by Roy Harris. Bloomsbury Academic.
51. Wilson, William (1870), *The Bible Student's Guide*. United States: n.p.
52. www.bible.com/bible, (Accessed July 18, 2002).
53. Yule, George (2014), *The Study of Language (FIFTH EDITION)*, United Kingdom- Cambridge: Cambridge university press.